

EL LOGOS DE LA CASA COMÚN

TEMAS DE ECOFILOSOFÍA

Mónica Giardina

Afonso Murad

Leopoldo Santiago Pastrana Mazón

Ricardo Pablo Pobierzym

Enrique Del Percio

Davide Ciuna (Coordinador)

Cuadernos de Poliedro



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

El logos de la Casa Común

Temas de ecofilosofía

Mónica Giardina

Afonso Murad

Leopoldo Santiago Pastrana Mazón

Ricardo Pablo Pobierzym

Enrique Del Percio

Davide Ciuna (Coordinador)

El logos de la Casa Común : temas de ecofilosofía / Mónica Giardina ... [et al.] ;
Compilación de Davide Ciuna. - 1a ed - Beccar : Poliedro Editorial de la
Universidad de San Isidro, 2024.

Libro digital, PDF - (Cuadernos de poliedro)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-90421-4-6

1. Teología. 2. Ecología. 3. Medio Ambiente. I. Giardina, Mónica II. Ciuna, Davide,
comp.

CDD 261.88

Colección Cuadernos de Poliedro

Diseño editorial: María Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-631-90421-4-6



Índice

Prólogo	5
Davide Ciuna	
Des-cuidar lo esencial	7
Mónica Giardina	
Reflexiones sobre la Encíclica Laudato Sí. La Ecología Integral frente a los desafíos climáticos y políticos de nuestro tiempo	34
Ricardo Pablo Pobierzym	
Bienes comunes: una lectura ecoteológica	84
Afonso Murad y Leopoldo Santiago Pastrana Mazón	
La Casa Común después del Contrato Social	104
Enrique Del Percio	
Biografías autores	128

Prólogo

La idea de este libro nació de un debate que se dio hace poco tiempo en la Universidad de San Isidro entre tres filósofos y dos teólogos a raíz de un intercambio de ponencias. Un proyecto tan inesperado como fascinante en el que los autores apuntan a explorar las diferentes relaciones entre el hombre y la naturaleza desde diversos puntos de vista, atravesados por las palabras del Papa Francisco en tanto guía luminosa del sendero de la conciencia ecológica.

En el ajetreo y el bullicio del mundo moderno, a menudo nos olvidamos de escuchar la voz de nuestra Casa Común y de reconocer el vínculo inquebrantable con ella. En estas páginas, nos reencontramos con esa conexión primordial, redescubriendo nuestra parte de un vasto e intrincado tejido de vida.

A través de las lentes de la teología y de la filosofía, la presente obra abre la posibilidad de reflexionar sobre nuestro papel como administradores de la tierra y las consecuencias que tienen nuestras acciones en el delicado equilibrio del ecosistema planetario.

Estamos llamados a una reflexión profunda, a un despertar de la conciencia ecológica que nos empuja a tomar decisiones conscientes y a vivir en armonía con nuestro entorno. Solo así podremos sanar las heridas infligidas a la tierra y construir un futuro sostenible.

La atención pastoral al medio ambiente que caracteriza al Papa Francisco, desde el sínodo de la Amazonía hasta el culto a la Pachamama, está a la vista de todos. Las palabras del Papa nos recuerdan que los problemas ambientales y sociales son dos caras de la misma moneda, por lo que es impensable resolver uno sin resolver el otro.

En un documento como *Laudato Si*, que tiene como tema principal el medio ambiente, puede parecer extraño que la palabra *pobreza* se mencione tantas veces, pero no es casual. No podemos pensar en la protección del medio ambiente si no abordamos seriamente la cuestión de la lucha contra el hambre y, más en general, la lucha contra las desigualdades sociales, emergencias permanentes de nuestro tiempo.

¿Contamos con una ética capaz de hacerse cargo de las entidades de la naturaleza? La respuesta es no. Las formulaciones éticas hegemónicas en Occidente se han limitado a reducir el conflicto entre los hombres, pero no se han hecho cargo de las entidades de la naturaleza. Esta es una contribución clave sobre este tema tanto de la teología como de la filosofía. El hecho de que la cuestión ecológica y ambiental esté en el centro de las preocupaciones de la voz moral más autorizada no solo del

catolicismo sino, quizá, de toda la humanidad, abre nuevos horizontes. Está claro que tenemos que empezar a emprender un nuevo camino en la construcción de un futuro sostenible para las generaciones venideras.

Lamentablemente, hay una general indiferencia ante estas tragedias, que suceden ahora mismo en distintas partes del mundo. La falta de reacciones ante estos dramas de nuestros hermanos y hermanas es un signo de la pérdida de aquel sentido de responsabilidad por nuestros semejantes sobre el cual se funda toda sociedad civil. (Laudato Si- 25).

No es posible tener una posición neutral sobre el problema ambiental; nadie puede eximirse de ser un verdadero protagonista. La indiferencia significa estar en el lado equivocado.

En el Libro I del Génesis se le da la tarea a la humanidad toda de *cultivar y cuidar el jardín común*.

Davide Ciuna

Des-cuidar lo esencial

Mónica Giardina

Reflexiones en torno de la Ecología en clave filosófica y teológica

En todas las tradiciones sapienciales originarias, de Occidente y de Oriente, late una sabiduría común respecto del carácter sagrado de la Tierra y el Cosmos. Una inteligencia superior, no humana, es la que sostiene el entramado de todas las cosas, visibles e invisibles, en una compleja armonía donde se ensamblan los elementos, los seres vivos y también los inanimados. El ser humano es sólo una parte del Todo que lo contiene. Las fuerzas naturales, la Tierra, el Cielo, y la Naturaleza en su conjunto, inspiran asombro, respeto, veneración y cuidado. Estos son los mandatos básicos, ineludibles, más allá de las diferencias que pueden establecerse entre las diversas fuentes ancestrales de sabiduría. De manera que el acudir a ellas ilumina la cuestión de la Ecología.

En este escrito intentaré esbozar unos pocos aspectos de la problemática ecológica que, por cierto, es vastísima, y abordarlos en clave filosófica. Sobre todo tomaré como referencia la filosofía de Martin Heidegger con la pretensión de ponerla en diálogo con las reflexiones del gran pensador y teólogo brasileño Leonardo Boff, la Carta Encíclica *Laudato Si* (Alabado Seas. *El cuidado de la casa común*) del Papa Francisco y las reflexiones de Afonso Murad, también teólogo y brasileño, con quien tuve el honor de compartir una mesa de diálogo sobre esta temática. Este encuentro al que hago referencia fue propiciado por el rector de la Universidad de San Isidro, el doctor Enrique del Percio, y se llevó a cabo en septiembre de 2022. Del mismo participó también el doctor en Filosofía Ricardo Pobyerzim. Lo que sigue tiene por objeto entonces completar y dar un marco más amplio y detallado a las consideraciones que aporté en dicho evento.

La palabra ecología contiene dos términos griegos: *oikos* (casa, hogar) y *logos* (palabra, razón, argumento... entre otros múltiples sentidos posibles). Aquí (sin entrar en la complejidad de su semántica), nos orientaremos por el significado de *reunión*, que destaca Martin Heidegger en diferentes momentos de su extensa trayectoria meditativa. En este contexto, entonces, entendemos que *Logos* es la reunión, constante, la totalidad reunida, es decir, el ser.¹

“Ecología” remite, de este modo al carácter de reunión o más bien, de unidad de la Casa Común que es la Tierra, en tanto ámbito vital que nos cobija a todos, vivientes

¹ Martin Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1977, p. 168.

y no vivientes. Es ésta, la Tierra como tal, la gran casa originaria, condición de posibilidad de toda otra casa, particular y determinada. Sobre la tierra y, con más rigurosidad, en el “entre” del cielo y de la tierra, es donde se desarrolla la vida del humano, de manera que en y desde el marco de esa pareja primordial se configura el espacio del habitar. Por eso, el sentido que se le otorgue a la polaridad “tierra-cielo” determinará, en última instancia, el “cómo” del estar humano en el mundo. Habitar no es el mero estar en un lugar, es un estar sí, evidentemente, pero un estar atravesado por la poesía, como por una luz sagrada.

La totalidad del “entre” cielo y tierra está hoy en riesgo cierto de colapso. El incremento de catástrofes naturales que se vienen produciendo, con mayor intensidad cada vez, sobre todo desde el siglo veinte, se origina en medida creciente en causas antrópicas y no en fenómenos del devenir puramente natural. Mucho antes del surgimiento de la ecología, tal como hoy la conocemos, no fueron pocos los autores que desde la ciencia, la literatura, el arte, la filosofía, la teología, advirtieron tempranamente sobre el peligro de quebrar el equilibrio de la naturaleza, de inmiscuirse en ella con afán de poder y ansia utilitarista. Mencionaremos a unos pocos pensadores, pero esenciales, que plantearon y plantean la necesidad imperiosa de una nueva relación con la tierra, donde prime el cuidado y no la voluntad de control, dominio y explotación. ¿Será posible?

La dimensión del Cuidado

El cuidado, como toda noción fundamental y reveladora, hunde sus raíces en la tierra del mito. Repasemos brevemente este origen primordial del cuidado desde lo que se conoce como la “fábula de Higinio”.

Higinio vivió en el siglo primero A.C. El emperador Octavio, en una de sus expediciones, encontró al joven Higinio en Egipto, y fascinado por las dotes intelectuales del muchacho decidió llevarlo con él a Roma como esclavo, pero tiempo después fue liberto por Augusto. Higinio pasó a llamarse Cayo Julio Higinio. Augusto le encomendó tareas fundamentales para el enriquecimiento de la cultura romana. Higinio hizo un deslumbrante recorrido y generó un clima de florecimiento cultural. Estuvo a cargo de la Biblioteca de Apolo y fue director de la Biblioteca Palatina, con lo cual, tenía a su disposición el armado de cursos y charlas que abarcaban variadas disciplinas, además del contacto con los mejores intelectuales de la época. Ovidio fue su íntimo amigo y Virgilio su discípulo. El recorrido por los centros de estudio más prestigiosos de Roma, le inspiró la escritura de muchas obras sobre diversos temas, entre los que no faltan la astronomía, la biología, la teología, las biografías.... El mito que nos ocupa forma parte de una obra que lleva por título *Fábulas o Genealogías*. En ellas hay diferencias de estilo, reelaboraciones e interpretaciones de antiguos relatos.

He aquí el mito: “Una vez llegó Cura (Cuidado) a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras pensaba para sí qué había

hecho, se acercó Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a la obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre se levantó la Tierra (*Tellus*) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame "*homo*", puesto que está hecho de humus (Tierra)."²

También Adán está moldeado de tierra. La palabra hebrea que significa tierra es *Adamah*, y de ella proviene Adán, que significa hijo e hija de la tierra.

"*Gaia*³/*Tellus*, *Deméter*/*Ceres* y *Hestia*/*Vesta* eran las referencias afectivas a través de las cuales los griegos y los romanos elaboraban su ecología, es decir, su relación reverente y con el medio ambiente. Todo estaba cargado de respeto y de veneración, pues veían las cosas no como simples seres inertes, sino llenos de irradiación y de significado. La tierra en sus diversas expresiones de Gran Madre, de tierra cultivada y de hogar, se percibía como un organismo vivo que no puede ser violado ni expoliado, porque, en ese caso se vengaría a través de tempestades, rayos, sequías, incendios, terremotos y volcanes..."⁴

En la fábula de Higinio encontramos una referencia originaria al tema del Cuidado, que debe ser entendido en varios sentidos, ante todo, no sólo como preocupación angustiada, sino como solicitud y entrega. El ser humano está entregado, mientras vive, al Cuidado, es él quien marca su ser en el mundo.

"Admitir la centralidad del cuidado no significa dejar de trabajar y de intervenir en el mundo, significa renunciar a la sed de poder... rechazar todo despotismo....imponer límites a la obsesión por la eficacia a cualquier precio.... Derrocar la dictadura de la racionalidad fría y abstracta para dar lugar al cuidado... organizar el trabajo en sintonía con la naturaleza, sus ritmos y sus indicaciones.... Respetar la comunión que todas las cosas mantienen entre sí y con nosotros.... Poner el interés colectivo de la sociedad y de la comunidad biótica y terrenal por encima de los intereses exclusivamente humanos (...) captar la presencia del Espíritu más

² Versión extraída de la traducción de *Ser y Tiempo*, de José Gaos, México, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 1990.

³ Para situarse en la tierra del mito donde aparece *Gaia* (*Gea*), es indispensable consultar el *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, de Pierre Grimal, traducción de Francisco Payalors, Barcelona, Paidós, 1991.

⁴ Leonardo Boff, *El cuidado esencial...*, ob.cit., p.52

allá de nuestros límites humanos, en el universo, en las plantas, en los organismos vivos (...) Este es el modo de ser que rescata nuestra humanidad más esencial.”⁵

“Cuidar” significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Todo esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza, una actitud de desvelo, de solicitud y de atención hacia el otro, pero también de preocupación y de inquietud, porque la persona que tiene cuidado se siente implicada y vinculada afectivamente al otro. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras (...) El descuido destruye mi relación interior conmigo mismo, con los demás, con Dios y con la tierra. Cuando todas estas relaciones son descuidadas, cuando la justicia ya no habita en la tierra, la Biblia nos dice que toda la vida está en peligro”.⁶

En su Carta Encíclica *Laudato Si*, el Papa Francisco nos convoca a una “conversación que nos reúna a todos” para recoger el legado de San Francisco de Asís, considerado el primer ecologista. Es urgente la necesidad de entablar un nuevo diálogo sobre el modo cómo estamos construyendo el futuro del planeta.

Breve recorrido por algunas nociones de la filosofía de Martin Heidegger que re-significan el campo de la ecología

Además de la noción clave de Cuidado (*Sorge*) que Heidegger trabaja en *Ser y Tiempo*, hay múltiples contenidos para ejercitar la meditación filosófica de la Ecología.⁷ El hombre entendido como *Da-sein*, como ex - tático ser en el mundo, único al que le va su propio ser, y con él, el cuidado, la palabra, la temporalidad, la finitud, el saber de la muerte inexorable, el ser para la muerte, los templos anímicos, la angustia, la serenidad, el sentido de lo sagrado, su lugar entre el cielo, la tierra y las divinidades, el poético habitar... Todas estas cuestiones, y más, ciertamente vastísimas, iluminan la reflexión sobre nuestra relación con la Naturaleza.

Pensar la muerte para salvar la vida

George Steiner sostiene que la filosofía de Heidegger, sobre todo, a partir de los años treinta, puede ser vista como una llamada a salvar la tierra.⁸ Salvar la tierra es salvar la vida. Es posible interpretar la filosofía de la finitud como la filosofía de la existencia y del ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*) que porta consigo un profundo reconocimiento de los límites de la vida, además de los límites del conocimiento y

⁵ L. Boff, *El cuidado esencial. Ética de lo humano. Compasión por la tierra*. Traducción Juan Valverde y revisión de José Francisco Domínguez, Madrid, 2002, pp. 54 y ss.

⁶ Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*, párrafos 67 y 70.

⁷ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. Para lo noción de Cuidado ver especialmente, Capítulo VI “El cuidado como ser del Dasein”, pp. 203 y ss.

⁸ George Steiner, *Heidegger*, México, F.C.E., pp. 231 y ss.

del obrar. Por eso, la deconstrucción del antropocentrismo, “desviado y despótico”, en palabras del Papa Francisco, se enfrenta a la jactancia de un poder absoluto por parte del humano y su intervención irrefrenable en el orden de la naturaleza.

El mismo concepto de *Dasein*, o ser-ahí, propuesto por Heidegger, para nombrar al humano precisamente como el ahí del ser, surge de la deconstrucción de la noción de sujeto moderno y tiene aquí también, en el campo de la temática ecologista, un lugar destacado. El humano puede ser entendido en una perspectiva diferente de la que caracteriza al subjetivismo moderno, donde se lo entiende y sitúa como referente único y sustento de todo lo que es. Por su parte, la misma ecología constituye también un gesto de finitud y moderación. La ecología parte de desmontar el relato de la infinitud de los recursos naturales, puesta de manifiesto patéticamente con la primera crisis del petróleo, allá por los años setenta del siglo pasado. Esto nos debería posibilitar “terminar hoy con el mito moderno del progreso material sin límites”.⁹

Tengamos presente que entre los pensadores que podemos agrupar dentro de la corriente “existencialista”, la finitud ya no es vista como mera negación de lo infinito, según las posturas idealistas, sino como lo que constituye lo propio de la condición humana.

No se trata sólo de cómo los humanos nos enfrentamos a la posibilidad cierta de la muerte, pues está claro que somos los únicos a los que nos es dado pensar en ella, saber de ella, nombrarla con un pronombre personal, como muchas veces aparece en el formidable relato de A. Tolstoi *La muerte de Iván Ilich*, texto que sirviera de fecunda inspiración a Heidegger. Además, una larga tradición que se remonta a los albores de la filosofía, piensa que ésta es una preparación para la muerte.

Ser capaces de morir debe suponer también ser capaces de pensar la muerte de la naturaleza. Y si la experiencia de la muerte del humano *Dasein* remite a cada quien radicalmente a sí mismo, la muerte de la naturaleza deberá remitirnos al ser y al olvido del ser. Esta expresión “olvido del ser” se corresponde con una determinada concepción del tiempo y de la historia. La historia no es nunca solo ni fundamentalmente, el escenario de los sucesos humanos, sino también la historia de lo Otro, del ser, en ambos sentidos del genitivo. Esta interpretación subyace a lo que ha conducido al pensamiento occidental europeo hacia la metafísica, es decir, hacia el olvido del ser.

Ya Nietzsche sostenía que la metafísica es “un intento de adueñarse por la fuerza de las comarcas más fértiles”. Como claramente lo comprende el gran pensador italiano Gianni Vattimo, cuando sostiene que la convocatoria heideggeriana a la superación de la metafísica se funda en el poder incondicionado de la organización técnico-científica total, en la cual “el ser nuestro, el sernos, no solamente no permite ser

⁹ Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*, parágrafo 78.

“pensado” ... sino que no puede “sernos” en sentido radical”. La metafísica contiene violencia en tanto es una de las figuras de la voluntad de poder.¹⁰

La filosofía de la finitud, debe plantearse entonces la superación de la metafísica, y esto no sólo por razones filosóficas, sino, y fundamentalmente, por razones éticas. Sobre este punto es muy sugerente lo que sostiene Vattimo: “A la violenta supresión y extirpación de lo sensible y lo caduco que la metafísica, en su forma tradicional, ha producido, se opone el derecho de lo caduco como espera de una felicidad que será reconciliación entre lo sensible y lo inteligible, entre el espíritu y la materia, entre el yo y la naturaleza (...) Al olvido del ser, definido de tal modo como reducción de todo en poder del sujeto (el último, en la forma de voluntad de potencia técnico-científica realizada por el mundo de la organización total), se opondría así un pensamiento “rememorante”, capaz de encontrarse realmente con el “otro”, el ser en cuanto irreductible al sujeto y a su capacidad de disposición.”¹¹

Es entonces la filosofía de la finitud la que permite pensar la muerte más allá de todo biologicismo, en su carácter ontológico. El tema de la muerte está asimismo presente en la cuestión de la técnica, pues la técnica en su etapa hegemónica de poder incondicionado, es ante todo una lucha infatigable contra la muerte. Sin embargo, paradójicamente, (o no tanto, visto desde la mirada economicista), es también artífice eficaz de la “obsolescencia programada”, es decir, de la muerte pronta y calculada de casi todos los objetos de consumo.

Dice Francisco que “cuando la técnica desconoce los grandes principios éticos, termina considerando legítima cualquier práctica... la técnica separada de la ética difícilmente será capaz de auto-limitar su poder”¹².

Auto-limitarse es armonizar con lo posible, tan lejos del defecto como del exceso. Ahora bien, el sometimiento a uno mismo en la medida en que ese sí mismo no conecta con el todo, deviene idiotismo. El sometimiento al sí mismo y al todo no puede ser ajeno a la preparación para la muerte, a pensar la muerte como horizonte cierto, y a partir de allí, dimensionar la donación de la vida. En este sentido, pensar la finitud supone también contrarrestar la arrogancia tecnocrática en su intervención creciente sobre todos los ámbitos de la realidad.

La filosofía de la finitud desenmascara la voluntad de dominio incondicionado y, en ese sentido, es preciso sumergirse en ella para ahondar en el tema de la ecología.

Afanados por multiplicar la producción de bienes, los hombres cultivaron la creencia en lo inagotable de los elementos. El hombre comienza a pensarse a sí mismo y a la naturaleza en términos de “recursos”. El hombre y la naturaleza vistos como

¹⁰ Gianni Vattimo, “Metafísica, violencia y secularización”, en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y Posmodernidad*, traducción de Carlos Catroppi y Margarita N. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 67.

¹¹ G. Vattimo, “Metafísica, violencia, secularización”, en ob.cit., pp. 72-75 respectivamente.

¹² Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*, parágrafo 136.

recurso, es decir, como algo que está allí y “supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta que lleva a ‘estrujarlo’ hasta el límite y más allá del límite”¹³. La tecnociencia al servicio del capitalismo, lleva entonces a cabo, desde la primera revolución industrial, una expoliación desmesurada de la tierra.

“La Tierra no está frente a nosotros como algo distinto de nosotros mismos. Tenemos tierra en nuestros adentros. Somos la misma Tierra que en su evolución ha alcanzado la fase del sentimiento, de la omnicomprensión, de la voluntad, de la responsabilidad y de la veneración. En una palabra: somos la Tierra en su momento de autorrealización y de autoconciencia (...) Humanidad y Tierra formamos una única realidad espléndida, reluciente y a la vez frágil y llena de vigor. Esta percepción no es ilusoria. Es radicalmente cierta.”¹⁴

La cuestión de la técnica y el antropocentrismo exacerbado

El estado actual del planeta nos pone ante la evidencia de que debemos imprimir cambios sustanciales en nuestra forma de producir, de consumir, de construir; dicho en términos más radicales, si pretendemos seguir habitando la Tierra, nuestra relación con el medio urbano, con la naturaleza y con los otros hombres, tiene que modificarse profundamente. Para llevar a cabo esta transformación no es suficiente la tecnología. Los cambios de consumo, de producción, de habitación, de las relaciones humanas no serán posibles hasta que no se produzca el viraje hacia una nueva alianza con el todo, hacia un hombre nuevo, hacia un nuevo inicio del pensar, y este viraje no sólo depende del humano, aunque ciertamente éste deba disponerse a él. Los hombres del futuro tendrán como su “posibilidad más propia” la de hacer propicio, en ese giro, el advenimiento del ser, dejándolo ser. Pero cómo pensar entonces, si es que es posible hacerlo, un “dejar-ser” en la perspectiva de nuestra civilización tecnológica; dicho de otro modo, cómo pensar una eco-tecnología dentro del sistema neoliberal dominante a escala planetaria. Ciertamente, la filosofía no puede producir un efecto inmediato de transformación en la realidad, pero puede colaborar en propiciar una disponibilidad para el giro o torsión del pensamiento que caracteriza al hombre de la Modernidad, es decir, la Metafísica, de la cual la técnica (entendida como “imposición”, concepto que será desarrollado en lo que sigue) es su más cabal representante.

¿Podrá el hombre dejar atrás la metafísica de la subjetividad, acotar su voluntad de poder sobre el ente, y finalmente, abandonar toda pretensión de unilateralidad frente al Otro de sí? La respuesta que da Martin Heidegger es la siguiente: “El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad

¹³ *Ibidem*, párrafo 106.

¹⁴ L. Boff, *El cuidado esencial...*, ob.cit. p.58-59.

nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico.”¹⁵

Abandono del ser y oscurecimiento del mundo, producido por este abandono: “todas las cosas cayeron sobre un mismo plano, sobre una superficie que, semejante a la de un espejo ciego, ya no refleja, ya no devuelve nada”.¹⁶ El hombre ha transformado el mundo en un in-mundo, el inmundo donde el espíritu deviene entendimiento y éste, a su vez, instrumento eficaz de la voluntad de poder.

Se trata, ni más ni menos que del advenimiento del nihilismo, ya profetizado por Nietzsche, es decir, de acontecimientos tales como la desertización creciente, la muerte de Dios o la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación y la “sospecha contra todo lo creador y libre”.¹⁷

En los *Fragmentos Póstumos*, de 1887, encontramos esta descripción estremecedora del autor de *Así Habló Zaratustra*: "Lo que relato es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que viene, lo que ya no puede venir de otra manera: el Advenimiento del Nihilismo. Tal historia ya puede ser relatada hoy porque la necesidad misma está actuando aquí. Tal futuro ya habla a través de un centenar de signos, tal destino se anuncia por todas partes; para esa música del futuro ya están afinados todos los oídos. Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya largo tiempo, con una torturante tensión que crece de década en década, como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como una corriente que busca el final, que ya no reflexiona, que tiene miedo a reflexionar."¹⁸

El potencial ecologista de *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*, en la versión castellana,¹⁹ son los manuscritos que Martin Heidegger redacta entre los años 1936 y 1938. Considerados como su segunda obra fundamental, después de *Ser y Tiempo*, constituyen algo así como una “anti-obra”, ejemplo del lema que el filósofo imprime en la edición de sus obras completas: “*Wege –nicht Werke*”, “Caminos – no obras”. La palabra *Bei-träge* contiene la preposición *bei* y el verbo *tragen*, significa “portar junto”, “llevar consigo”. Y, en efecto, los *Aportes* llevan consigo las ideas nucleares de sus consideraciones futuras, sólo que expresadas de un modo despojado, árido, indigente. En este sentido, anticipan un rasgo de su prosa filosófica tardía emparentada con aspectos fundamentales de la filosofía y el arte

¹⁵ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1997, p. 107

¹⁶ M. Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, ob. cit., p. 83

¹⁷ *Ibidem*

¹⁹ *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, (1989), Gesamtausgabe (GA), Sección III, Tomo 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Traducción al castellano de la Dra. Dina Picotti, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, (2003), Buenos Aires, Almagesto-Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Fundación Centro Psicoanalítico Argentino Rogelio Fernandez Couto y editorial Biblos.

orientales, sobre todo con el Tao y la poesía del Haiku: un sentido que puede ser expresado mediante breves y certeros trazos y que se muestra directo, apremiante e intraducible a los códigos convencionales.²⁰

Con un matiz marcadamente kierkegaardiano, Heidegger utiliza la noción de “salto” para describir el pasaje del primer comienzo del pensar, que ha marcado metafísicamente la historia del ser y que desemboca en el nihilismo, como consecuencia del olvido del ser, hacia el segundo comienzo, no-metafísico, que se anuncia en un lenguaje que debe mucho a Nietzsche, a la poesía de Hölderlin y a la mística de Meister Eckhart.

El nuevo pensamiento no es en modo alguno una construcción teórica, en tanto esquema proyectado sobre los fenómenos con la finalidad de ordenarlos, explicarlos o fundamentarlos. El nuevo pensamiento es meditación. El humano presta oídos a lo esencial, recibe lo que el ser mismo da, se atiende a él, no persigue explicaciones, no ansía fundamentos. El nuevo pensamiento es pensamiento del ser, en el doble sentido del genitivo.

El subtítulo de la obra, *Vom Ereignis*, contiene una de las nociones indicadoras para la meditación. Como muchas otras de sus palabras fundamentales, “*Ereignis*” es difícilmente traducible. “Evento” (Dina Picotti), “acontecimiento de transpropiación” (Helena Cortés y Arturo Leyte), “acaecimiento propicio” (Félix Duque); “advenimiento apropiador” (Yves Zimmermann), son algunas de las expresiones con las que se traduce al castellano. En todas ellas se intenta destacar el sentido del adjetivo alemán *eignen*, que forma parte de la palabra *Er-eignis*, y que significa lo “propio”, lo “apropiado” o lo “propicio”. Este significado subraya la correspondencia entre el hombre y el ser y también el juego de “expropiadora apropiación” que caracteriza esta correspondencia. De este modo, se evita que el carácter peculiar de este acontecimiento o evento sea tomado sólo con el sentido de lo que meramente sucede, de lo fáctico. *Ereignis* es tan intraducible como *logos* o *Tao*.²¹

Como dijimos, durante la redacción de los *Beiträge*, Heidegger estaba fuertemente influenciado por la poética de Hölderlin y por la filosofía de Nietzsche, los dos autores que leía con más frecuencia y constancia. La poesía de Hölderlin se convertiría para él en el horizonte del otro inicio del pensar, es decir, de un pensar que intenta hacer una renovada experiencia de la verdad del ser. Por su parte, la

²⁰ Sobre la relación entre el pensamiento de Heidegger y el pensamiento asiático véase, entre otros, Schürmann, R., “Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki”, en Schürmann, R., Caputo, J., (1995), *Heidegger y la mística*, traducción de Carolina Scotto y Sergio Sánchez, Buenos Aires, Paideia; Saviani Carlo, *El oriente de Heidegger* (2004), traducción de Raquel B. García, Barcelona, Herder; Vycinas, V., *Earth and Gods* (1961), Martinus Nijhoff, The Hague; Reinhard May, *Ex Oriente Lux, Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, (1989), Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart; Pöggeler, O., *Neue Wege mit Heidegger* (1992), Alber, München.

²¹ M. Heidegger, *Identidad y Diferencia*, (ed. Bilingüe, trad. de H. Cortés y A. Leyte), Barcelona, Anthropos, 1990, p. 89.

filosofía nietzscheana advertía sobre el desierto y la devastación que obstruye todo crecimiento futuro y genera la uniformidad y homogenización de la existencia.

Todo esto tiene que ver con su concepción de la técnica, la que solamente puede ser comprendida desde una mirada ontológica. A partir de allí, se puede indagar por la relación del hombre con lo que lo rodea, o si se prefiere, la relación entre lo no humano y lo humano en el contexto del imperialismo depredador, consumista, masificador, impotente para sostener las tensiones paradójales entre la identidad y la diferencia y el respeto por la diversidad de lo que existe.

La técnica es vista como “destino” de Occidente. En alemán, Occidente, *Abendland*, significa literalmente la tierra del crepúsculo... Fondo oscuro y complejo de las cuestiones medioambientales. Sin abandonar la esperanza, tratamos de no caer en posiciones apocalípticas o progresista-optimistas respecto del futuro de nuestro planeta. La reflexión filosófica debe contenerse de hacer futurismo, no es esa su tarea, el futuro está abierto. Lo que sí debe hacer la filosofía es atender a la llamada de lo esencial.

Desde un plano ontológico, entonces, la técnica es vista en su esencia de “imposición”, como uno de los poderes más inquietantes de nuestra existencia, que ya ha posibilitado el dominio incondicionado del ente. En tanto coronación del triunfo de la Modernidad, la técnica consume el sueño cartesiano de conquista total de la naturaleza.²²

Tanto el Papa Francisco como destacados pensadores, identifican en mayor o menor medida, la progresiva tecnologización de un mundo desacralizado y volcado enteramente a la producción y el consumo utilitario, como agente fundamental en el proceso de devastación de la naturaleza. Se trata, ni más ni menos, que del triunfo de la lógica de un “paradigma tecnocrático”. “La consumación del “antropocentrismo”, que reduce todo el mundo exterior, y también al humano mismo, a recurso calculable y utilizable.”²³ Pero, el sentido último de la técnica se oculta detrás de sus fantásticas realizaciones, no está disponible, no tiene nada que ver con una cosa más a nuestra mano, como sí lo es todo lo que ella permite producir. Y es que el ser, porque la técnica es envío del ser y no mera maquinación humana, se muestra y se oculta, es revelación pero es también misterio. Abrirse a ese misterio

²² Muchas de las conclusiones sobre la ciencia y la técnica ya están claramente expresadas en el curso *Introducción a la Filosofía* que Heidegger dicta en la Universidad de Friburgo, en el semestre de invierno de 1928-1929 (trad. Manuel Jiménez Redondo, Universidad de Valencia, Frónesis, 1999), cuya primera sección, titulada “Filosofía y ciencia” está dedicada a establecer la delimitación entre el saber de la filosofía y el de la ciencia y a interpelar el modo de ser de ambas respecto de la verdad y del ser. Es decir, que aun antes de los *Beiträge zur Philosophie*, se había ocupado con intensidad del tema de la ciencia y de la técnica. Heidegger no emplea el término “tecnociencia”, pero lo empleo pues refuerza la alianza indisoluble entre la ciencia moderna y la tecnología.

²³ Gianni Vattimo, “El silencio animal y el sentido de la historia”, en *Heidegger y la cuestión ecológica*, de Gianni Vattimo, Mónica Giardina y Ricardo Pobyerzim, traducción del texto de Vattimo, Roberta Mobili Nunziante, con prólogo de la doctora Dina Picotti, Buenos Aires, Prometeo 2015, p.20.

consiste en dejarse interpelar por lo inquietante y peligroso del tiempo que nos toca vivir y meditar sobre ello.

La técnica vista desde su esencia de Imposición

Para referirse a la esencia de la técnica, Heidegger usa la palabra *Gestell*. Esta noción se gesta en la relación de dos conceptos centrales, “lo gigantesco” y “la maquinación”. Ambos dan cuenta de la pérdida de medida y del afán de poder y control totalizador. Dejamos de lado la distinción entre teoría y praxis. La técnica no es una aplicación de lo teórico, tampoco el conjunto de aparatos y maquinarias que organizan la vida del hombre moderno, o no sólo. Mucho más que eso, es un modo de ser en el mundo, el de la “imposición”.

La edad de la técnica se inaugura con las ciencias matemáticas de la naturaleza. La revolución maquinista, una de las facetas de la imposición es propia del siglo diecinueve. Ahora, apuntemos en primer lugar algunas aclaraciones básicas sobre el término *Gestell*. Como sustantivo de la lengua natural, puede volcarse al castellano como “dispositivo”, “andamiaje”, “bastidor”, “armazón”. Como categoría filosófica reviste otras connotaciones: lo dis-puesto (Francisco Soler); la im-posición (Olazagasti y Carpio); la posición total (Rivera); la com-posición (Arturo Leyte y Helena Cortés); dispositivo (Ives Zimmermann); estructura de emplazamiento (Eustaquio Barjau); engranaje (Raúl Gabás). Dos elementos que ayudan al esclarecimiento del vocablo nos inclinan hacia la traducción por “imposición”: por un lado, el prefijo *ge-*, que significa reunión, y; por otro, “stell”, que viene del verbo “stellen”, y quiere decir “poner”, “erigir”. “Imposición”, como “el poder que reúne” o “hace converger alrededor de sí” congrega claramente ambos sentidos. Bajo el influjo de la esencia de la técnica (“imponer” también tiene la acepción de “infundir” admiración, respeto, miedo), el hombre parece “compelido” a considerar no sólo el conjunto de las cosas como objetos y no como cosas, sino incluso, a la naturaleza en su totalidad sólo como una gran reserva de “recursos” y experimentación. La mentalidad técnica transforma las cosas (*Ding*) en objetos (*Gegenstand*) y los objetos en existencias (*Bestand*), tal como se entiende esta palabra en el ámbito comercial. Bajo el yugo de la im-posición, todo, inclusive el hombre, es susceptible de ser medido, calculado, reemplazado, asegurado, en pos de la eficiencia y la avidez por el mayor rendimiento económico.

La realidad gime y se rebela dice el Papa Francisco en *Fratelli Tutti*, y cita a Virgilio: “hay lágrimas de las cosas, mientras la mortalidad toca nuestro espíritu... lo efímero de nuestra existencia.”²⁴

Gea, Gaia, Deméter... son algunos de los nombres griegos para Tierra. Gea (la de amplio pecho, epíteto que utiliza Hesíodo en la *Teogonía*) y Gaia son divinidades primordiales y ctónicas en el antiguo panteón griego. Cabe destacar que el nombre

²⁴ Papa Francisco, *Fratelli Tutti*, parágrafo 34.

mitológico Gaia fue recuperado por James Lovelock²⁵ en 1979 para nombrar el conjunto de organismos vivos y materias inorgánicas que forman un sistema dinámico con funciones autorregulatorias. Por su parte, también la palabra griega *Physis* está emparentada con esta familia de palabras y suele ser traducida por naturaleza. Heidegger precisa que “significa lo que sale o brota desde sí mismo (*das von sich aus Aufgehende*; por ejemplo, el brotar de una rosa); el desplegarse que se manifiesta, lo que en tal despliegue se hace manifiesto y se detiene y permanece en esa manifestación, la fuerza imperante (*Walten*) de lo que, al brotar permanece. (...) Los griegos han experimentado la *physis* basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual...”²⁶ Sin pretender entrar en el campo semántico de esta noción fundamental de los albores de la filosofía, *physis* es lo opuesto a *téchne*, como lo natural a lo producido. La traducción de *physis* por *naturaleza* requiere de no pocas precisiones, pues no es neutra, oculta prejuicios y constituye un primer paso en el recorrido de una progresiva objetualización, según el filósofo de la Selva Negra. Para los griegos es el “sitio del instante del advenimiento y de la estancia de los dioses”, luego la naturaleza deviene “ente”; más tarde “gracia”, y finalmente, asediada por el embate de la maquinación y el cálculo termina transformada en una “gran estación de abastecimiento y experimentación”. Hoy queda todavía como paisaje, ocasión de reposo y ámbito para disfrutar del ocio, todo ello calculado de modo gigantesco por la industria del turismo y del entretenimiento. ¿Será finalmente la naturaleza abandonada y entregada a la maquinación?²⁷

Tan acuciantes como impensados, muchos son los signos de nuestro tiempo que remiten al proceso de devastación de la tierra. Este proceso se expresa hoy como crisis ecológica planetaria. El fenómeno del cambio climático es una de sus más claras manifestaciones. El hombre ha alterado los patrones naturales del clima (ese “bien común”, como expresa el Papa), de tal manera, que aún con una transformación radical en su modo de vida, apenas si podrían mitigarse las nefastas consecuencias que ya están actuando y las que los científicos vislumbran que actuarán en un futuro no muy lejano.²⁸

²⁵ James Lovelock: célebre ambientalista británico, además de médico, meteorólogo y químico atmosférico. Promovió el uso pacífico de la energía nuclear para disminuir el exceso en el uso de combustibles fósiles y así evitar la desestabilización del sistema atmosférico.

²⁶ M.Heidegger, *Introducción a la Metafísica*, ob.cit. pp. 52 y ss.

²⁷ M.Heidegger, *Aportes...*, ob. cit., p. 227

²⁸ Si bien intervienen factores naturales en las variaciones climáticas, la participación del hombre en el fenómeno del cambio climático global ya no es discutida por nadie, al menos no seriamente. Entre las causas antrópicas más destacadas de este proceso es preciso mencionar, sobre todo, la ingente emisión de dióxido de carbono y otros gases de efecto invernadero derivados del uso de combustibles fósiles (carbón, petróleo, gas); la deforestación y la consiguiente degradación del suelo y de la vegetación; la imposición de una lógica puramente mercantil de los recursos naturales y una modalidad de vida en la que se consume más de lo que la capacidad de regeneración natural puede asimilar. Entre las consecuencias, las más visibles son: el proceso de calentamiento global; derretimiento de los glaciales y subida del nivel de los mares; inundaciones y/o sequías feroces de acuerdo a las latitudes; millones de refugiados climáticos; riesgo de extinción masiva de especies;

Se hace realidad la decisión filosófica nacida en la modernidad, con Descartes y Galileo: la mutación del saber en certeza, del hombre en sujeto, de la naturaleza en objeto y el consiguiente predominio del método. En este contexto de ideas, como apuntamos en párrafos previos, el llamado a salvar la Tierra es al mismo tiempo un llamado a superar la metafísica, entendida ésta como la historia acontecida del ser, la historia de su olvido.

Del proceso de devastación de la tierra dan testimonio no sólo las catástrofes de la naturaleza, sino la aparición de una conciencia que, aún difusa e indeterminada, se presenta asumiendo la finitud de aquella y la necesidad de que el hombre cuide y preserve lo dado, a fin de poder legarlo responsablemente a las generaciones futuras. A la formación de esa conciencia contribuyeron fuertemente las tesis del naturalista noruego Arne Naess, que en la década de los setenta fundó lo que se conoce como Ecología profunda (*Deep Ecology / Tiefen Ökologie*).

Por su parte, en el libro *Ecoteología: Ventanas Abiertas*²⁹, de Afonso Murad, se desarrolla una visión cristiana de la ecología y en ella se propone como fundamental la crítica el antropocentrismo, pues este -ismo es el que impide una experiencia de comunión con la naturaleza. Murad insta a cambiar nuestro modelo de interpretación del mundo. De allí, que el concepto de Ecología Integral sea nuclear en sus consideraciones. Es preciso articular las diferentes dimensiones de la Ecología, que son muchas y diversas. Por esto, la ecología es cada vez más una ciencia de ciencias, un saber abarcador como ningún otro en el campo del conocimiento de lo natural. Ninguna disciplina puede quedar fuera de la dimensión ecológica, de ahí que es “integral”, porque debe reunir todos los elementos que hacen al equilibrio ambiental, en defensa de la biodiversidad, en el plano natural y en el humano.

El riesgo de algunos planteos, como señalaba acertadamente Enrique Del Percio en el encuentro referido al inicio, es el de caer en un ecologismo “naif”, que no conduce finalmente más que a un discurso edificante pero sin arraigo en la realidad. No se puede dejar de lado la dimensión práctica y efectiva de la articulación entre la teoría y la praxis. He aquí un gran problema, pues en los hechos, la geopolítica internacional no aporta soluciones que estén a la altura de la problemática medioambiental global. Basta tener presente que uno de los países que mayores índices de contaminación registra, como es el caso de Estados Unidos, no asume ningún compromiso para el mejoramiento global de las condiciones medioambientales, e incluso, no son pocas las voces que se alzan para negar el fenómeno acuciante del cambio climático.

Además, el discurso ecologista más científicista se construye a partir de una idea instrumentalista de la técnica (la técnica es en esencia medio, instrumento). Y, como

alteración de los ciclos naturales. Véanse al respecto los informes del Panel Intergubernamental para el Cambio Climático.

²⁹ Afonso Murad, *Ecoteología: Ventanas Abiertas*, Colección Cuadernos de Ecología Integral, Volumen III, Editorial Poliedro y Facultad de Jesuita de Filosofía e Teología.

venimos considerando, la técnica es mucho más que un medio, es un modo de ser en el mundo: el modo de la imposición al que nos referimos antes, en que el hombre se torna amo y señor de la tierra.

Y precisamente, lo más grave de la época grave en la que nos ha tocado vivir, es, según Heidegger, que no se piense a fondo la esencia de la técnica, pues el nihilismo, que es la experiencia de la extrema indigencia con respecto al ser, coincide con el máximo poder de expansión de la técnica, con el dominio del mundo y la explotación de la naturaleza.³⁰ El Papa Francisco habla de “una verdadera degradación social, una silenciosa ruptura de los lazos de integración y comunión”³¹. Todo esto se debe a una sumisión irrestricta a la lógica implacable globalizada del paradigma neoliberal-tecnocrático.

Más allá de las definiciones correctas y tradicionales, que la inscriben dentro del ámbito de la instrumentalidad, es decir, básicamente como medio en una cadena de fines, Heidegger interpreta la técnica, de manera esencial y ontológica como « destino », o envío del ser. Esto significa que supera la condición humana, a la que atrae, hipnotiza y subyuga con un poder sorprendente. Esta interpretación de la esencia de la técnica se sostiene siempre y cuando, previamente, se acepte que la historia siempre es la historia del ser, como indicamos anteriormente. Historia de la que por supuesto el hombre participa pero en la que no está solo. El carácter instrumental de la técnica no es negado por nadie; lo que se pone en duda es que sean esas las cualidades que puedan dar cuenta acabada de su esencia.

El filósofo chileno Jorge Acevedo aproxima con acierto, creo, ese algo no humano a unas palabras de Ortega, pronunciadas en 1932 en ocasión de un Discurso conmemorativo de los cuatrocientos años de la Universidad de Granada Dice Ortega: “yo sospecho que (...) el hombre descubrirá otra vez, por fin, que no está solo, que hay en torno a él poderes extraños y distintos con los que tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano pura y simplemente está”.³²

Tres elementos anti-ecológicos: Cálculo. Velocidad. Masividad

Mucho antes de que existieran movimientos y posiciones defensoras de la conservación del ambiente, o emergiera o que podríamos llamar una “conciencia ecologista”, ya Heidegger había visualizado con claridad meridiana tres de los más potentes agentes del deterioro global: el cálculo (*die Berechnung*), la velocidad (*die*

³⁰ Cfr. G. Figal, *Martin Heidegger, zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2003, p. 160. “Wenn Heidegger die Verfaßtheit der Gegenwart nicht unter dem Titel des Nihilismus, sondern eben in der Frage nach der Technik erörtert. Denn daß nun das Wesen der Technik als das Wesen der Gegenwart konzipiert wird, gibt ihm die Möglichkeit, gerade auch die mobil gemachte Welt in den Zusammenhang des geschichtlichen Zeit-Raumes zu stellen”.

³¹ Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*, parágrafo 46.

³² J. Acevedo Guerra, *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1999.

Schnelligkeit) y el surgir de lo masivo (*der Aufbruch des Massenhaften*). Cálculo, velocidad y masividad se retroalimentan y son lo que son en virtud de su copertenencia a la era de la técnica.

El predominio del cálculo se identifica con la determinación casi excluyente del ente como lo medible y calculable. Lo que no se ajusta a la medida y al cálculo cae inmediatamente fuera de la existencia. (Si existe, entonces es medible, solía decir Niels Bohr). Cuando el cálculo se torna única instancia garante del saber, la pregunta por la esencia de la verdad pasa a ser una interrogación ociosa, carente de sentido; lo que somos y lo que debemos ser se decide sin pregunta previa, se calcula.

El problema, en verdad, no es el cálculo, ya descubierto y empleado por los hombres de la antigüedad. No habría templos en pie desde hace milenios si no hubieran calculado con precisión las obras, pero no perseguían con él ninguna forma de explotación. Sin embargo, con el ansia modernizadora se ha transformado en la ley fundamental que rige el comportamiento humano. Lo grave y penoso es que, bajo su imperio, lo incalculable sólo puede tener un estatuto negativo. Lo incalculable no es más que aquello aún no vencido por el cálculo. No obstante, lo incalculable, a pesar de estar fuera del alcance de la representación, y por ello mismo, se manifiesta en las cosas señalando su ser oculto.³³

Para la conducta regida por el cálculo “todo reposo y retención aparece como inactividad” (...) “la propia seguridad del ya no-dejarse llamar; el endurecimiento con respecto a toda seña, la impotencia del esperar, sólo un calcular”.³⁴ La calculabilidad nos asegura el dominio del ente, que es en última instancia lo que se busca, de manera que nuestra precariedad e indigencia (*die Notlosigkeit als die höchste Not*) alcanza su máximo ocultamiento.³⁵

La velocidad es otro de los factores determinantes en el desequilibrio ecológico. “El no resistir en la tranquilidad del oculto crecer y de la espera”, o “la incesante intranquilidad del emprendimiento”, son rasgos que caracterizan a los hombres a partir de los tiempos modernos.

Se ha definido al ser humano como un animal de espera en contraposición a la urgencia inherente al animal no-humano. Sin embargo, el ritmo que el formidable desarrollo tecnológico le ha impreso a la vida cuestiona esta distinción. La velocidad se ha convertido en un valor necesario e indiscutido, que se impone en todos los órdenes de la vida, privados, comunitarios e incluso cósmicos, modifica la experiencia originaria del tiempo-espacio del “entre” tierra y cielo. Todo lo transforma y exprime para lograr su cometido de ir siempre por más, empezando por los procesos naturales propios de la Tierra y la irreverencia frente a los ritmos inscriptos en ella. Quizás, porque, como piensa M. Kundera nuestra época está

³³ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, ob.cit. p.108.

³⁴ *Ibidem*, p. 107.

³⁵ M. Heidegger, *Aportes...*, ob.cit, p. 112.

“deseante de olvido, harta de sí misma, dispuesta a apagar la temblorosa llamita de la memoria”.³⁶

La industrialización supuso un nuevo orden económico mundial que exige velocidad, aceleración. El cambio más drástico tuvo lugar después de la Segunda Guerra Mundial, en la década de los 50, con la denominada Gran Aceleración. Toda la actividad humana experimentó una aceleración en su crecimiento. La industrialización, además, acarreó un abandono masivo del campo, y con ello un alejamiento de la tierra. La ciudad era entonces el horizonte del progreso y la prosperidad económica. Nada en este proceso es inocuo. La industrialización y la Gran Aceleración dejan huella en el registro geológico. La naturaleza guarda registro de la actividad humana, como ocurre con la combustión de hidrocarburos, que crean unas micro esferas llamadas cenizas volantes que se liberan a la atmósfera y, con el tiempo, van depositándose en el fondo de lagos y mares. También queda registrada la progresiva acidificación de lagos y océanos bajo influencia humana. La velocidad nos conduce a pensar en la insostenibilidad del ritmo actual con el que se llevan a cabo la explotación de los recursos naturales.

No siempre fue la velocidad un valor. La técnica artesanal pre-moderna no está al servicio de la velocidad. Hoy es un imperativo insoslayable porque la técnica está obligada a renovarse día a día, a satisfacer las necesidades sin límite de un consumidor voraz de energía, alimentos y vestido y a inventar velozmente nuevos objetos y nuevas necesidades en una carrera sin fin. Y toda esta dinámica de pronta obsolescencia no puede detenerse, por el contrario, debe acelerarse para garantizar su eficacia y rendimiento económico en corto tiempo.

Pero no solamente la velocidad afecta seriamente la naturaleza. El mandato de la velocidad ha penetrado en el corazón de las relaciones interpersonales, laborales, comerciales, de entretenimiento, ha hecho estragos en el lenguaje, que de pronto debe adaptarse a formatos que exigen siempre mayor concisión y rapidez. “Los grandes sabios del pasado en este contexto, correrían el riesgo de apagar su sabiduría en medio del ruido dispersivo de la información.”³⁷

El surgimiento de la masividad o el proceso de establecimiento de las masas en las sociedades modernas, se produce cuando “ya rige el número y lo calculable”. Es decir, lo accesible a cada uno de igual manera. En lo masivo se da la más aguda y discreta enemistad para con lo insólito y singular. Para ajustarse a lo masivo, el lenguaje se convierte en información estadística, la cultura en industria, la tierra en recurso, el ser humano en material humano, desvinculado del “otro” como tal, de su angustia, temblor, alegría. “El ambiente natural y el ambiente humano se degradan juntos”.³⁸

³⁶ M. Kundera, *La Lentitud*, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 10.

³⁷ Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*, parágrafo 32.

³⁸ *Ibidem*, parágrafo 38.

Cálculo, velocidad y masividad arremeten contra lo que no se deja reducir a su lógica. El misterio, la espera y el ocultamiento no tienen cabida en el mundo actual. No se trata de que sólo y fundamentalmente el ser humano del presente ya no pueda concebir nada como oculto, “más decisivo se hace que el ocultarse como tal de ninguna manera encuentre aún admisión como poder determinante”.³⁹

En términos de la reflexión de Heidegger, estas tres formas de la imposición hablan del abandono del ser y señalan el comienzo de la época de la entera incuestionabilidad, es decir, la época de la ausencia de preguntas fundamentales.

La meditación sobre el oscurecimiento del mundo y la amenaza que se cierne hoy sobre la tierra no compromete sólo la continuidad de la vida, en tanto *nuda* vida, para decirlo con la expresión de Agamben. De modo inminente, lo que está en riesgo es “el habitar”, la capacidad más humana entre todas, “el sentirnos en casa”, el arraigo en el mundo. Y es que de la mano del progreso científico y tecnológico, “habitar” la Tierra se ha convertido en una actitud de aseguramiento calculante.

“Decidme si aún es posible vivir humana vida, / cuando toda frente se inclina bajo el yugo/ de una inquietud servil. Así, pues, desde hace mucho, /el dios pasa indiferente sobre nuestras cabezas.”⁴⁰

Habitar es salvar la Tierra

En la perspectiva de de los *Beiträge*, el habitar supone la experiencia de la unidad de la tierra, el mundo, los divinos y los mortales. Habitamos en el libre juego de las relaciones recíprocas entre estas cuatro dimensiones. “Habitar” (*wohnen*) significa “salvar” (*retten*). Los mortales habitan en la medida en que protegen y salvan la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos y en el ser capaces de la muerte como muerte. Estas son las acciones que pueden dar lugar a un habitar apacible en el “entre” cielo y tierra.

En ese habitar apacible predomina un “dejar ser”, que, aunque resulte paradójal, es el verdadero y más elevado obrar. Así lo enseña la sabiduría de la tradición taoísta y budista del pensamiento asiático.⁴¹ La “no acción” frente al “actuar”, concebido éste como el “producir un efecto” reivindica para sí una esencialidad del obrar que no reside en hacer emerger algo de un orden fáctico, sino, en el “llevar a cabo” o “conducir” algo a la plenitud de su esencia.⁴²

³⁹ M. Heidegger, *Aportes...*, ob.cit., p. 111.

⁴⁰ F. Hölderlin, “El amor”, *Poesía Completa*, edición bilingüe, Tomo 1, Barcelona, Libros Río Nuevo, Tomo I, p. 169.

⁴¹ M. Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Odós, 1994, p. 20. Sobre aspectos a tener en cuenta en la traducción del término *Gelassenheit* al castellano, al francés y al inglés, consultar la *Advertencia del traductor*.

⁴² M. Heidegger, (1976) *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main. Versión castellana, *Carta sobre el humanismo*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, 2000, Madrid, Alianza, p. 11.

En la época de la preeminencia exclusiva del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura de un “mercado divinizado”, el Ser si bien esencia, lo hace sin prevalecer y sólo es real el ente. “Sin embargo, aunque olvidado, hay el Ser.”⁴³ Habitar es cuidar de los Cuatro, porque la unidad de los Cuatro es la unidad del Ser. El hombre que esté a la altura de ese otro habitar, der *Zukunftiger*, el hombre futuro o advenidero, es aquel capaz de dejar atrás el ansia de poder de la civilización científico-tecnológica y, por ello, aquel que ha superado la figura del “último hombre”, en tanto animal tecnificado.⁴⁴

Si el hombre se deja alcanzar por el sentimiento de soledad, abandono e impotencia que hay dentro de sí mismo cuando decide pensarse más allá de todo *apriori*, entonces su relación con el ser y, en consecuencia, su relación con lo no humano, se le aparecerán a otra luz. “Estamos formados por las mismas energías, por los mismos elementos físico-químicos, dentro de la misma red de relaciones de todo con todo que actúa desde hace quince mil millones de años, desde que el universo, en medio de una inconmensurable inestabilidad (*Big-Bang*/explosión o expansión) surgió en la forma en la que hoy lo conocemos...”⁴⁵

La Serenidad como temple anímico ante la avanzada de la tecnocracia

El “encontrarse” en uno u otro temple anímico es algo constitutivo de la condición humana. Tristes, joviales o melancólicos, siempre, estamos situados en un horizonte afectivo. Pero los estados de ánimo son sensibles a ciertas prácticas o ejercicios espirituales, y aún físicos. Aquí nos importan los espirituales. Nuestra circunstancia histórica es de una gravedad inaudita y reclama un temple de ánimo acorde. Las escuelas de la antigüedad greco-romana, como los estoicos y los epicúreos, que consideraban a la filosofía como un modo de vida, pensaron a fondo el estado de renuncia, de desapego, frente a aquellas cosas que, o bien no están a nuestro alcance, o bien no dependen de nuestra voluntad. La palabra que representa este estado anímico es *Ataraxia*, y significa desapego e imperturbabilidad del ánimo.

El temple anímico que Heidegger denomina con la palabra: *Gelassenheit*, se traduce usualmente por “serenidad”. El traductor español Raúl Gabás opta, sin embargo, por “desasimiento”, para dar cuenta de los sentidos implícitos en el vocablo alemán. Serenidad o desasimiento respecto de las cosas significa en este marco, el poder decir sí y no simultáneamente a las cosas de la técnica. Sí al trato inevitable que exige el tiempo presente, no a su imposición acrítica, a su pretensión de poder incondicionado... Junto a este doble decir frente a ella, también es preciso la

⁴³ M. Heidegger, „La superación de la Metafísica”, en *Conferencias y Artículos*, traducción de Yves Zimmermann, Barcelona, Odós, 1994, p. 83

⁴⁴ M. Heidegger, *Aportes*, ob. cit., p. 225

⁴⁵ Leonardo Boff, *El cuidado esencial*,... ob.cit., p.59

apertura a su misterio, porque en ella esencia el ser. Debemos contar con su ambigüedad intrínseca.

Se trata, en otras palabras, de un viraje del pensamiento calculador, de no admitir su hegemonía. Pero, y esto forma parte del misterio que ella encierra, este viraje no sólo depende del ser humano aunque ciertamente el ser humano debe disponerse a él. El viraje es también el viraje del ser, y el *Dasein* debe estar preparado para corresponderle.

Gelassenheit contiene el verbo *lassen* (ceder, soltar, dejar). Son compuestos de este verbo: *gelassen*, *einlassen*, *zulassen* (dejar, dejar entrar y conceder o admitir, respectivamente). En español, “serenidad”, contiene en gran medida estos significados pero “desasimiento” o “desprendimiento” tienen la ventaja de poner de manifiesto la impronta eckhartiana que encierra la elección de esta palabra. Dijimos más arriba que el sentido último de la técnica, como el de la historia, se le oculta al hombre y no puede ser aprehendido, porque no es nada disponible, ni del orden de los entes, sino de aquello que hace que éstos sean.

Desasimiento para no ver todo como un stock inventariable, del cual inclusive el hombre es parte al transformarse en mero “recurso” sometido también a la posibilidad de “descarte”. Imposible que solamente la meditación pueda producir el cambio requerido. Pero esa imposibilidad no la disminuye frente al saber operativo de las ciencias; todo lo contrario, es la meditación filosófica la que puede estimular una disponibilidad para el *Ereignis*, es decir, para la torsión o convalecencia (*Verwindung*) del pensamiento metafísico, del cual la técnica es su más cabal representación.

Preguntas decisivas: ¿Pueden los mortales abandonar toda unilateralidad humana frente al ser? Por sus propias fuerzas no, responde Heidegger. No puede el hombre actual abandonar el destino de su esencia moderna ni puede tampoco quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero sí puede meditar. Meditar, en suma, acerca de si esta es la única posibilidad que se le abre a la existencia humana.⁴⁶

En síntesis, pensar la ecología desde la filosofía de Heidegger ayuda a comprender en clave ontológica el fenómeno de la devastación de la Tierra. El hombre viene llevando a cabo esa devastación en un proceso y de un modo que se le ocultan a sí mismo, más aún, que se le aparecen como su exacto reverso y no le permiten ver el peligro de la carrera sin fin de la “avidez de novedades” que caracteriza a la tecnología en el marco del sistema capitalista global. Tanto más peligroso y grave es el fenómeno, conforme más se le oculta.

Ciertamente, parte de la resolución de los problemas medioambientales pasa por el acatamiento a una serie de principios, pero el error está en considerar que este

⁴⁶ M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1997, p. 107.

cambio pueda ser operado sólo por la voluntad: “Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época”.⁴⁷ Esta frase tiene que ser entendida en el contexto de las meditaciones heideggerianas. Su sentido apunta más bien a mostrar, por un lado, el reduccionismo pueril de suponer que el destino de la Tierra dependa solamente del humano y, nuevamente, el error de creer que no está en juego ninguna otra dimensión.

El dispositivo técnico ha trascendido ya la esfera de la subjetividad y de algún modo ha tomado vida propia y autónoma, por lo cual es improbable que la voluntad sea suficiente para encauzarlo. Se trata de pensar a fondo el “estar en el mundo”, porque ese es el fundamento de las normas.

La ecología atañe a la existencia humana en un aspecto fundamental, tanto como la filosofía. En las Lecciones del semestre de invierno 1929-30, (*Freiburger Vorlesungen*), Heidegger expresa la esencia de la filosofía con una frase que toma de Novalis: La filosofía es propiamente nostalgia, un deseo de estar en todas partes como en casa. “*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein.*”⁴⁸

En casa sólo es posible estar en tanto haya una Casa Común, la Tierra. Según Heidegger, el “espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer”⁴⁹ es el responsable de que el ser humano se haya vuelto ajeno para el mundo y para su sí mismo más propio, ese espíritu es el que lo extravía y amenaza en su ser más íntimo. La época del imperialismo tecnológico, la época de la pérdida de arraigo en el mundo, la época en la que el mundo se convierte en in-mundo.⁵⁰

Ciertamente, la ecología, en tanto disciplina y praxis científica, debe confrontarse a diario con la mera facticidad, intentando por todos los medios a su alcance recuperar un estado de equilibrio, que parece estar ausente en casi todas las áreas de la vida, y también, claro está, en el campo de lo inerte. Pues vida y muerte no pueden disociarse.

En clave filosófica, la crisis ecológica actual nos remite, como dijimos, al “olvido del ser”, que, en el tema que nos ocupa, equivale también a ofuscación, encierro, ceguera y sordera frente a lo esencial. Esencial es la tierra y la naturaleza en su conjunto, porque albergan, sostienen y nutren todo lo que hay. “Des-cuidar lo esencial” es entonces otra de las formas de hablar del olvido del ser.

Por su parte, lo esencial se puede comprender como aquello que sin ser cosa alguna, hace, sin embargo, que las cosas sean lo que son, eso que es común y simple, pero al

⁴⁷ M. Heidegger, *Serenidad*, ob.cit., 1994, p.25

⁴⁸ Cfr. M. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, traducción de Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007, p. 28.

⁴⁹ La fenomenología de Edmund Husserl ha sido pionera en esta crítica profunda al objetivismo cientificista que niega el mundo de la vida.

⁵⁰ M. Heidegger, *Serenidad*, ob.cit., p. 21

mismo tiempo profundamente asombroso: hay algo, cuando podría no haberlo. El milagro de la vida en La Tierra, pues ésta presenta unas características sorprendentes. “Tiene una iluminación solar ni demasiado débil, como Marte, ni demasiado fuerte, como Venus y Mercurio. Es el único planeta que posee una gran cantidad de agua líquida. Su temperatura y ritmos de evolución son regulares y cuenta con suficiente estabilidad como para conservar el agua en estado líquido, lo que propicia condiciones excelentes para la aparición de seres complejos y vivos”⁵¹. Si estas condiciones excepcionales ya han dejado de producir asombro y veneración, será muy difícil llegar a una meditación integral sobre la ecología.

Como humanos estamos y habitamos un mundo. No se trata de un “simple estar”, como está la piedra en el camino, (dice Ortega y Gasset en su *Meditación sobre la técnica*), sino de un estar extático, abiertos al mundo, en un estar reflexivo, meditativo, poético, ... en el sentido del verbo griego *póiesis*, como un crear porque debemos hacernos a nosotros mismos, en esa tensión impostergable de llegar a ser quienes queremos ser, y siempre, claro está, se trata de un encuentro, de un ser- con, en compañía de Otro, de otros, de un nosotros... a construir, incesantemente.

“El bien supremo consiste en la integridad de la comunidad terrestre y cósmica... El ser humano vive éticamente cuando mantiene el equilibrio capaz de imponer límites a sus propios deseos. El no es únicamente un ser de deseos... también y fundamentalmente es un ser solidario y de comunión. Cuando refuerza estas dimensiones entra en sintonía con la dinámica universal, cumple su misión cósmica de celador (pastor), cantor y ángel de la guarda de todo lo creado. Entonces realiza su dimensión ética.”⁵²

Apertura al misterio

Lo esencial es invisible a los ojos...

Invisible, porque lo esencial, no viene a la presencia como una cosa más entre otras. Para poder captarlo, siempre, en cualquier ámbito, debemos arriesgarnos a ir más allá de lo inmediatamente dado, debemos abrir un espacio-tiempo propicio, donde pueda oscilar entre el ocultamiento y el desocultamiento. Lo esencial se retrae y queda velado a la mirada común, curiosa y ávida de novedades, mirada que, en lugar de aproximarnos al misterio, lo obtura y lo pasa por alto. De este modo se aparta lo que más nos incumbe... Sin embargo, así como el buzo puede llegar, venciendo la presión del agua hasta las profundidades marinas, así también el filósofo debe intentar bucear en el juego mismo del ser, pues solamente se puede participar activamente en él desde una disposición de ánimo sereno y desde una escucha atenta al latir de la vida.... Por esto es que no hay mediciones o pretensiones de contrastación, lo esencial se expresa, acontece, se dona en el mundo de la vida. Pero,

⁵¹ L. Boff, *El cuidado esencial...* ob.cit., p. 61

⁵² L. Boff, *Grito de la Tierra...* ob.cit, p. 175

como señalamos más arriba, con la cerrazón a la dimensión misteriosa del ser, pierde también su poder lo esencial, lo oculto a los ojos del cuerpo, o al menos, este ocultamiento cobra un carácter negativo.

No obstante, dice Heráclito⁵³ en el fragmento 123:

“A la Naturaleza le place ocultarse”.

Para la gran mayoría de los mortales lo esencial cae en el olvido. Pocos son los que parecen captarlo. Ocurre así con el *Logos*, que es lo común y sempiterno.

“Aunque esta razón (*Logos*) existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes de oírla como una vez que la han oído...” (Heráclito, Fragmento 1). Sin embargo, “... es necesario seguir a lo común, pero la mayoría vive como si tuvieran una inteligencia particular”. (Fragmento 2). No se comprende que “Una sola cosa es lo sabio: conocer la Inteligencia que guía todas las cosas a través de todas” (Fragmento 41). Porque en la multiplicidad está la unidad, Todo es Uno y Uno es Todo. “Cuando se escucha no a mí sino a la Razón, es sabio convenir en que todas las cosas son una” (Fragmento 50). Si se reflexiona sobre estos aforismos cargados de sabiduría, sería más sencillo captar las interrelaciones recíprocas que dinamizan la totalidad de lo existente. Pero, para eso, es preciso despertar del narcisismo y del idiotismo que no permiten ver más allá de lo particular: “Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular” (Fragmento 89). El mundo de los dormidos y el mundo de los despiertos; para los que duermen todo se nivela en apariencias autocomplacientes con la singularidad de la que surgen.

Lo común es la Tierra, es nuestra casa común y a ella y a su preservación está dirigida la Encíclica papal *Laudato Si*. La no preservación equivale a desequilibrio, y el desequilibrio tiene que ver con la enfermedad. Pues, la salud, ya desde Hipócrates, e incluso antes, es pensada como equilibrio de fuerzas y humores, y si alguna fuerza o humor se imponen y desnivelan el juego, allí se produce la enfermedad.

En tanto existentes que somos, cuidamos, miramos por... orientados al futuro... hacia adelante. Y es que el cuidado, esencial en la estructura humana, porque constituye su disposición fundamental, como vimos a través del mito de Higinio. Sin embargo, Precisamente porque el hombre originariamente es cuidado, puede también asumir el modo del des-cuido.

Por su parte, desde su planteo de una Ecología Integral, Francisco afirma que “el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza, es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás”⁵⁴. De aquí, la

⁵³ Los fragmentos citados de Heráclito son extraídos de *Los filósofos presocráticos*, con introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá, Madrid, Gredos, 1978, pp.380 y ss.

⁵⁴ Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*, parágrafo 70.

necesidad de apostar por otro estilo de vida, y difundir un nuevo paradigma que haga posible una 'cultura del cuidado.' El verdadero planteo ecológico es aquél que debe integrar la justicia, "escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres".⁵⁵ Así también lo expresa categóricamente Leonardo Boff en su libro *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*.

Los planteos tan abarcadores de *Laudato Si* se orientan a "...recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y de nuestros ideales, para contemplar al Creador que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada, sino descubierta, develada".⁵⁶

En esta perspectiva, obviamente, ya no se trata de interpretar al ser humano como amo y señor del universo, sino como su "administrador responsable". En términos de Heidegger, *mutatis mutandis*, como pastor y custodio del ser.

El problema quizás más crítico es que se ha perdido la medida. Me refiero a la medida que contiene y preserva el mundo humano y no humano, el cosmos... Una medida que no es mensurable y agotable desde los términos de la investigación y el cálculo científicos. Hablamos de la medida interior, de un ritmo propio, y de un tiempo regido por procesos que no son del orden de lo humano.

Nuevamente Heráclito: "El sol no traspasará sus límites, sino, las Erinias (divinidades vengadoras), asistentes de *Dike* (Justicia cósmica), lo descubrirán..." (Fragmento 94). Y es que la medida, es la excelencia en la cosmovisión griega. *To métron áriston*, la medida es lo mejor. Y no puede ser el humano el patrón de medida del Todo. Hay una medida cósmica que lo precede y que todo lo gobierna, y que vale incluso para el astro más poderoso.

Si esa medida cósmica es transgredida, forzada y violentada se altera inexorablemente todo ordenamiento interior, y el conjunto de todas las relaciones complejas e innumerables entre los elementos. A la falta de medida en griego se la llama *hybris*, que significa "desmesura". Los errores trágicos tienen mucho que ver con ella... a partir de la Modernidad *la hybris* que se ha apoderado de la especie humana no parece ser siquiera advertida en toda su magnitud. Sin embargo, "La desmesura (*hybris*) debe ser apagada más que un incendio".⁵⁷ Francisco habla precisamente de "La gran desmesura antropocéntrica..."⁵⁸

"Feliz, por lo tanto, quien halló/ un destino a su medida,/ donde murmure dulcemente,/ a lo largo de segura orilla,/ el recuerdo de sus peregrinajes/ y sus penas, y desde allí/ tender la mirada hacia el horizonte/ hacia los límites de la estadía/ que Dios le impuso con su nacimiento./ Entonces descansa, satisfecho/ de

⁵⁵ *Ibidem*, párrafo 49.

⁵⁶ *Ibidem*, párrafo 130.

⁵⁷ Heráclito, ob.cit. Fragmento 43.

⁵⁸ *Ibidem*, párrafo 116.

su modesta suerte, pues/ su sueño más divino llega y envuelve/ sin esfuerzo, con una sonrisa,/ al audaz entregado al reposo.”⁵⁹

Mientras los cambios que producía el hombre en la naturaleza no podían alterar irreversiblemente ciertos procesos naturales, la intervención humana no se presentaba como problema y tampoco se advertían peligros que tuvieran el carácter de lo irreversible. Esta situación ha cambiado y hemos llegado al borde del abismo. Sucesos acaecidos durante el siglo XX hicieron que el hombre comenzara a tomar conciencia de la vulnerabilidad de la naturaleza, advirtiéndole que su vigor no es permanente ni ilimitado. Sobre la necesidad de una ética ampliada a lo natural ha realizado un aporte valiosísimo el filósofo alemán Hans Jonas.⁶⁰

Desertización

En pleno optimismo del siglo diecinueve, Nietzsche profetizó con claridad la desertización, más aún, el peligro de su crecimiento, que experimentó de manera visceral, captándolo en toda su gravedad. Y por eso, su famosa sentencia: “El desierto está creciendo, desventurado aquel que cobije desiertos”. Una frase inquietante, cercana a la poesía del Haiku, brevísima y potente... Martin Heidegger retoma esta expresión en las lecciones que se conocen bajo el título *¿Qué significa pensar?*⁶¹ Y expresa que en ella Nietzsche escribió todo lo que sabía....

La desertización supone infertilidad e imposibilidad de todo crecimiento y renacer futuro. Hoy se hace evidente que posee ante todo causas antrópicas. Siendo esto así se impone la pregunta acerca de si está el hombre de la actualidad en condiciones de ejercer en forma responsable y piadosa el fabuloso poder que posee. Pareciera que no, pues no quiere someterse a sí mismo y despreciar lo despreciable de su manera de ser hasta ahora. En el párrafo 105 de *Laudato Si*, Francisco afirma que esto se debe a que dicho poder “no estuvo acompañado de un desarrollo en el ser humano de responsabilidad, valores, conciencia”. Antes que el *Logos*, está el sentimiento, afirma Leonardo Boff. Si no nos sentimos tierra, es muy difícil que logremos confraternizar con ella.

Pero, “¿Quién alteró primero/ los lazos de amor para convertirlos en yugos?/ Recién entonces, renegando de su derecho, / desafiaron el fuego del cielo;/ recién entonces, despreciando las sendas de los mortales, optaron por lo temerario, / pretendiendo igualarse a los dioses.”⁶²

La Tierra nos pide que meditemos. Meditar quiere decir algo más y otra cosa que hacer consciente algo. Cuando solo estamos en la conciencia es que no hemos

⁵⁹ F. Hölderlin, “El Rin”, *Poesía Completa*, edición bilingüe, Barcelona, Libros Río Nuevo, p.117.

⁶⁰ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Editorial Herder, 1995.

⁶¹ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás. Madrid, Trotta, 2010.

⁶² F. Hölderlin, “El Rin”, *Poesía Completa*, ob.cit., pp.115-117.

llegado a la meditación. La meditación es anterior, requiere que nos dejemos interpelar y conmover por lo esencial, abrir los oídos a su llamada. Claro está, que podemos pasar por alto esta llamada, incluso encerrarnos en el limbo de nuestra particularidad, pero en ese pasar por alto y en el encierro nos va la vida.

“Declina, bello sol; poca atención te prestan/ ¡Oh sagrado! ni te han reconocido, /porque sin esfuerzo y silenciosamente/ sobre todos ellos, tan ocupados, te levantas.”⁶³

“El hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza...”⁶⁴ La desmesura expande desiertos... Desventurado aquél que los albergue... La naturaleza responde con contundencia a la *hybris*. En esas respuestas pueden desaparecer especies y poblaciones enteras, incluso estar en peligro la humanidad toda, como ha ocurrido recientemente con la Pandemia del Covid 19. Como en otras epidemias (gripe aviar, gripe porcina, el mal de la vaca loca), nuevamente aquí, una especie animal está en juego, el animal, ese otro tan poco pensado, transformado cada vez más en mercancía. Hemos ‘olvidado’ que detrás de los negocios y la eficiencia está la vida y no sólo de las personas, está la naturaleza que padece el acoso incesante de la expoliación de recursos.

Una vez más, Heráclito: “Recordar al que ha olvidado dónde nos conduce el camino”. (Fragmento 71).

Si hoy nos interrogamos por categorías como las de Antropoceno, o tecnoceno o capitaloceno, y no sólo desde la comunidad científica, sino en la misma reflexión filosófica, es síntoma de que la posición del hombre en el cosmos, esto es, sobre la tierra y bajo el cielo y los divinos, se ha trastocado profundamente y tiene que ser replanteada.

Todos tenemos presente la obra de Edward Munch, El Grito. El artista narra esa escena en la que él es protagonista pues en ese paseo de pronto se ve sorprendido por un grito, terrible, y tiene que taparse los oídos para soportarlo.... El siente que el grito proviene de la naturaleza y es el que le inspira la célebre obra. El instante del grito y el pavor quedan allí, pero nos interpelan, nos invitan a la meditación... A que nos demoremos en lo más próximo, en lo que nos incumbe a todos, y a cada cual, aquí y ahora, en este momento y lugar del mundo. También Nietzsche escuchó ese grito, y él mismo gritó. Su Zaratustra es ese grito, afirma Heidegger. El clamor de la naturaleza fue tan fuerte y abrumador que lo privó de su razón definitivamente.... Se le presenta contundente ante sus ojos a través de presenciar los golpes que un cochero le propina a su caballo. Nietzsche abraza la cabeza del pobre animal en un gesto de compasión infinita... En ese instante, se sumerge en la locura...

⁶³ F. Hölderlin, “Declina, bello sol”, *Poesía Completa*, ob.cit, Tomo 1, p.171.

⁶⁴ Carta Encíclica *Laudato Si*, parágrafo 118.

“Cuando al nacer sean de blancas sienes”

Quizás el Antropoceno sea sólo el anuncio de esa generación de hombres que Hesíodo ya definió en su *Teogonía*, como aquellos que, al nacer, “sean de blancas sienes”.⁶⁵ Esta particularidad espeluznante, con la que describe el poeta en el mito de las edades una de las estirpes humanas, parece ser una anticipación estremecedora de lo que hoy, por ejemplo, generan los procesos de aceleración creciente, sobre los cuales nos expresamos en párrafos previos. Se trata de una figuración tremenda, en la que se aúnan nacimiento y vejez, lo que sólo puede pensarse desde una experiencia pavorosa del aplanamiento y la distorsión de la experiencia terrenal del espacio tiempo.

El mandato de cuidar de la tierra, como ya lo afirmamos desde el inicio de estas consideraciones, está contenido en todas las grandes religiones, de Oriente y de Occidente. Al hombre le es encomendado su propio ser, pero también le es encomendado el cuidado y la protección del ser en general. Así lo han experimentado también los pueblos originarios de América en sus rituales a la Pachamama o Madre Tierra. En Latinoamérica ha sido la “Teología de la Liberación” el movimiento que más decididamente se ha pronunciado sobre estos temas, en particular, Leonardo Boff, quien ha producido una prolífica obra sobre esta temática.

Abandonar el lugar de dueños y señores absolutos de la Tierra y del espacio cósmico, para concebirnos y abogar por la misión de “pastores” y cuidadores de la Casa común que nos cobija y ampara... Dicho en clave religiosa, se trata de vivir “la vocación de ser protectores de la obra de Dios”⁶⁶, lo cual supone la ‘gratitud y la gratuidad’ del ‘don’. En otros términos, disponerse y decidirse a salir del antropoceno. Para ello y, previamente, es preciso identificarlo, no negarlo. Pues se trata de poder discernir, finalmente, las acciones que se llevan a cabo sobre la naturaleza, las necesarias de las superfluas y perniciosas.

Respecto del nuevo rol que debe asumir la Iglesia para “liderar ese cambio, esa suerte de “conversión ecológica”, la nueva evangelización de la que habla Leonardo Boff, tiene que ver con la necesidad de “sentir” la crisis medioambiental, de “sentirnos” efectivamente tocados, afectados, involucrados en ella... y así recuperar la contemplación, la admiración y la gratitud ante la magnificencia de lo natural.

La dimensión de lo sagrado

Salir del Antropoceno, esto es, asumir que no estamos solos, que hay una dimensión no humana fundadora y donante de todo lo que es, y a ella le debemos consideración, veneración y respeto.

⁶⁵ Hesíodo, *Teogonía*, “El mito de las edades”, traducción Aurelio Pérez Jiménez, Buenos Aires, Planeta DeAgostini, 1995, pp. 130 y ss.

⁶⁶ Papa Francisco, Carta Encíclica *Laudato Si*, párrafo 217.

Afonso Murad se dedica desde hace décadas a reflexionar sobre la ecología, comparte estas consideraciones que venimos desarrollando y advierte sobre el peligro de la pérdida del sentido de lo sagrado. La cuestión de admitir o no la dimensión sagrada de la vida, es aquí crucial. Quizás “el único mal de nuestra época grave sea el de estar cerrada a la dimensión de lo salvo...”, se plantea Heidegger en *Carta sobre el humanismo*.

Evidentemente, la dimensión de lo sagrado no se alcanza partiendo de la voluntad. Hay un juego de donación y de sustracción del propio ser que nos excede, pero por parte del humano supone una gran decisión y fortaleza de ánimo para transitar tiempos en que ya no se distingue la inteligencia del espíritu y la razón, por su parte, se abroquela en su rol instrumental.

Las palabras de Leonardo Boff en este marco de cuestiones son contundentes: “Una dimensión *sine qua non* para inaugurar una nueva alianza con la Tierra consiste en la recuperación de la dimensión de lo sagrado. Sin lo sagrado, la afirmación de la dignidad de la Tierra y del límite que habrá que imponer a nuestro deseo de explotación de sus potencialidades se quedará en una retórica ineficaz. Lo sagrado constituye una experiencia fundante (...) siempre posee una referencia esencial al cosmos. Allí está su lugar de nacimiento. El universo se transforma en un sacramento, en un espacio y en un tiempo de manifestación de la energía que atraviesa todos los seres, en la oportunidad de la revelación del misterio que habita la totalidad de las cosas (...) Si en los últimos siglos hemos sido víctimas de un modelo de civilización que implicó sistemáticamente la agresión a la Tierra, que lo llevó a cerrar oídos a la musicalidad de los seres y a dar las espaldas a la grandiosidad del cielo estrellado, fue porque se perdió la experiencia de lo sagrado en el universo.”⁶⁷

Por todo lo expresado, se infiere que más que conocimiento teórico, o no sólo ni fundamentalmente, hace falta un giro existencial radical, que dé paso a la fundación de una nueva etapa en la relación entre el mundo humano y la naturaleza. Se trata de “dar ese salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo”.⁶⁸

Queda en pie la pregunta sobre las posibilidades de su efectiva realización... Mantenemos la esperanza.

⁶⁷ L. Boff, *Grito de la Tierra...*, ob.cit., pp. 149-150

⁶⁸ Carta Encíclica *Laudato Si*, parágrafo 210.

Reflexiones sobre la Encíclica *Laudato Si'*

La Ecología Integral frente a los desafíos climáticos y políticos de nuestro tiempo

Ricardo Pablo Pobierzym

1. Introducción

Llevo conmigo un recuerdo bastante claro en la fecha en la que salió publicada la Encíclica *Laudato Si'*. “El Papa sacó una encíclica ecológica”, comentó una persona conocida de mi entorno, cuyo nombre ahora no recuerdo. A los pocos días fui a una librería religiosa católica que queda en Barrio Norte y compré el texto.

Mi ansiedad por saber sobre qué trataba su contenido fue tan grande que lo leí en muy poco tiempo. Dejé pasar una semana y lo volví a leer, pero esta vez más relajado. Pasé algunos párrafos que copié de la encíclica escribiendo, a su vez, algunas anotaciones y comentarios. En pocos días, ya tenía mis comentarios y reflexiones a partir de mi propia interpretación de la encíclica.

En aquellos tiempos, me refiero a mediados del año 2015, yo colaboraba como invitado en el programa *Disenso*, que se emitía en TLV1. En dicho canal, cuyo contenido se bajaba a Youtube, participé en el programa junto a los filósofos Alberto Buela y Silvio Maresca. Por cierto, debo admitir que el director del canal, Juan Manuel Soaje Pinto, fue en aquellos tiempos muy generoso con nosotros en cuanto a la elección y la elaboración de los programas. En ese momento, se me ocurrió decirle al Profesor Alberto Buela que filmáramos un episodio hablando sobre la recientemente publicada encíclica.

Alberto aceptó y filmamos el programa inmediatamente. Por ese tiempo ya habían salido algunos comentarios de ciertos sectores liberales católicos argentinos (que al parecer leyeron *Laudato Si'* a la misma velocidad mental que la mía) esgrimiendo a mi entender algunas críticas demasiado precoces. El programa se grabó y tuvo una buena repercusión. Debido a que, desde hace largo tiempo escribo y me dedico a la investigación sobre la filosofía ambiental mi interés por la acogida de la audiencia de dicho programa produjo en mí una gran curiosidad y motivación⁶⁹.

⁶⁹ Hace unos pocos años una gran cantidad de programas de LTV1 fueron censurados y sacados de Internet. Desconozco la causa de la censura que me pareció muy injusta porque, al menos, los programas que habíamos grabado en *Disenso* tuvieron muy buenos elogios y repercusión. En lo que respecta a la emisión que hicimos con Alberto Buela acerca de *Laudato Si'* varios oyentes realizaron

Laudato Si' impactó en algunos sectores intelectuales, se escribieron textos y se impartieron algunas charlas, pero, luego de un tiempo, quedó relegada a cierto olvido. Al parecer, el malestar económico y social en la Argentina, sumado a los caldeados debates políticos, conllevó la atención de una gran audiencia que en su mayoría dejó de lado las graves problemáticas ecológicas. A esto último hay que sumarle que desde hace un tiempo comenzó a surgir un fenómeno políticamente, a mi criterio, retrógrado e inesperado: la aparición en escena de las nuevas derechas paleoliberales⁷⁰. Desde el enfoque de estos grupos el veredicto sobre *Laudato Si'* osciló entre la necedad y el desprecio y el Papa pasó a ser definido, entre otras calificaciones, como un personaje “peroncho” y “zurdo”.

Es la intención de este artículo intentar traer a la luz algunos de los temas planteados en *Laudato Si'*. Obviamente, no puedo abarcar todo lo dicho en ese texto, pero, al menos, trato de retomar cuestiones que me parecen que poseen una actualidad sumamente relevante. De este modo separé mi escrito en diversos ítems. Luego de esta Introducción (1), en el punto 2 esbozo un breve exordio sobre lo que plantea la Encíclica. En el mismo señalo el contexto ecológico global en el... surge este documento y como en este mismo se combinan diversas temáticas, tanto ambientales como políticas. En el punto 3 menciono los antecedentes de documentos papales que fueron preparando el camino hacia la temática ecológica y ambiental. En lo que refiere al punto 4 despliego una crítica al antropocentrismo y al engendro que dio origen: el paradigma tecnocrático que tiende a ejercer su inescrupuloso dominio colonizando cada vez los más vastos confines del entorno... los seres humanos. Como reacción a esta exacerbación y poderío tecnocráticos, encaro el capítulo cuarto de la encíclica cuyo contenido trata en torno a una Ecología Integral. Dicha ecología parte de la premisa de que todas las cosas en nuestra Tierra están conectadas y que por lo tanto no hay dos crisis separadas, la ambiental y la social, sino una sola que es la “compleja crisis socio-ambiental”. En el punto 5 abordo uno de los temas más polémicos en la actualidad: se trata del fenómeno del calentamiento global o cambio climático. Francisco lo plantea como un problema importante no solamente por sus connotaciones ambientales sino también por sus consecuencias económicas y políticas. Luego, en el punto 6, reparo en *Algunas líneas de orientación y acción*, capítulo en el cuál se explicita que “el movimiento ecológico mundial ha hecho un largo recorrido”. Y dicho camino, o recorrido, contiene acciones prácticas que se plasman en consecuencias sociales y políticas.

Creo que con este punto, y añadiendo la formal y necesaria conclusión, este escrito hubiera cerrado muy bien en cuanto a la filosofía y deontología claves que están implícitas en la encíclica. No obstante preferí abrir el panorama hacia aquellas

diversos comentarios en los cuales, ya estando a favor o en contra, destacaban la calidad del contenido.

⁷⁰ Agustín Laje expone bastante bien esta posición de la “nueva derecha” paleoliberal en su libro *La batalla cultural, Reflexiones críticas para una nueva derecha*, Hojas del Sur, Buenos Aires, 2022. especialmente en el capítulo 6 denominado *Izquierdas y derechas en la batalla cultural*, pp. 369-486.

posturas y autores que **no** compartían o bien la temática del cambio climático de origen antropogénico o, incluso, desde un punto de vista católico liberal mantienen su distancia tanto religiosa como epistemológica en referencia al pensamiento de Francisco situado en el contexto histórico de la mentalidad de los últimos Papas desde el Concilio Vaticano I. Es por ello que en el punto 7 planteo la posición de algunos negacionistas climáticos. En dicho ítem me fue indispensable citar brevemente al más representativo negacionista político. Donald Trump. Podría decir sin exagerar que Trump representa el “show del negacionismo” llevado al extremo hollywoodense, al mejor estilo de una comedia dramática de los años 50. Dicho esto, no pude dejar de lado a dos serios y preparados exponentes intelectuales que niegan el calentamiento global a partir de su concepción liberal: Francisco Capella y Albert Esplugas Boter. Los escritos de ambos autores son previos a la aparición de *Laudato Si'*, pero resultan útiles a los fines de entender la negación del cambio climático de origen antrópico. Finalmente, en el punto 8, decidí publicar una conversación con Gabriel Zanotti que representa para mí posiblemente al más lúcido pensador católico liberal. Con Gabriel nos conocemos hace décadas y hemos discutido largamente casi⁷¹ sin ponernos de acuerdo. En el proyecto de este artículo la entrevista con Zanotti no estaba planeada, pero al ir releendo y pensando ciertos temas me di cuenta que valía la pena incluirla. Porque, después de todo, ¿por qué sólo debemos incluir a aquellos que están de acuerdo con nosotros? Me parece en este caso que un modo de pensar que no está en algunos aspectos de acuerdo con el Papa también debe ser escuchado. Sobre todo, cuando “en una sociedad libre lo que sea verdadero o no se discute libremente”.

Dejo a libre criterio de los lectores los contenidos que he vertido en este artículo. No es mi deseo que coincidan plenamente con lo que expongo, me conformo con imaginar que algo de lo que comento de *Laudato Si'* pueda intelectual e existencialmente movilizarlos e inquietarlos a fines de lo que transmite este mensaje católico y cristiano.

2. Breve introducción a la problemática que plantea la Encíclica

En términos generales y ejerciendo una breve introducción a la Encíclica *Laudato Si'* observo que en la misma se conjuga tanto el compromiso por los pobres (tal vez habría que recalcar que se trata de personas en condición de miseria y vulnerabilidad extrema) como por el cuidado de la naturaleza, más específicamente de la biosfera, concebida como la Tierra o nuestra “casa común”. El modo en que se plantean las relaciones referidas a las cuestiones de la pobreza con el medioambiente nos llevan a la concientización de que estamos atravesando una

⁷¹ Aclaro el “casi” desde un punto de vista intelectual, pese a que existen también varios puntos en los que sí coincidimos y que, independientemente del plano de la filosofía, nos une una amistad y un respeto mutuo en común.

urgente “crisis socio-ambiental”. Es por ello que en la encíclica se combinan las respectivas temáticas:

1. La ética religiosa basada en la revelación bíblica.
2. La constatación científica. Es decir, los datos recogidos parten de las más relevantes contribuciones de diversas disciplinas de la ciencia (ecología, biología, geología, climatología, sociología, ciencias políticas, economía, etc.)
3. El realismo político que parte de las diversidades socio-culturales esparcidas en el mundo.
4. La sabiduría popular. Dato relevante ya que parte de una hermenéutica basada en el núcleo ético-mítico de las diversas comunidades y pueblos.
5. Cierta concepción utópica que conlleva hacia acciones concretas, la denuncia profética y un llamado a la esperanza.
6. Finalmente, el *peligro* que conlleva la actual crisis ecológica que al encontrarse simbióticamente entrelazada con las problemáticas socioculturales no puede ser prolijamente pensada sin recabar explícitamente en las respectivas responsabilidades políticas.

“No caben dudas de que estamos atravesando una crisis civilizatoria, cuyas manifestaciones se dan a diferentes escalas. El panorama internacional presenta desde dificultades propias de la falta de asimilación biológica de cambios culturales veloces, hasta el agotamiento de algunos procesos nacionales y de integración regional (donde sobresale la Unión Europea, desafiada por la apertura de procesos como el “Brexit”) y la hegemonía del capitalismo financiero, que genera exclusión y contribuye al recrudecimiento de conflictos geopolíticos, étnicos y religiosos que, con fenómenos como el unilateralismo de las potencias y el terrorismo fundamentalista, sumergen en la inestabilidad al sistema mundial. Si bien la atención de la opinión pública suele concentrarse en las escaladas de tensión entre Estados Unidos, Rusia, China y Corea del Norte (que a su vez arrastran áreas de influencia), no podemos perder la diseminación y diversidad de los enfrentamientos. En este sentido, en 2016 se desarrollaban en el mundo 1.746 conflictos ambientales de diferentes escalas, sea por el acceso de agua, de la tierra, etcétera.”⁷²

Todo este contexto obviamente impacta negativamente sobre las especies animales y vegetales, a su vez también sobre la vida de millones de personas en todo el mundo,

⁷² *Laudato Sí Lecturas desde América Latina. Desarrollo, exclusión social y ecología integral.*, Grupo Farrell, Ediciones CICCUS, Buenos Aires, 2017, p. 12.

“siendo la crisis de los refugiados el drama humanitario más grande desde la Segunda Guerra Mundial.”⁷³

Pero no solamente nuestros ecosistemas se encuentran amenazados. También lo están aquellos que toman conciencia de la devastación de los mismos e intentan tomar medidas prácticas en el asunto. Nos referimos a los ecologistas o ambientalistas de campo, que asumen prácticas concretas.

“Aquí destacamos el preocupante crecimiento de la violencia, sobresaliendo el incremento, en la última década, de los asesinatos de ambientalistas, lo que se vincula con las presiones sobre las comunidades locales (muchas de ellas indígenas) para explotar los recursos naturales y quedarse con la propiedad de las tierras.”⁷⁴

La globalizada realidad socio-ambiental es compleja. Posiblemente la mayor misión con la que nos toca confrontarnos en este acelerado siglo XXI consista en desenmarañar y realizar prácticas concretas con estos acuciantes problemas. Con todo, el mensaje no tiene que agotarse en una concepción netamente pesimista. Por ello *Laudato Si'* contiene “una reflexión dramática y gozosa a la vez”, que nos recuerda que “no todo está perdido”, pues el ser humano aún conserva su capacidad de apertura “al bien, a la verdad, a la belleza”, lo que posibilita generar vínculos fraternos y la búsqueda de la unidad.

“Sin embargo, no todo está perdido, porque los seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, también pueden sobreponerse, volver a optar por el bien y regenerarse, más allá de todos los condicionamientos mentales y sociales que le impongan. Son capaces de mirarse a sí mismos con honestidad, de sacar a la luz su propio hastío y de iniciar caminos nuevos hacia la verdadera libertad. No hay sistemas que anulen por completo la apertura al bien, a la verdad y a la belleza, ni la capacidad de reacción que Dios sigue alentando desde lo profundo de los corazones. A cada persona de este mundo le pido que no olvide esa dignidad suya que nadie tiene derecho a sacarle.”⁷⁵

3. Antecedentes de documentos papales sobre la temática ambiental

“Nada de este mundo nos resulta indiferente”. En las primeras páginas de la encíclica se muestra una genealogía de como a partir de los últimos Papas se han ido desplegando esenciales temáticas que conllevaron hasta el contenido explícito que aparece escrito en la mencionada encíclica de Francisco. En este sentido podemos

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 13. “Causaron gran conmoción los asesinatos de los líderes ecologistas Isidro Baldenegro, Juan Ontiveros Ramos (México) y Berta Cáseres (Honduras). En Brasil han muerto 448 ambientalistas en la última década. Fuente: Pérez, Silvina, “Ambiente mortal”, en *L Osservatore Romano*, 17/2/2017.

⁷⁵ *Carta Encíclica Laudato Si'*, del Santo Padre Francisco, sobre el cuidado de la Casa Común, Conferencia Episcopal Argentina, Oficina del Libro, Buenos Aires, 2015.

afirmar que ha habido una historia que comenzó con el “desarrollo integral” hasta arribar al “desarrollo sustentable”. De hecho, la cuestión del *desarrollo* ha sido crucial y se ha manifestado en diversos documentos y encíclicas puesto que se trataba (y se trata aún) de mostrar alternativas tanto teológicas como epistemológicas frente a la vigencia cultural y pedagógica del materialismo, del positivismo y del cientificismo tecnocrático todavía dominantes.

En *Laudato Si'* se afirma que ya hace cincuenta años cuando nuestro mundo vacilaba con el temor y angustia frente al desenlace de una crisis nuclear, “el santo Papa Juan XXIII escribió una encíclica en la cual no se conformaba con rechazar una guerra, sino que quiso transmitir una propuesta de paz. Dicha propuesta se plasmó en *Pacem in terris*. En dicha encíclica *no* se trataba solamente en conformarse en rechazar enfáticamente una factible guerra nuclear que hubiera devastado a una gran parte de la humanidad, sino que fundamentalmente se intentó transmitir una propuesta de paz.

Transcurridos ocho años después de *Pacem in terris*, el Papa Pablo VI se refiere por vez primera a las problemáticas ecológicas. Se reafirma que esta crisis se debe estrictamente “a la actividad descontrolada del ser humano”.

“Debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, (el ser humano) corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación”⁷⁶. En un mensaje a la FAO también se señaló sobre la posibilidad de una “catástrofe ecológica bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial”. En este discurso se acentúa “la urgencia y la necesidad de un cambio radical en el comportamiento de la humanidad”.

Lo que destaca a la *Populorum Progressio* (PP), afirma Eloy Mealla, es ante todo la cuestión social que incorpora la mirada de los pueblos periféricos. En esta encíclica se remarca tanto la preocupante cuestión social que empieza ya a adquirir dimensiones planetarias⁷⁷. De este modo la *Populorum Progressio* menciona y destaca la revisión del término “desarrollo”.

“El término “desarrollo” dentro del ámbito socioeconómico tuvo su amplísima difusión en la comunidad internacional a partir de la segunda guerra mundial, reemplazando en cierto modo el término similar de “progreso”. La visión que prevalecía sobre el desarrollo era de equiparlo al mero crecimiento económico. Una de la virtudes de la PP es salir al paso de ese reduccionismo y proponer una

⁷⁶ Carta ap. *Octogésima adveniens* (14 mayo 1971), 21: AAS 63 (1971), 416-417.

⁷⁷ “En efecto, Pablo VI contribuye a visibilizar los anhelos de estos pueblos y asume definitivamente para la doctrina social de la Iglesia el clamor que brota de la enorme asimetría que provoca el modo de concebir y orientar el desarrollo, cuyos resultados hacen que “los pueblos pobres permanezcan siempre pobres y los ricos se hacen cada vez más ricos” (PP 57), Eloy Mealla, *Del desarrollo integral al desarrollo sustentable*, p. 62

visión más compleja expresada en el término “desarrollo integral”.⁷⁸ Es en este sentido que la mencionada encíclica afirmaba Pablo VI:

“Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera.”⁷⁹

De este modo en la PP (1967) se alude ya a la necesidad de un desarrollo integral que posteriormente pasará a dar un paso más hasta arribar al desarrollo inclusivo. Dicho desarrollo se opone a los enfoques unilateralmente tecnocráticos, neomalthusianos y hasta eugenésicos que el Papa Francisco denomina como una mentalidad propicia que reduce a las personas y a sectores poblacionales en tanto desechables y/o descartables.

Otro autor que destacó Pablo VI fue Jacques Maritain el cual en el año 1936 había sugerido el concepto de un *humanismo integral*: “Este adjetivo integral será de ahí en más la marca distintiva de la concepción católica del desarrollo y que Francisco retoma para proponer una “ecología integral”. Maritain, con su declaración humanista, quiere superar el materialismo y al mismo tiempo el espiritualismo dualista, contribuyendo a aquello que el Concilio denominará la “consistencia” y bondad de las realidades temporales”.⁸⁰

El mensaje que propuso Pablo VI es retomado dos décadas más tarde por el Juan Pablo II. Si las ideas de Pablo VI se elaboraron en el contexto de la guerra fría, en un mundo bipolar en el que se confrontaba el capitalismo liberal⁸¹ y el socialismo soviético⁸². En cambio al pensamiento de Juan Pablo II lo situamos ya en “un mundo unipolar bajo la hegemonía estadounidense, que propició la diseminación del modelo liberal-capitalista como único modelo de desarrollo indiscutible y definitivamente triunfador.” Surgieron los tiempos del presunto “fin de la historia”⁸³. Hipótesis débil y tambaleante e históricamente refutada puesto que lejos de concluir la historia comenzaba una historia *diferente*. No solamente había caído

⁷⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁹ PP. 14.

⁸⁰ Eloy Mealla, *Ibid.*, p. 64.

⁸¹ Tomamos la noción de “capitalismo liberal” en un sentido amplio y para oponer el “mundo libre” del totalitarismo soviético. Los matices internos que constituyeron a este tipo de capitalismo (como en Alemania Occidental la distinción entre Democracia cristiana y Socialdemocracia, en el Reino Unido, los Laboristas” y los Conservadores” y en los Estados Unidos, los Demócratas y los Republicanos y así sucesivamente en diversos países del bloque Occidental) y sus respectivos debates por la disputa del poder exceden, por su complejidad, el espacio de nuestro escrito.

⁸² A aquellos que consideran que el “globalismo” o “progresismo” actual tiene alguna semejanza con el despotismo esencialmente antidemocrático de la Unión Soviética (y todas las naciones que estaban bajo su poderío) *carecen* de la más mínima idea sobre lo que consistió aquel régimen genocida y totalitario.

⁸³ Frase sostenida por Francis Fukuyama.

el Muro de Berlín sino que nuevas problemáticas⁸⁴ ambientales comenzaban a expandirse cada vez con mayor fuerza. En la época de la “globalización neoliberal” comienzan a escucharse las voces ecologistas que se tornarán cada vez más apocalípticas. Dicha preocupación tampoco fue ajena a Juan Pablo II.

“San Juan Pablo II se ocupó de este tema con un interés cada vez mayor. En su primera encíclica, advirtió que el ser humano parece “no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y de consumo”⁸⁵ Sucesivamente llamó a una *conversión* ecológica global⁸⁶. Pero al mismo tiempo hizo notar que se pone poco empeño para “salvaguardar las condiciones morales de una auténtica *ecología humana*.”⁸⁷

Por eso no todo queda en lo “ambiental”. Veremos que la Ecología Integral aún a la preocupación por la naturaleza con la búsqueda de equidad social. En un mundo cada vez más agitado y que parece transitar por un camino unívoco, Juan Pablo II también dio cuenta del ensanchamiento cada vez mayor de la brecha que se acrecentaba cada vez más entre países que transitan el subdesarrollo y aquellos que habitan en la opulencia.

Con la caída del Muro de Berlín (1989) se disuelve la confrontación que generó la Guerra Fría y, con la definitiva disolución de la Unión Soviética, da paso a lo que pasará denominarse como globalización neoliberal. La caída del bloque comunista se tomó en un principio como el auspicio de una buena nueva. Sin la amenaza de los sóviets, con las promesas del desarme de misiles nucleares, con la desaparición de las guerrillas subversivas, con el advenimiento de las democracias en América Latina... ¿no se bosquejaba en el horizonte mundial un futuro más prometedor?

Dicha ilusión se extinguió rápidamente. El pensamiento unívoco, que subsiste hasta el presente y que se plasma en el despliegue neoliberal⁸⁸ provocó indudablemente cambios políticos en la vida de los pueblos⁸⁹ y las personas incluyendo diversas crisis financieras como las del 2008.⁹⁰

⁸⁴ En rigor las cuestiones ambientalistas ya habían comenzado a tener eco en los años 50 con la vehemente demanda realizada por Rachel Carson sobre el uso del DDT y sus terribles efectos nocivos tanto para el ambiente como sobre los seres humanos.

⁸⁵ Carta enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), 15: AAS 71 (1979), 287.

⁸⁶ Cf *Catechesis* (17 enero 2001), 4: *L' Osservatore Romano*, ed. Semanal en lengua (19 enero 2001), p.12.

⁸⁷ *Carta Encíclica Laudato Si'*, p. 5.

⁸⁸ Al respecto puede consultarse el instructivo texto de David Harvey, *Breve historia del Neoliberalismo*, Perspectivas Antropológicas sobre el Estado, 2015.

⁸⁹ Que pasarán a oscilar entre un populismo de izquierda y una derecha neoliberal que ajusta económicamente a los más desfavorecidos.

⁹⁰ “Crisis inédita, aunque similar en parte a la de 1929, porque se desata en el propio centro del sistema”, *Laudato Si'*, *Lecturas desde América Latina*, p. 66. Esta última referencia no es menor y nos muestra la radical *insuficiencia* del modelo global y económicamente vigente. El gran problema no es la indefinida vigencia de este modelo sino que este mismo no parece mostrar ningún tipo de límite temporal y tampoco ninguna oposición viable y humana que lo suceda. O parafraseando a la Slavo Zizek: “El capitalismo está todo el tiempo en crisis, por eso precisamente parece casi indestructible.

Finalmente arribamos al papado de Benedicto XVI. Teólogo brillante e imbuido de la gracia de una humildad ejemplar, Benedicto en la carta *Caritas in Veritate* (Cin V) prosiguió el camino de sus predecesores. En la misma Benedicto afirma:

“A más de cuarenta años de la publicación de la encíclica *Populorum Progreso*, deseo rendir homenaje y honrar la memoria del gran Pontífice Pablo VI, retomando sus enseñanzas sobre el desarrollo humano integral y siguiendo la ruta que han trazado, para actualizarlas en nuestros días. Este proceso de actualización comenzó con la Encíclica *Sollicitudo rei sociales*, con la que el Siervo de Dios Juan Pablo II quiso conmemorar la publicación de la *Populorum Progressio* con ocasión de su vigésimo aniversario. Hasta entonces, una conmemoración similar fue dedicada solo a la *Rerum novarum* de la época contemporánea, que ilumina el camino de la humanidad en vías de la unificación (CinV 8).”⁹¹

A grandes rasgos puede decirse que la Cin V de Benedicto XVI pasó en cierto modo desapercibida. Dado un clima eclesial enrarecido el documento de este gran teólogo no logró mayor resonancia en la sociedad en general. No obstante cumplió una función de puente en transición continuando de esta manera el camino que precede a la aparición de la *Laudato Si'*.

“Mi predecesor Benedicto XVI renovó la invitación a “eliminar las causas estructurales de las disfunciones de la economía mundial y corregir los modelos de crecimiento que parecen incapaces de garantizar el respeto al medio ambiente”⁹². Unas líneas más adelante Francisco agrega:

“El Papa Benedicto nos propuso reconocer que el ambiente natural está lleno de heridas producidas por nuestro comportamiento irresponsable. También el ambiente tiene sus heridas. Pero todas ellas se deben en el fondo al mismo mal, es decir, a la idea de que no existen verdades indiscutibles que guíen nuestras vidas, por lo cual la libertad humana no tiene límites.”

“El derroche de la creación comienza donde no reconocemos ya ninguna instancia por encima de nosotros, sino que solo nos vemos a nosotros mismos.”⁹³

Precisamente en la actualidad parece que existimos en un derroche de creación porque no vislumbramos ya ninguna instancia ningún límite o instancia que nos trascienda. Parecería ser que estamos encerrados en nosotros mismos. Con una biosfera herida y una humanidad desdoblada entre la opulencia de unos pocos y la miseria que padecen muchos, la humanidad oscila en un ir y venir que no parece

La crisis no es su obstáculo es lo que empuja adelante hacia su continua revolución, su permanente y prolongada auto-reproducción.” *Zizek – El ser capitalista (subtitulado)* - Video disponible en Youtube.

⁹¹ Para una versión completa de la CinV se puede ver García Bossio (2011)

⁹² *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede* (8 de enero 2007): AAs99 (2007), 73.

⁹³ *Laudato Si'*, p. 7.

conllevar a ningún sitio. El futuro mismo parece que ha sido hipotecado en un presente continuo y sin perspectivas de cambio.

Por eso tal vez sea momento propicio de retornar a los grandes testimonios que ha dado el cristianismo: San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Escotto, etc. Todos ellos han realizado aportes imprescindibles para la humanidad occidental. Pero hay uno el cuál, dada las actuales circunstancias imperantes, aparece como el modelo, la fuente de sabiduría mística a la que hay que remitirse. El Papa refiere a él explícitamente:

“No quiero desarrollar esta encíclica sin acudir a un modelo bello que puede motivarnos. Tomé su nombre como guía y como inspiración en el momento de mi elección como Obispo de Roma. Creo que Francisco es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad.”

De lo antedicho se comprende perfectamente cuál es el espíritu que inspira y en cierto modo guía el contenido de esta Encíclica. En San Francisco de Asís converge tanto la preocupación por la naturaleza como la justicia social por los seres humanos sumidos en la pobreza. Él no tuvo ningún tipo de reparos de comunicarse con lobos, aves y otros animales, pero también supo compartir la vida con los pobres, con los inválidos y deseosos de justicia. De allí su compromiso con la sociedad y la paz interior.

Y en él se inspira nuestro Papa Francisco. Cada capítulo de *Laudato Si'* se halla de alguna manera vinculado con los demás. Por ello: “Es importante tener en cuenta que estos capítulos no son totalmente independientes, y como dice claramente Francisco: Estos temas no se cierran ni abandonan, sino que son constantemente replanteados y enriquecidos”. El mismo Francisco nos señala algunos de los ejes que atraviesan su Encíclica. Estos consisten en:

“La íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida”⁹⁴.

⁹⁴ *Laudato Si'*, p. 15.

4. La crítica al antropocentrismo y la búsqueda de una Ecología Integral

Comenzaremos este punto con una cita que, a primera vista, podría parecer inusual, descontextualizada y hasta contradictoria con lo mencionado en el capítulo tercero de la Encíclica⁹⁵. Nos referimos a la conocida frase de Michel Foucault que cita este autor en los comienzos de su texto *La palabras y las cosas*:

“Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”⁹⁶

La citada frase de este pensador francés se vincula esencialmente con lo que se ha denominado en llamar la “muerte del hombre”. Ahora bien, ¿implica dicho término un alegato o un imperativo que promueva el asesinato o el suicido en masa de la humanidad contemporánea? No, estamos muy lejos de ello. Por el contrario, la crítica de Foucault es una queja, una demanda ontológica hacia el reinado, que transcurrió en Europa, del sujeto cartesiano. Y dicho sujeto, que redujo esencialmente a los seres vivientes (no humanos) y a la naturaleza a la mera “res extensa”, es precisamente aquel que, por una cuestión de logicidad interna de su mismo devenir, terminó transfigurándose (o degradándose) en una figura esencialmente antropocéntrica.

En el capítulo tercero de *Laudato Sí* que se denomina *Crisis y consecuencias del antropocentrismo moderno* leemos la siguiente sentencia:

“El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano “ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos aún como refugio viviente: la ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ello suceda.”⁹⁷

Como veremos más adelante, este antropocentrismo, que puede indudablemente definirse como un antropocentrismo **fuerte**, y que está también esencialmente interrelacionado con el acelerado despliegue de la tecnocracia, está implícito en las posiciones que adoptan los negacionistas climáticos. Estos negacionistas suelen provenir desde las ideologías neoliberales, nacionalistas (extremas) o paleoliberales. Entre estos últimos podríamos mencionar, a modo de ejemplo, tanto a Trump como a Bolsonaro. Retomaremos esta temática en el punto 7 de este escrito.

⁹⁵ Denominado *Raíz humana de la crisis ecológica*, pp. 79-107.

⁹⁶ Michel Foucault, *Las palabras y Las cosas*, Editorial Siglo XXI, México, 1986, p. 9.

⁹⁷ *Laudato Sí*, p. 90.

Retornando al tema del antropocentrismo puede decirse que en el transcurso de la modernidad o, al menos a partir de los siglos XVII y XVIII la herencia cartesiana dejó una impronta ontológica bastante acentuada y el hombre occidental terminó ocupando el rol central en el contexto de la naturaleza. No hace falta aclarar que aquí no se está cuestionando los indudables logros positivos de la ciencia y la técnica (la tecnociencia) ni tampoco del progreso que generaron a nivel global dichas disciplinas. Más bien lo que intentamos señalar, y en esto la encíclica es sumamente elocuente, es el “lado oscuro” de dicho proyecto moderno. Es así como el antropocentrismo devino, con el correr del tiempo, en un antropocentrismo **despótico**⁹⁸ poniendo al hombre en un centro que redujo a las demás criaturas a meros objetos (de uso y abuso). Lo mismo pasó con la ciencia y la técnica, el desarrollo de la tecnociencia pasó a transfigurarse en tecnocracia, es decir en un cientificismo y positivismo que adquirieron el estatuto de ídolos puesto que no solamente monopolizaron todas las formas de saber (excluyendo otras sabidurías sapienciales) sino que terminaron por devastar gran parte de la biosfera en la que estamos insertos y naturalmente dependemos junto al resto de los seres vivos.

Frente a dicho panorama, frente a una Tierra que comienza a mostrar la devastación proporcionada por el impacto antrópico (o, más bien, tecno-antrópico) surge la necesidad de un replanteo sobre el estilo de vida de gran parte de nuestra civilización y la urgente necesidad de preguntarse por el futuro de la Tierra, nuestra “casa en común”. Es aquí donde comienza a tomar relevancia la Ecología Integral⁹⁹
Escribe Francisco:

“Dado que todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una *ecología integral*, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales.”

Con su concepción de la Ecología Integral, Francisco nos señala que “todo está conectado”. Las especies vivientes conforman una densa trama o red¹⁰⁰ que nunca

⁹⁸ “Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por eso no debería llamar la atención que, junto a la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante sino sirve a los propios intereses inmediatos.”, *Laudato Si'*, p. 95.

⁹⁹ Según Alfonso Murad, entre los filósofos y teólogos que han escrito y desarrollado el término *Ecología Integral* podemos nombrar los siguientes: Ken Wilber, *Teoría integral en el espectro de la conciencia*, Enfoque interreligioso, 1970., Ana María Ribeiro – José Luis Carvalho: revista *Ecología Integral*, desde 1996., Michael Zimmerman: *Ecología integral paradigma para el análisis de problemas ambientales* (en este texto se combinan varios enfoques: arte, ciencias naturales, sociales, humanas y ética., Patricia Bartolomé, *Iglesias ortodoxas (1989), El cuidado de la Tierra.*- Eduardo Gudynas: *Por una ecología social latinoamericana (1980)*, Leonardo Boff, Felix Guattari, *De las tres ecologías (ambiental, social, mental) hasta la ecología integral*, Ivonne Gebara, *Ecología solo será integral si incluye una perspectiva de género y también Afro y Amerindios.*

¹⁰⁰ A una concepción en parte bastante similar, aunque desde una perspectiva no creyente arriba Timothy Morton cuando afirma: “EL Pensamiento ecológico imagina la interconectividad, lo que yo llamo “malla”. ¿Quién o qué está interconectado con qué o quién? Cada entidad de la malla tiene un

concluimos de reconocer y comprender. Es una gran pena, un drama de infinita tristeza lo que, no obstante esta maravilla de la creación divina, el hombre moderno, el proyecto tecnocrático ha logrado en las últimas décadas devastar¹⁰¹. No nos damos cuenta que “buena parte de nuestra información genética se comparte con muchos seres vivos”¹⁰²

Es por ello que la Ecología Integral nos da a entender que la temática de la ecología no se reduce a lo ambiental: “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza.”¹⁰³

A partir de lo mencionado es menester que consideremos a la actual crisis ecológica desde perspectiva abierta que relacione el cuidado de la naturaleza con la preocupación por las personas, las comunidades, que se encuentran en condiciones de miseria. Millones de personas las cuales padecen la posibilidad de tener una casa digna, energía eléctrica o, incluso, agua potable.

En esta Encíclica se reivindica los innegables derechos de los pueblos y de las diversas culturas:

“La desaparición de una cultura puede ser tanto más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal. La imposición de un estilo hegemónico de vida ligado a un modo de producción puede ser tan dañina como la alteración de los ecosistemas.” Y, en el próximo punto, añade:

En este sentido, es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales¹⁰⁴. Para ellos, la tierra **no** es un bien

aspecto extraño. Nada existe por sí mismo, luego nada es plenamente “sí mismo.” Timothy Morton, *El pensamiento ecológico*, Editorial Paidós, España, 2018, p. 33.

¹⁰¹ “La eliminación de las especies debido a la actividad humana: entre 1500 y 1850 el hombre occidental eliminó una especie cada diez años, entre 1850 y 1950 la eliminación ascendió a una especie por año, en 1990 fueron extinguidas diez especies por día y en el transcurso del 2000 una especie por hora. Como puede notarse, el proceso de destrucción masiva por parte del hombre viene acelerándose de modo intensivo: se supone que entre 1975 y el 2000 pudo haber desaparecido el 20% de las especies vivas. Por otra parte, para clasificar actualmente la cantidad de especies que hay en el mundo se necesitarían alrededor de 500 años. Lo más aterrador es que antes que termine el siglo, la actividad humana habrá extinguido la 2/3 partes de las plantas y animales que habitan la Tierra, esto significa, que existen millones de animales y plantas que pasarán por el mundo sin que el hombre se halla enterado.”, Esta información fue suministrada por el periódico argentino *Perfil* en 10/2/2006.

¹⁰² *Laudato Si'*, p. 108.

¹⁰³ *Laudato Si'*, p. 9.

¹⁰⁴ “El desinterés por deshabitarse de las meras relaciones de producción también radica en, una vez más, entablar un vínculo nuevo con los pueblos que se da en llamar *originarios*- ¡nada menos que cuatrocientos setenta millones de habitantes!- que, con mayor o menor violencia, supieron resistir a la fuerza del desarrollo.”, Bruno Latour, Nikolaj Schultz, *Manifiesto ecológico político, Cómo construir una clase ecológica consciente y orgullosa de sí misma*, Siglo XXI, editores, Argentina, 2023. Considero que queda claro que el “desarrollo” aquí mencionado hace referencia al proyecto tecnocrático-positivista e unidimensional que desdeñó (pensamiento explícito en el *Curso de Filosofía Positiva*, con

económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores”. No obstante, insiste Francisco, “en diversas partes del mundo son objeto de presiones para que abandonen sus tierras a fin de dejarlas libres para proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y de la cultura.”¹⁰⁵

En estos casos con la imposición de un proyecto tecnocrático que solamente busca su propio rendimiento sin importarle la diversidad y la riqueza cultural, estamos frente a lo que décadas atrás el pensador Martin Heidegger denominó como un proyecto **unívoco**. En este sentido escribe el pensador alemán: “El pensar por una sola vía que en las formas más diversas se va extendiendo cada vez más, es una de aquellas formas de dominio de la esencia de la técnica que no se sospechan y no llaman la atención, siendo, empero, necesarias a esta esencia que quiere la absoluta univocidad, y por ende la necesita.”¹⁰⁶

Ahora bien, dicho pensar unívoco, el pensar por una sola vía..., ¿acaso no se asemeja al proyecto unidimensional neoliberal y tecnocrático que incrementa cada vez más su propio rendimiento y provecho y devasta precisamente toda la diversidad natural y cultural que se le oponga para seguir de este modo propagándose de manera indefinida? Como afirma Byung-Chul Han: Lo que hoy llamamos crecimiento es en realidad una proliferación carcinomatosa y carente de objetivo fijo. Actualmente estamos asistiendo a un paroxismo de producción y de crecimiento que recuerda a un paroxismo de muerte.”¹⁰⁷

Las frases del filósofo coreano son lapidarias. Lo **terrible** del capitalismo neo-liberal actual es que no parece mostrar alternativas. Y esa es precisamente su despliegue basado en la pulsión de muerte. No obstante, ¿debemos rendirnos y deprimirnos¹⁰⁸ frente a este macabro panorama? La encíclica de Francisco nos insta a no bajar los brazos, a no resignarnos, a seguir luchando y confiando que aún es posible cambiar este caótico mundo en el que nos encontramos.

su “ley de los tres estados” de Augusto Comte) no solamente las diferencias culturales sino también muchas de sus prácticas y rituales (los ritos de los dioses, la práctica de la siembra y la cosecha, la caza y la pesca) que eran mucho más amigables en su relación con la naturaleza.

¹⁰⁵ *Laudato Si'*, p. 114.

¹⁰⁶ *Martin Heidegger, ¿Qué significa pensar?*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1970, p. 30.

¹⁰⁷ Buyng-Chun Han, *Capitalismo y Pulsión de muerte, Artículos y conversaciones*, Editorial Herder, 2022, p. 10.

¹⁰⁸ “Cada año se suicidan 34.000 personas, casi el doble de las que mueren asesinadas: aproximadamente una muerte cada quince minutos. En 2030, la depresión superará al cáncer, a los infartos, a la guerra y a las accidentes como principal causa de discapacidad y muerte”, según la Organización Mundial de la Salud.”; Timothy Morton, *Ecología Oscura, sobre la coexistencia futura*, Editorial Paidós, 2016, p. 110.

5. El Cambio Climático como el gran desafío de nuestro tiempo

El cambio climático o también denominado, más propiamente, calentamiento global es un tema que está instalado en las agendas ambientales. Se lo desee o no, se lo maximice o minimice, tanto para aquellos que lo afirmen como para los que lo nieguen, la cuestión del calentamiento global¹⁰⁹ y su disputa¹¹⁰ en torno al mismo ya resulta impostergable. “El siglo XXI será ecológico o no será”, había dicho un conocido escritor ya hace varias décadas. Podemos ahora decir, sin temor a equivocarnos, que este siglo no solamente está atravesado por temáticas ecologistas sino que las mismas han sido en gran parte monopolizadas por la cuestión del *climate change*.

Antes de meternos de lleno en este controversial tema tal como lo plantea la encíclica de Francisco, citaremos algunos destacados y prestigiosos autores de nuestro tiempo que dan sus versiones sobre el mismo. Pero es menester que seamos honestos: consideramos que el calentamiento global no solamente existe por causas antropogénicas sino, lo que resulta peor, si se sigue acelerando a este ritmo puede llegar a ser fatal para la humanidad. ¿Es una verdad dogmática y cerrada la nuestra? No, está basada en evidencias científicas. Qué dichas teorías deban ser falsables, como lo expreso Popper justamente para mantener su estatuto de ciencia. Es correcto. Pero antes que nada deben ser presentadas, conocidas y asumidas.

Para fundamentar este último punto, esta “hipótesis”, vamos basarnos en las citas de algunos textos de autores que tratan este complejo tema y su relación con la ecología.

“Si hacemos el balance, notamos que la clase ecológica en vías de formación nada tiene de marginal. Podemos retomar una frase célebre¹¹¹: “Un fantasma recorre Europa y el resto del mundo: el fantasma del ecologismo”. Solo le falta *definirse como la mayoría*. De alguna manera, ya es un nuevo tercer estado: una nada que aspira a ser el todo. Como al antiguo tercer estado, tan solo le falta el orgullo de estar segura de sí misma y de su porvenir, además de algunas circunstancias propicias y completamente

¹⁰⁹ Utilizaremos en este caso los términos “cambio climático” como “calentamiento global” como sinónimos.

¹¹⁰ Básica y resumidamente podemos decir que aquellos científicos (que son amplia mayoría) que afirman el cambio climático argumentan que este mismo es generado por actividades antrópicas, especialmente por aquellos productos basados en los combustibles fósiles. Por el contrario, los negacionistas suelen argumentar que si bien se está dando un cambio climático ello acontece por razones estrictamente “naturales” y externos, en principio, a las actividades humanas.

¹¹¹ Frase de Karl Marx retomada por Jacques Derrida: “Un espectro asedia Europa, el espectro del comunismo.”. No obstante Derrida resignifica esa frase desde su propio pensamiento de la deconstrucción y la sincroniza con la temática del acontecimiento y del don. Temáticas todas estas que intentan ser un intento de respuesta a la frase sobre el supuesto “fin de la historia” que afirmó Francis Fukuyama y que Derrida ironiza a la luz de las desigualdades sociales y económicas tan como este pensador francés las percibía a comienzos de este siglo. En este sentido el pensamiento de Derrida sigue siendo completamente vigente. Sobre la temática aludida puede consultarse el texto, Jacques Derrida, *Espectros de Marx, El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Biblioteca de Filosofía, Editorial Nacional, Madrid, 2002.

contingentes para llegar al poder... De momento, intenta darse aliento exclamando: ¡Somos el mundo, somos el futuro! Sin embargo, hay que reconocerlo: detrás de ella, todavía no hay grandes multitudes que se reconozcan en sus orgullosos eslóganes.”¹¹²

Dada la situación de la catástrofe ecológica, el cambio climático a causa de orígenes antropogénicos y la devastación de los ecosistemas con sus correspondientes extinciones masiva de especies, los ecologistas nos muestran que estos innegables y preocupantes hechos no solamente retratan la actual destrucción de la biosfera terrestre sino que precisamente esta última nos muestra el rotundo fracaso de la civilización occidental, al menos en la vinculación con la naturaleza que en el transcurso de los últimos tiempos ha sostenido el hombre occidental a partir del siglo XIX, principalmente con el comienzo de la Revolución Industrial.

“Retornar el proceso civilizatorio que los demás han abandonado”, como sostiene Bruno Latour, sería entonces intentar retomar las fuentes constitutivas (religiosas, científicas y culturales) que forjaron el desarrollo de la civilización occidental.

Siguiendo dicho hilo conductor, en el contexto de la misma temática, hay autoras que aseveran:

“No hay nada ni nadie que no haya estado expuesto de alguna manera a los efectos del cambio climático, aunque más no sea por una ola de calor persistente, insoportable, que no se disipa con la noche o con la llegada de la lluvia. Por eso, este el tema ineludible de nuestro siglo, aunque haya cosas que parezcan, a primera vista, mucho más urgentes.”¹¹³

Obviamente que la cuestión del cambio climático está vinculado con el “efecto invernadero”. En los últimos doscientos años, la tecnociencia se basó en tres fuentes de energía: el petróleo, el carbón y el gas. También, aunque en menor medida, en la electricidad que proviene de las plantas nucleares y la represas eléctricas. Si tenemos en consideración la matriz energética a nivel mundial podemos basarnos en los siguientes datos¹¹⁴: Petróleo (35,8%), Carbón (23,7%), Gas natural (20,1%), Hidráulica (2,3%), Otras (11,5%), Nuclear (6,6%).

La quema del petróleo, del carbón y del gas genera toneladas de CO₂ (dióxido de carbono). “Dado que hay una mayor cantidad de gases que absorben el calor y lo devuelven a la Tierra, la temperatura comienza a aumentar. Este es el proceso que se conoce como calentamiento global. Así, el efecto invernadero, que permite

¹¹² Bruno Latour, *Manifiesto ecológico político, Cómo construir una clase consciente y orgullosa de sí misma*, Siglo Veintiuno Editores, Argentina, 2023.

¹¹³ Marina Aizen, Pilar Assefh, Laura Rocha, *(Re) Calientes, Por qué la crisis climática es el problema más urgente de nuestro tiempo.*, Siglo Veinteuno Edditores, Argentina, 2022.

¹¹⁴ Esta información la hemos extraído del texto de Adriana Patricia Cabrera, *Calentamiento global, Las dos caras del efecto invernadero*, Editorial Longseller, Argentina, 2003.

retener el calor en la atmósfera y que resultó tan benéfico desde tiempos remotos, se vuelve en contra de la vida.”¹¹⁵

Si nos detenemos a examinar cuáles son los gases que se acumulan en nuestra atmósfera terrestre interviniendo en el fenómeno del calentamiento global hemos de citar principalmente los siguientes:

1. **Dióxido de carbono.** Su símbolo químico es CO₂. Se trata de un componente minoritario de la atmósfera, que proviene de la respiración animal y es utilizado por las plantas para realizar la fotosíntesis (a partir de la cual se producen los hidratos de carbono). Su presencia en la atmósfera en niveles normales, contribuye al efecto invernadero, ya que impide que vuelva al espacio una parte de la energía radiante que recibe la Tierra. Las dos fuentes de liberación de CO₂ en la atmósfera son la tala de bosques y la industria. En el nivel industrial, el CO₂, es el principal residuo de la combustión de carbón, el petróleo y el gas natural. Se estima que la combustión no vinculada a la producción eléctrica produce más de 20% de la emisión de gases de efecto invernadero. Si a esto se le suma otro 10% producido por centrales eléctricas que trabajan a partir del carbón, y 20% producto de la tala de bosques, puede observarse que sólo el dióxido de carbono representa más de 50% de los gases de efecto invernadero.
2. **Metano.** En condiciones normales de presión y temperatura, el metano es un gas incoloro, cuyo símbolo químico es CH₄. Comprimido a su estado líquido, es menos denso que el agua y apenas soluble en ella. Sin embargo, si es muy soluble en gasolina, éter y alcohol. El metano es el producto final de la descomposición anaeróbica (sin aire) de las plantas (hasta el 97%). En el año 1953, Harold C. Urey, ganador del Premio Nobel, demostró que una descarga eléctrica es capaz de convertir una mezcla de metano, agua, amoníaco e hidrógeno en un gran número de compuestos orgánicos, incluso **aminoácidos**, que son los principios a partir de los cuales se forman proteínas, verdadera ingenierías de la vida sobre la Tierra. Esto dio soporte a una de las teorías sobre el origen de la vida que sostiene que la atmósfera de nuestro planeta estaba formada por metano, agua, amoníaco e hidrógeno. La radiación del Sol y otras descargas energéticas sobre esa atmósfera “rompieron” las moléculas primitivas y dieron origen a otras estructuras más grandes y complejas, que derivaron finalmente en semillas de vida. En suma, el metano aporta el 18% de la acumulación de los gases del efecto invernadero.
3. **Clorofluorocarbonos.** Con el nombre genérico de CFC en la atmósfera se agrupan una serie de halocarburos, compuestos químicos de **halógenos** en combinación con el cloro, flúor y bromo. Se estima que el 80% de la presencia de los CFC en la atmósfera se debe a las actividades del hombre. La historia de estos compuestos se remonta a la década de 1930, cuando comenzaron a ser utilizados en la refrigeración en remplazo del amonio. Esto significó un gran salto de la tecnología, ya que el nuevo

¹¹⁵ *Calentamiento global...*, p. 27.

producto no era tóxico ni inflamable y era químicamente estable y muy liviano. Tan bueno fue el resultado obtenido a partir de esta combinación de elementos, que en 1950 se inició la producción de espuma plástica (poliuretano), en 1960 se popularizaron los aerosoles y a partir de 1970 su empleo fue masivo: solventes para limpieza, equipos de refrigeración, extintores de incendios, refinación petroquímica, fumigaciones agrícolas y muchos otros usos más.

Hacia 1974, dos investigadores de la Universidad de California, Mario Molina y Sherwood Rowland, se preguntaron a dónde iba a para el millón de toneladas de CFC que se producía anual y mundialmente. Concluyeron que, por efecto de los vientos, la presión y la temperatura, los CFC alcanzan la capa de ozono y, lenta e implacablemente, la destruyen. Inertes en tierra, los CFC reaccionan ante la presencia de los rayos ultravioletas y se convierten en cloro. Un largo proceso químico llamado “ciclo de cloro catalítico del ozono” retroalimenta la destrucción de la capa y empeora el efecto invernadero. Actualmente, y con el objetivo de reducir la misión de gases de efecto invernadero, los CFC se están reemplazando por HCFC. Con el agregado de una partícula de hidrógeno, estos HCFC se autodestruyen en la troposfera, sin alcanzar los estratos más altos.

4. **Ozono.** Es un constituyente natural del aire que respiramos. El ozono se encuentra en dos zonas de la atmósfera. En los estratos más elevados, forma una capa de 30 km de espesor, que actúa como protección frente a los rayos ultravioletas más peligrosos, los UV C, al tiempo que permite el paso de 90% de los rayos UV y 10% de los UV B, lo necesario para la vida.
5. **Óxido nitroso.** Es también conocido como “gas hilarante”, N₂O es incoloro, inflamable, no tóxico, más pesado que el aire y de olor dulzón. Fue preparado por primera vez por el físico y químico inglés Joseph Priestley en 1772; pero recién en 1799, otro físico inglés Humphry Davy, logró determinar su composición y propiedades. Es producido especialmente por las industrias químicas y de fertilizantes. En el campo de la medicina se emplea como analgésico, anestésico y en criocirujías. El óxido nitroso ocupa el último lugar de los gases de efecto invernadero, ya que representa 6% de la acumulación total. En la actualidad, se calcula que su concentración en la atmósfera es 8% mayor que en la etapa preindustrial.
6. **Vapor de agua.** La acción del vapor de agua como gas de efecto invernadero no está efectivamente comprobada. El vapor retiene el calor de la atmósfera y genera, incluso, una peligrosa **retroalimentación**: a mayor temperatura en el ambiente, mayor evaporización de agua, lo que da como resultado mayor capacidad para atrapar el calor. Así, el ciclo del agua, aparentemente inofensivo, también podría hacer aumentar la temperatura del planeta.

Estos gases y efectos de la actividad industrial generan obviamente novedosos cambios climáticos. Entre los mismos podemos mencionar¹¹⁶:

1. **Aumento de temperatura:** Analizando los registros desde 1860, los científicos detectaron que en ciento cuarenta años, la temperatura media del planeta ha ido en ascenso; grandes superficies heladas han retrocedido, y en algunos casos, directamente desaparecieron. Además se produjo un inevitable deterioro de la calidad del aire debido a las emanaciones provocadas por las actividades industriales. Desde 1979 hasta hoy, la temperatura se ha elevado unas décimas de grado cada década. Uno de los encargados de realizar el estudio, el californiano Frank Wents, del Remote Sensing System de Santa Rosa, sostuvo: Ahora que comprendemos la corrección de la declinación de la órbita, hay consenso aún más firme de que el calentamiento global es, de hecho, una realidad.” En 1990, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) decidió auspiciar un encuentro de más de doscientos climatólogos de todo el mundo. El objetivo de la reunión era evaluar si realmente las actividades del hombre eran responsables del evidente cambio climático. Para 1995, el PICC emitió un segundo informe en el que, entonces sí, reconocía la influencia humana en el calentamiento global. El documento, adoptado por ciento cincuenta y siete países, sostenía: “El balance de la evidencia sugiere una discernible influencia humana sobre el clima global (...). Existen nuevas y más sólidas evidencias de que la mayor parte del calentamiento global observado en los últimos cincuenta años es atribuible a actividades humanas”. Tales conclusiones fueron posibles gracias a nuevos estudios científicos que buscaron las huellas del hombre en el clima y compararon las temperaturas por región, por estación y en diferentes niveles de la atmósfera. Así se determinó que el calentamiento es global, pero sólo en los niveles más bajos de la atmósfera, al tiempo que los estratos superiores se van enfriando. Un calentamiento de origen natural, en cambio, propiciaría el ascenso de la temperatura de toda la atmósfera. Hacia 1995, cinco años después del primer encuentro de climatólogos, se dio por **oficializado** el problema del calentamiento global. Tanto en medios científicos como en el ámbito político y también en el nivel de los ciudadanos, es ampliamente reconocido. Se acepte o no el cambio provocado por el hombre (es decir, que tiene origen antropogénico), las pruebas están a la vista. Desde el comienzo de la era industrial hasta nuestros días, la concentración de CO₂ en la atmósfera creció 30% por encima de lo que la naturaleza es capaz de reciclar, al tiempo que el metano se duplicó y la presencia de óxido nitroso en el aire aumentó 15%.
2. **El dilema del agua.** Los océanos constituyen el mayor depósito de agua de la Tierra. La radiación del sol calienta el agua, la hace evaporar y se eleva en la atmósfera en forma de nubes compuestas de vapor de agua. Lo mismo sucede, en menor medida, con el agua que se encuentra en ríos, lagos y lagunas. También sobre estas regiones el cambio climático puede llegar a generar a un gran impacto negativo. Por ejemplo,

¹¹⁶ Seguimos básicamente el texto citado de Adriana Patricia Cabrera.

si tomamos en consideración las proyecciones realizadas por los especialistas del PICC, si se continúa emitiendo sin control los gases de efecto invernadero, su concentración en la atmósfera se duplicará dentro de noventa o cien años. Entonces el nivel del mar podría oscilar entre 14 y 94 centímetros sobre la cota actual, con terribles consecuencias. Un pequeño incremento en el nivel del mar podría inundar las tierras cenagosas costeras, ciudades y tierras de cultivo de baja altitud, dejaría muchas islas bajo el agua y contaminaría con agua salada las napas de agua dulce de tierra adentro. Todo esto podría generar cambios drásticos en diversas costas y ciudades linderas a las aguas. Si tenemos en consideración que a lo largo de todo el siglo XX el nivel del mar se elevó entre 10 y 25 cm, es absolutamente probable que los científicos estén en lo cierto. Entonces, millones de personas tendrán que migrar de las actuales zonas costeras a los nuevos puertos de los siglos venideros. Como observamos el panorama no es nada alentador.

3. **Cada vez menos hielo.** Los puntos más afectados por el aumento de la temperatura son los polos. Científicos británicos determinaron que en la Antártida la temperatura creció 2,3 C desde 1945. Como consecuencia, desaparecieron los bancos de hielo y provocaron la peligrosa presencia de grandes *icebergs* que suelen viajar a la deriva. En el Polo Sur al menos hay tierra. La Antártida, bajo una capa de hielo que alcanza los 3000 metros, es un continente de 14 millones de km. Se estima que allí se encuentran los mayores yacimientos de carbón, además de uranio, cobre y otros minerales. Del otro lado del planeta, al Polo Norte no le fue mejor. A lo largo del siglo pasado, la temperatura del Ártico se incrementó en 1,3C y los hielos se vieron obligados a retroceder a más velocidad que en los últimos cuatrocientos años. Pero el calentamiento global no sólo afectaría a los hielos de los polos, sino que, en regiones de montaña, conduciría a la reducción o desaparición de superficies significativas de nieve y de hielo. La alteración del volumen de las nevadas causaría una modificación directa de la renovación de la provisión de agua y el escurrimiento, que podría impactar sobre importantes sectores y actividades que se desarrollan cerca de las montañas, como el suministro de agua dulce, la industria y la generación de energía.
4. **Inundaciones y sequías.** Los especialistas del NOAA compararon las mediciones arrojadas por 5400 estaciones meteorológicas que supervisan más de la mitad de la superficie del planeta y llegaron a la conclusión de que si el aumento de la temperatura diurna en todo el siglo pasado fue 0,6 C, su par nocturna ha crecido 1,4 C. El aumento del vapor de agua en la atmósfera también hará que se produzcan más lluvias y, como consecuencia, más inundaciones. Paralelamente, en los terrenos áridos, el aumento de la temperatura acelera el proceso de evaporación del agua del suelo, por lo cual se acrecientan las sequías. Las sequías son una anomalía ambiental que depende de numerosos factores, como las nulas o escasas lluvias, la poca capacidad del suelo para retener la humedad y el escaso desarrollo de la vegetación. Pueden presentarse sin invitación previa en cualquier lugar, aunque son más habituales en aquellas zonas donde el régimen de lluvias es muy variable. Cualquiera

que sea la causa que provoque las sequías, la insuficiente cantidad de agua en una región, por un período prolongado, impide que los elementos bióticos locales satisfagan sus necesidades. Entonces, cuando además de sequía se produce la desaparición de la vegetación y el suelo es víctima de la erosión eólica, se habla de desertificación. En la actualidad hay más de 6000 millones de habitantes acosados por una doble amenaza: por un lado, el crecimiento de las aguas anega las ricas zonas costeras; por el otro, las sequías progresivas inutilizan vastas superficies agrícolas.

5. **Plantas, vegetales en peligro.** La vida se desarrolla en una capa terrestre que se conoce como biosfera. Dentro de esta capa, los vegetales cumplen una función fundamental a través del proceso de fotosíntesis. Este proceso implica una serie de reacciones químicas mediante las cuales las plantas son capaces de convertir el dióxido de carbono que toman de la atmósfera y el agua que absorben de la tierra en materia orgánica y oxígeno, utilizando la energía proveniente del sol. Por eso se dice que las plantas son el primer eslabón de la cadena alimentaria, los productores primarios que fabrican alimentos y oxígeno que son aprovechados por otras formas de vida: los animales herbívoros, que se alimentan de los vegetales; y los carnívoros, que se alimentan de los herbívoros. Además de servir como primera fuente de alimentos, los servicios que prestan los vegetales son innumerables: terapéuticos, ornamentales y energéticos, ya que los combustibles fósiles, como el petróleo, el gas y el carbón, no son otra cosa que material orgánico en descomposición. Alrededor del 80% del oxígeno producido por la fotosíntesis proviene de la acción de algas marinas, especialmente de las que viven en zonas costeras. Este proceso genera, además, compuestos conocidos como dimetilsulfitos, que una vez liberados en la atmósfera se convierten en sulfatos, aerosoles que sirven como núcleos de condensación del vapor de agua, que terminan convirtiéndose en nubes. Por lo tanto, cualquier cambio en la forma de vida de las algas marinas afecta directamente el clima del planeta. La biosfera está vinculada con el albedo de la Tierra, es decir, con la capacidad que tiene la superficie terrestre de reflejar las radiaciones que inciden en ella. A su vez, el albedo está en estrecha relación con el efecto invernadero natural. Cuando el albedo es bajo, significa que llega mucha luz del Sol a la Tierra, que es aprovechada por las plantas para realizar fotosíntesis. Por este proceso, absorben CO₂ de la atmósfera, con lo cual disminuye el efecto invernadero. Por eso los bosques y las selvas son considerados verdaderos reservorios de CO₂, y su tala implica una alta liberación de este gas de efecto invernadero a la atmósfera.
6. **Diversidad de plagas.** Además de millones de especies que sufrieron grandes variaciones en su comportamiento, los cambios climáticos generaron condiciones propicias para el desarrollo de otras perjudiciales para la salud humana. Por mínimas que parezcan, las modificaciones que sufre la atmósfera afectan al suelo, al agua y a todo el ecosistema en general, exponiéndolo a situaciones inimaginadas. Así como la presencia o la ausencia de determinados animales puede modificar la estructura económica de un país o de una región entera, también la proliferación de

insectos transmisores de enfermedades puede ser altamente perjudicial. Para ofrecer algunos breves ejemplos, podemos citar a Paul Epstein, especialista en salud tropical, director adjunto del centro de salud y entorno adscrito a la Facultad de Medicina de Harvard, explica con claridad a una revista científica: “las enfermedades transmitidas por los mosquitos se numeran entre las más insidiosas de cuantas van ligadas al calentamiento global. Los mosquitos ingieren los microorganismos patógenos al chupar la sangre de un animal o persona infectados. El patógeno se reproduce en el interior del insecto, y éste puede inocular dosis capaces de causar la enfermedad en su próxima víctima. El mosquito se encarga de transmitir la malaria o paludismo – el terrible *Anopheles*-, si la temperatura continúa en aumento, está dispuesto a seguir colonizando el planeta. Otro mosquito que espera con ansias el incremento de la temperatura es el *Aedes aegypti*, transmisor del dengue, inofensivo solamente donde la marca térmica se ubica por debajo de los 10C. Erradicado de muchos países latinoamericanos, el dengue ha vuelto y se ha instalado en zonas antes vedadas al mosquito debido al frío. En la actualidad, este peligroso insecto ha colonizado vastas regiones, y ahora puede transmitir el dengue a 2200 metros de altura en los Andes colombianos y a 1700 en Taxco, México. En la Argentina, el dengue había sido erradicado en la década de 1960, pero desde 1998 se registran casos en la provincia de Salta, y desde 2001, en la de Misiones, en el límite con Brasil y Paraguay. No hace falta hacer un gran ejercicio de memoria que en este verano y otoño del 2023 el dengue y la transmisión de la enfermedad que genera ha retornado a nuestro medio en plena Capital de Buenos Aires y alrededores. Finalmente, también la vinchuca, transmisor del Mal de Chagas-Mazza, está extendiendo su zona de influencia. Aunque prefiere las regiones secas, la suba de la temperatura le permite aventurarse más allá de sus límites establecidos y expandir una enfermedad que, prácticamente no tiene cura.

7. **El impacto sobre la biodiversidad.** La biodiversidad se define como la variabilidad de organismos vivos en cualquier fuente, ya sea que se encuentren en ecosistemas terrestres, acuáticos o aéreos. La biodiversidad puede utilizarse como sinónimo de la “vida sobre la tierra”. La cantidad de especies que pueblan la tierra es inmedible, se desconoce su cantidad. Y posiblemente no se conocerá con precisión nunca a la misma. Al día de hoy la descripción ronda alrededor de 1,7 millones de especies. No obstante, los científicos consideran que pueden llegar a existir aproximadamente 12,5 millones. La cantidad de especies suele medirse de acuerdo a zonas¹¹⁷ y regiones. Como veremos al final de nuestro artículo, la disminución drástica de especies proviene por el efecto antrópico. En este mismo incide el cambio climático.

¹¹⁷ “Las zonas con menores variaciones estacionales suelen tener más riqueza que aquellas con estaciones muy marcadas”, Adriana Patricia Cabrera, *Ibid.*, p. 61

6. Las consecuencias socio-políticas. Algunas líneas de orientación y acción

El capítulo quinto de la Encíclica se denomina *Algunas líneas de orientación y acción*. En *Diálogo sobre el medio ambiente en la política internacional*, Francisco asevera que “Desde mediados del siglo pasado, y superando muchas dificultades, se ha ido afirmando la tendencia a concebir el planeta como patria y la humanidad como pueblo que habita una casa.”¹¹⁸

Al respecto podemos evocar la “Hipótesis Gaia”¹¹⁹ propuesta a principios de los años 80 (del siglo XX) por James Lovelock. La propuesta de este autor fue retomada por otros importantes pensadores que la fueron reformulando y recreando dicha teoría a la luz de las necesidades de nuestros tiempos. Uno de los prestigiosos filósofos de nuestro tiempo que ha tomado algunas de las ideas de Lovelock ha sido precisamente Bruno Latour que en uno de sus textos cita estas frases del autor respecto a la “hipótesis Gaia”:

“Cuando hablo de Gaia como de un *superorganismo*, no pienso ni por un instante en una *diosa* o en algún *ser dotado de pensamiento*. Expreso mi intuición de que la Tierra se comporta como un *sistema autorregulado* y de que la ciencia adaptada a su estudio es la *fisiología*.”¹²⁰

A partir de lo antedicho se comprende que para Lovelock la concepción de Gaia no resulta concebible a partir de una interpretación holística, pero tampoco Gaia puede ser comparada con una máquina o con un mero mecanismo que se maneja por sí mismo. Por el contrario, según Latour: si en calidad de geofisiólogo, Lovelock lucha contra los geoquímicos, lucha también otro tanto contra los darwinianos, para quienes los organismos se contentan con “adaptarse a” su ambiente, sin tener en cuenta que los mismos ajustan de manera pareja el ambiente a ellos. Para Lovelock, sostiene Latour, cualquier organismo tomado como punto de partida de una reacción bioquímica no se desarrolla “en” su ambiente, sino que, digamos, *lo curva* en torno a sí para mejor poder autorrealizarse en su propia esencia. Así, cada organismo manipula intencionalmente todo lo que lo rodea “para su propio interés”: todo el problema consiste, desde luego, en definir ese interés.

“Lovelock, un inventor, no hay que olvidarlo, no hace otra cosa que extender esta capacidad de transformación a cada agente, por pequeño que sea. No son solamente los castores, los pájaros, las hormigas o las termitas los que curvan el ambiente a su alrededor para tornarlo más favorable, sino también los árboles, los hongos, las algas

¹¹⁸ *Laudato Si'*, p. 127.

¹¹⁹ Al margen del texto de Lovelock denominado *Gaia, Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, se puede consultar a modo introductorio sobre la hipótesis de este autor el capítulo *Todos nosotros somos hijos de Gaia* del libro de Guy Sorman, *Los verdaderos pensadores del siglo XX*, Editorial Atlántida, Buenos Aires, 1989.

¹²⁰ Bruno Latour, *Cara a cara con el planeta, Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Siglo XXI, Editores, Argentina, 2017, p. 114.

y los virus (...) la capacidad de los humanos para recomodar todo a su alrededor es una propiedad general de los seres vivos. Sobre esta Tierra *nadie es pasivo*¹²¹; las consecuencias *seleccionan*, por así decir, las causas que actuarían sobre ellas.”¹²²

De lo antedicho se comprenden varias cuestiones: 1. No existe una adaptación en sentido estricto (como los sostienen los neodarwinianos) del organismo al medio. 2. Por el contrario, *cada* organismo viviente (perro, árbol, paloma, pulga, araña, etc.) es un **agente**, un actuante, que curva o intenta transformar el ambiente en el que subsiste para su propio interés de supervivencia.

“En sentido estricto, para Lovelock y más claramente aún para Lynn Margulis¹²³, ya no existe un ambiente al que podamos adaptarnos. Puesto que todos los agentes vivientes siguen sus intenciones a rajatabla, modificando a sus vecinos tanto como sea posible, es imposible discernir cuál es el ambiente al cual el organismo se adapta y cuál es el punto donde comienza su acción.”

Si consideramos seriamente esta concepción de la naturaleza y la actividad *creadora* de los organismos vivientes, observamos que no solamente hemos de considerar a la Tierra como una patria, sino que esencialmente esa patria, esa biosfera poblada por millones de seres vivientes, es la que nos brinda “las condiciones de posibilidad” para nuestra existencia humana. De allí surge la capacidad de escuchar tanto la “llamada de la Tierra” como también nuestra irrestricta responsabilidad para su cuidado. Un cuidado que requiere ahora cada vez más atención a medida que el afán tecnocrático y antropocéntrico genera una devastación sin precedentes históricos de los ecosistemas y las especies.

Se comprende entonces que frente a las acciones devastadoras infringidas sobre el medio ambiente la responsabilidad humana hacia la salvación de la biosfera implica dos requerimientos: En primer lugar, la urgente toma de conciencia de los daños realizados, en segundo lugar la responsabilidad conjunta que la humanidad globalmente tiene que asumir.

“Para afrontar los problemas de fondo, que no pueden ser resueltos por acciones de países aislados, es indispensable un consenso mundial que lleve, por ejemplo, a programar una agricultura sostenible y diversificada, a desarrollar formas renovables y poco contaminantes de energía, a fomentar una mayor eficiencia energética, a promover una gestión más adecuada de los recursos forestales y marinos, a asegurar a todos el acceso de agua potable”¹²⁴.

¹²¹ El subrayado nos pertenece.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Que colaboró y proporcionó herramientas conceptuales junto con Lovelock sobre la concepción de Gaia.

¹²⁴ *Laudato Sí*, p. 24.

El *consenso mundial*, que remarca Francisco, implica por de pronto un *compromiso político* basado en la implementación de energías alternativas, renovables y menos agresivas con el medio ambiente.

“Sabemos que la tecnología basada en combustibles fósiles muy contaminantes – sobre todo el carbón, pero aun el petróleo y, en menor medida, el gas- necesita ser reemplazada progresivamente y sin demora. Mientras no haya un amplio desarrollo de energías renovables, que deberían estar ya en marcha, es legítimo optar por el menos malo o acudir a soluciones transitorias”¹²⁵

A la luz de lo expuesto sobre el cambio climático generado de manera antropogénica por el sostenido uso de combustibles fósiles (carbón, petróleo, gas), Francisco apela a que dichas fuentes de energía sean progresivamente reemplazadas sin mayores demoras. Mientras tanto es menester improvisar soluciones transitorias y optar por lo menos malo. Pero el cambio o tránsito de las energías fósiles a las alternativas se convierte prácticamente en un *imperativo ontológico* en nuestro tiempo.

“La política y la empresa reaccionan con lentitud, lejos de estar a la altura de los desafíos mundiales. En este sentido se puede decir que, mientras la humanidad del periodo postindustrial quizás sea recordada como una de las más irresponsables de la historia, es de esperar que la humanidad de comienzos de siglo XXI pueda ser recordada por haber asumido con generosidad sus graves responsabilidades.”¹²⁶

Aquí el juicio de Francisco me parece tajante. ¿Por qué, en efecto, la humanidad del periodo postindustrial podría ser recordada como una de las más irresponsables de la historia? Las respuestas son varias y remiten a diferentes hechos que puedo citar: las dos guerras mundiales (con millones de muertos militares y civiles), el totalitarismo nazi y el soviético (con el respectivo asesinato de víctimas inocentes), las respectivas explosiones atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki (sobre poblaciones civiles), pero también la devastación ecológica en pos de una caótica megaindustrialización a partir de la Gran Aceleración (que acontece en los años 50), con la conjunta competencia de misiles nucleares en plena guerra fría. Las guerrillas, los golpes militares, la brecha cada vez más grande entre ricos que viven en la opulencia y millones de seres humanos condenados a subsistir en la miseria. Todo esto acompañado de una inescrupulosa destrucción de los ecosistemas y las especies vivientes. Toda esta tosca devastación al compás de slogans que prometían sociedades sin clases, el progreso tecnocientífico, la supuesta felicidad que implicaba el consumismo, la dignificación de la vida humana en sus diversas etapas, etc. Tras la caída del muro de Berlín, dichas ilusiones lejos de cumplirse parecieron desmoronarse definitivamente. Por ello, tuvo razón Víctor Frankl cuando afirmó que

¹²⁵ *Laudto Si'*, p. 128.

¹²⁶ *Laudato Si'*, p. 165.

a la estatua de la libertad situada en la costa este le era necesario construir una estatua de la responsabilidad en la costa oeste.¹²⁷.

No obstante, Francisco no pierde la esperanza que en el siglo actual el estado de las cosas pueda ejercer un viraje necesario. Es consciente de la paulatina toma conciencia de diversos grupos ambientales. El largo recorrido realizado por “el movimiento ecológico mundial” está lentamente dando sus frutos que se inscriben en agendas públicas con propósitos políticos. Con todo, dicho esfuerzo aún resulta insuficiente...

“En el cuidado de la diversidad biológica y en lo relacionado con la desertificación, los avances han sido mucho menos significativos. En lo relacionado con el cambio climático, los avances son lamentablemente muy escasos. La reducción de gases de efecto invernadero requiere honestidad, valentía y responsabilidad, sobre todo en los países más poderosos y contaminantes. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el desarrollo sostenible denominada Río+20 (Río de Janeiro 2012) emitió una extensa e ineficaz declaración final. Las negociaciones internacionales no pueden avanzar significativamente por las posiciones de los países que privilegian sus intereses nacionales sobre el bien común global. Quienes sufrirán las consecuencias que nosotros intentamos disimular recordarán esta falta de conciencia y de responsabilidad:”¹²⁸

De lo antedicho queda claro que si las negociaciones sobre el cuidado y las importantes decisiones que hay que tomar sobre el medio ambiente no están prosperando en la medida de lo necesario y lo deseado (Francisco pone un importante énfasis sobre el **cambio climático**) ello se debe principalmente a cuestiones esencialmente políticas. Pese a las cumbres y experiencias positivas como Río+20, el Convenio de Basilea¹²⁹, la Convención de Viena¹³⁰ y el Protocolo de Montreal, “las negociaciones internacionales no pueden avanzar significativamente por las posiciones de los países que privilegian sus intereses nacionales sobre el bien común global. Quienes sufrirán las consecuencias que nosotros intentamos disimular recordarán esta falta de conciencia y responsabilidad.”¹³¹

Resulta sumamente interesante el párrafo en el cual Francisco enfatiza que se trata de la **misma** lógica la que impide tomar decisiones fundamentales sobre el calentamiento global al tiempo que opera negativamente en la erradicación de la

¹²⁷ Victor Frankl, *El hombre en busca de sentido*. Una muy interesante interpretación sobre este texto puede hallarse en: <https://lamenteesmaravillosa.com/viktor-frankl-y-el-sentido-de-responsabilidad/>

¹²⁸ *Laudato Si'*, p. 131.

¹²⁹ “Como experiencias positivas se pueden mencionar, por ejemplo, el Convenio de Basilea, sobre los desechos peligrosos, con un sistema de notificación, estándares y controles; también la Convención vinculante que regula el comercio internacional de especies amenazadas de fauna y flora silvestre, que incluye misiones de verificación del cumplimiento efectivo.”, *Ibid*, p.130.

¹³⁰ “Gracias a la Convención de Viena para la protección de la capa de ozono y su implementación del Protocolo de Montreal y sus enmiendas, el problema del adelgazamiento de esa capa parece haber entrado en una fase de solución.”, *Ibid*, p. 130

¹³¹ *Laudato Si'*, p. 131.

pobreza. Es por ello que nuevamente se apela a la necesidad de reducir tanto la contaminación y fomentar a su vez políticas de desarrollo para las regiones y países más pobres¹³².

Pese a su manifiesto optimismo en relación a la paulatina toma de conciencia de una Ecología Integral a nivel global, el Papa es sumamente consciente de la ardua tarea que implican los diversos problemas y encrucijadas políticas que se nos presentan para generar, en el decir de Latour, una “clase ecológica” que pueda hacerse cargo de la “cuestión de la habitabilidad”¹³³ Esto último no implica la adhesión hacia corrientes meramente ecologistas que enarbolan banderas verdes junto a grupos feministas (extremadamente radicales) de un lado y, del otro parecen desconocer a las millones de personas que padecen miseria¹³⁴. ¡Todo lo contrario! La clase ecológica a la reivindica Latour es la única que “aspira a retomar el **proceso de la civilización** que las demás clases abandonaron.”¹³⁵ Y en eso se basa precisamente la Ecología Integral que se encuentra frecuentemente en su proyecto político frente a complejos desafíos tanto políticos como económicos. Como hemos mencionado, la política no debe reducirse a la economía y tampoco al paradigma cientificista de la tecnocracia.

En este contexto siempre hay que recordar que “la protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costos y beneficios. El ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente. Una vez más, conviene evitar una concepción mágica del mercado, que tiende a pensar que los problemas se resuelven sólo con el crecimiento de los beneficios de las empresas o de los individuos.”¹³⁶

En este párrafo Francisco desarrolla una crítica a la concepción del mercado, que se autorregula, o regula por sí mismo, por considerarlo insuficiente para resolver los acuciantes problemas ecológicos y ambientales. La “mano invisible” resulta ontológicamente impotente no solo para saciar el hambre de los pobres sino

¹³² *Ibid*, p. 134.

¹³³ Bruno Latour, *Manifiesto Ecológico Político*, p. 41.

¹³⁴ Estas es una de las tantas críticas que ciertos sectores de “derecha” (en general paleoconservadores o conservadores nacionalistas) ejercen contra los grupos sociales que advierten sobre el peligro que implica el calentamiento global para el planeta. Consideramos que dicha crítica (“te preocupas y participas en marchas contra el cambio climático mientras no adviertes a la gente que padece hambre en la misma calle que ahora estás marchando”) resulta válida cuando el fenómeno ambiental se viraliza e inevitablemente se pone de moda en cierta “agenda popular” que parece obviar otras problemáticas de vital importancia. No obstante, si intentamos profundizar en la Ecología Integral o en la importancia de la tarea que se autoasigna la clase ecológica es porque consideramos que la biosfera está mostrando un *límite* que ya no puede sobrepasarse al mismo tiempo que la miseria socio-económica que padecen millones de personas no solamente nos señala un rasgo esencialmente inhumano que ha dejado de la lado la noción de caridad cristiana.

¹³⁵ Bruno Latour, *Ibid*, p. 41.

¹³⁶ *Laudato Si'*, p. 145.

tampoco conlleva a una sociedad cuyo proyecto global sería, siguiendo las nociones de Ortega y Gasset alcanzar lo más posible el genuino *bienestar* humano.¹³⁷

Ahora bien, dadas estas reflexiones podemos preguntarnos si Francisco con dichas críticas se refiere al liberalismo político o se refiere más bien al neoliberalismo globalmente imperante¹³⁸ La pregunta la dejamos provisoriamente abierta para retomarla en nuestra conclusión. Como fuere, las críticas que vierte el Papa son directas y tajantes:

“¿Es realista esperar que quien se obsesiona por el máximo beneficio se detenga a pensar en los efectos ambientales que dejará a las próximas generaciones? Dentro del esquema del rédito no hay lugar para pensar en los ritmos de la naturaleza, en sus tiempos de degradación y de regeneración, y en la complejidad de los ecosistemas, que pueden ser gravemente alterados por la intervención humana. Además, cuando se habla de biodiversidad, a lo sumo se piensa en ella como un depósito de recursos económicos que podría ser explotado pero no se considera seriamente el valor real de las cosas, su significado para las personas y las culturas, los intereses y las necesidades de los pobres.”¹³⁹

Con dichas lapidarias frases Francisco cuestiona esencialmente los sistemas políticos y sociales imperantes. La aceleración por la aceleración misma, la producción exacerbada y, ante todo, el consumismo alienante¹⁴⁰ no nos conducen a un futuro más promisorio. Todo lo contrario.

No obstante no todo está perdido. Por el contrario, en *Laudato Si'* no reniega ni del ideal del progreso ni de la creatividad humana. Trata de desarrollar *otro tipo de proyecto futuro* para la humanidad. Un progreso que no esté fundamentado ni en los resabios materialistas o positivistas harto conocidos por su lógica determinista y esencialmente in-humana. Por el contrario, “Se trata de abrir camino a oportunidades diferentes que no implican detener la creatividad humana y su sueño de progreso, sino orientar esa energía con cauces nuevos.”¹⁴¹

En la Encíclica se dan algunos ejemplos que podrían tomarse como una propuesta alternativa en concordancia con lo antedicho. De este modo se “podría generar

¹³⁷ “De donde se deduce que el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de estar bien.” (...) “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades.”, José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, El arquero, Revista de Occidente, Madrid, 1978, p. 30.

¹³⁸ Si bien los términos liberalismo y neoliberalismo se confunden muchas veces como si fueran la misma ideología hay que reparar, no obstante, que se trata de políticas con consecuencias económicas y sociales diferentes. Por cuestiones de espacio no podemos desarrollar esta temática. Al respecto puede consultarse el texto de Nigel Ashford-Stephen Davies (dir), *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*, Nueva visión, Buenos Aires, 1992.

¹³⁹ *Laudato Si'*, p. 146.

¹⁴⁰ “Sabemos que es insostenible el comportamiento de aquellos que consumen y destruyen más y más, mientras otros todavía no pueden vivir de acuerdo con su dignidad humana. Por eso ha llegado la hora de aceptar cierto decrecimiento en algunas partes del mundo aportando recursos para que se pueda crecer sanamente en otras partes.

¹⁴¹ *Laudato Si'*, p. 146.

formas inteligentes y rentables de reutilización y reciclado”, mejorando la eficiencia energética de las ciudades. También hay que tener en cuenta “la diversificación productiva” que da “amplísimas posibilidades a la inteligencia humana para crear e innovar, a la vez que protege el ambiente y crea más fuentes de trabajo”. Estas novedosas formas de **creatividad** harían florecer la nobleza del ser humano el cual, con audacia y responsabilidad, podría encontrar “formas de desarrollo sostenible y equitativo”. Dicho desarrollo en lugar de someter a la naturaleza reduciéndola (como lo ha hecho en gran parte el proyecto de la modernidad) a una “res extensa” (Descartes), alentaría a los hombres a mantener un vínculo más próximo y respetuoso con la Tierra y el cuidado de la biosfera.

Se trata entonces de alentar una educación en la responsabilidad ambiental dejando de lado la estrecha razón instrumental para dar cabida a una razón más amplia, más humilde y respetuosa con la creación divina. En esto consiste en gran parte el desafío de nuestro tiempo que *Laudato Si'* propone.

7. La posición de los negacionistas climáticos

Antes de abordar el complejo tema de la negación del cambio climático creemos que es necesario realizar algunas aclaraciones. Aquí se juegan dos cuestiones que consideramos fundamentales para desarrollar dicha temática. En primer lugar, consideramos que el cambio climático de origen antropogénico no puede ser desligado de otros efectos que ha producido el hombre sobre la biosfera. En este sentido el calentamiento global¹⁴² está esencialmente relacionado no solamente con las acciones que el hombre ha generado históricamente sobre el clima¹⁴³, sino también existe una vinculación del mismo con el denominado efecto invernadero, la lluvia ácida, la devastación de los ecosistemas, la polución en las grandes urbes y la extinción de las especies. Es la “misma lógica”, en el decir de Francisco, que ha conllevado a todas estas nefastas acciones del hombre sobre el planeta. O, para decirlo de otro modo, menos académico, se trata de *the dark side of de modernity* (El lado oscuro de la modernidad¹⁴⁴) como el principal causante de estos estragos¹⁴⁵

¹⁴² Si bien podrían distinguirse sutiles diferencias entre ambos términos, aquí utilizamos a los términos cambio climático y calentamiento global como sinónimos. Sin embargo hay que aclarar que autores como Timothy Morton prefieren usar la palabra “calentamiento global” en lugar de cambio climático por considerar a este último como una metonimia del primero. “El hecho de que ambos términos se presenten como opciones posibles en lugar de conformar una unidad es un síntoma de este fracaso ya que lo correcto en términos políticos sería decir “cambio climático” como resultado del “calentamiento global”, donde “cambio climático” es apenas una metonimia, una comprensión de una frase más amplia:”, Timothy Morton, *Hiperobjetos, Filosofía y Ecología después del fin del mundo*, Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2018, p. 26.

¹⁴³ Es menester reiterar que dichas acciones se aceleraron en forma constante desde la Revolución Industrial (en sus diversas etapas), pasando por la Gran Aceleración (década de los 50 del siglo pasado) hasta nuestro tiempo. Para ver una minuciosa relación del hombre con el clima recomendamos el texto de Peter Sloterdijk, *Esferas III*, Ediciones Siruela, Barcelona,

¹⁴⁴ Parafraseando el célebre álbum de Pink Floyd que marcó un antes y un después en la escena del “rock progresivo” denominado “El lado oscuro de la luna” (*The dark side of the Moon*).

¹⁴⁵ Algunos prefieren incluso situar dicho inicio con la invención de la máquina de vapor por el ingeniero James Watt en el año 1784. Así, al menos, lo establece Timothy Morton: “Fue en abril de

cuyo comienzo se remonta a La Revolución Industrial. En segundo lugar, una vez **asumido** científica y filosóficamente, el cambio climático este conlleva necesariamente consecuencias políticas de diversa índole. Por ello es menester ser sumamente cuidadoso cuando se intenta implementar las diversas acciones climáticas en los distintos contextos. Queda claro que los países con mayores emisiones de CO2 tienen mayor responsabilidad que aquellos que lo generan en forma mínima o aquellos mismos que se encuentran aún en un proceso de desarrollo socio-económico. Y lo que es peor, con el pretexto de generar innovaciones tecnológicas (usos alternativos de energía, autos eléctricos, etc.) no se debe justificar la intrusión de potencias extranjeras en países en situados en zonas de desarrollo (estamos pensando en América del Sur aunque esto bien puede ser aplicado a ciertas hábitats de Asia o África) con el pretexto de la indiscriminada utilización de sus recursos naturales. Aquí las políticas dirigistas y extremadamente nacionalistas resultan, desde un punto de vista, ético y ecológico esencialmente cuestionables.

Ahora bien, asumiendo estos casos podemos explayarnos con algunos ejemplos concretos sobre los negacionistas climáticos.

- 1. Negacionismo político:** Podría decirse sin exagerar que Donald Trump representa el “show del negacionismo” llevado al extremo hollywoodense, al mejor estilo de una comedia dramática de los años 50. Si bien el ex mandatario de los EE.UU no es el único¹⁴⁶ hombre que sustenta poder político y que **niega** rotundamente el cambio climático por causas antropogénicas, el 31 de mayo del 2017, la información que circuló en Twitter Ads y Privacidad, publicó que el acuerdo, realizado por cerca de 200 países en París en 2015, y que “tienen como objetivo limitar el calentamiento planetario en parte reduciendo el dióxido de carbono y otras emisiones frutadas de la combustión de energías fósiles”, fue negada por Donald Trump.

“La decisión del presidente podría tener un efecto dominó sobre la participación de otros países respecto a la limitación de contaminación por combustibles fósiles, lo que haría casi imposible y extremadamente costoso detener las catástrofes por el cambio climático. Esa es la conclusión de los investigadores y científicos que evalúan el impacto de la decisión de Trump sobre la salud del clima”¹⁴⁷

“La decisión de retirarse del acuerdo climático fue influenciada por una carta de 22 senadores republicanos estadounidenses, incluido el líder de la mayoría, Mitch McConnell, pidiendo una salida, informó Axios. Durante su campaña electoral, Trump criticó duramente el Acuerdo de París y cuestionó el cambio climático, un fenómeno de llegó a calificar de

1784, cuando James Watt patentó la máquina de vapor, un acto que inició el depósito de carbono en la corteza terrestre, es decir, el momento en que la humanidad se volvió una fuerza geofísica a escala planetaria”, Timothy Morton, *Op.Cit*, p. 25

¹⁴⁶ Al respecto puede consultarse la nota en INTERNET: <https://www.lainformacion.com/mundo/trump-bolsonaro-abascal-ola-negacionista-cambio-climatico/6523024/>

¹⁴⁷ <https://www.diariodecuyo.com.ar/mundo/Trump-saca-a-Estados-Unidos-del-acuerdo-climatico-de-Paris-20170531-0018.html>

“invento” de los chinos, y ya como presidente decidió iniciar un proceso para revisar si a EE.UU le conviene seguir formando parte del pacto.”¹⁴⁸

También el 18 de octubre del 2018, el diario *The New York Times*, sacó una nota con el título *Trump y los negacionistas del cambio climático*. Vertimos aquí algunos de los comentarios más destacados de esta nota. Entre los mismos extraemos los siguientes argumentos del negacionismo republicano de Trump.

1. El cambio climático es un engaño.
2. El cambio climático está ocurriendo, pero no es provocado por el hombre.
3. El cambio climático es provocado por el hombre, pero hacer algo al respecto podría destruir empleos y acabar con el crecimiento económico.

En la nota las críticas hacia estos argumentos no dejan de ser impiadosas. De este modo el autor de la misma Paul Krugman se explaya al respecto:

“Estas son las etapas de la negación climática. O tal vez sea incorrecto llamarlas etapas, pues los negacionistas en realidad nunca abandonan un argumento, sin importar qué tan plenamente haya sido refutado por la evidencia. Es mejor describirlas como ideas cucaracha: afirmaciones falsas que uno pensaría de las que ya se deshizo, pero que siguen regresando. De cualquier modo, el gobierno de Trump y sus aliados – a la defensiva por otro huracán mortífero aumentado por el cambio climático y un amenazante informe de las Naciones Unidas- han utilizado todos esos malos argumentos en los últimos días. Diría que fue un espectáculo estremecedor, pero es difícil estremecerse estos días. No obstante fue un recordatorio de que ahora nos gobierna gente que está dispuesta a poner en peligro la civilización en aras de la conveniencia política, sin mencionar las mayores ganancias para sus amigos del combustible fósil.” Y un poco más adelante, el autor de la nota, añade:

“Tras admitir a regañadientes que tal vez la temperatura en el planeta sí está aumentando, los negacionistas del clima aseguran que no están convencidos de que los gases de efecto invernadero son los responsables. “No sé si es ocasionado por el hombre”, dijo Trump. Aunque parece que se ha retractado de sus afirmaciones anteriores de que el cambio climático es un **engaño fraguado por los chinos**, todavía ve enormes conspiraciones de los científicos climáticos, quienes afirman “tener grandes intereses políticos.”¹⁴⁹

La pelea entre los ambientalistas y los negacionistas en Estados Unidos llegó a la COP26 afirma una nota en INFOBAE¹⁵⁰ sobre la cual, por razones de espacio, no vamos a explayarnos aquí. Solamente queremos mostrar como la disputa por el

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Fuente en INTERNET: <https://www.nytimes.com/es/2018/10/18/espanol/opinion/paul-krugman-cambio-climatico-trump.html>

¹⁵⁰ Fuente en INTERNET: <https://www.infobae.com/america/medio-ambiente/2021/11/09/la-pelea-entre-los-ambientalistas-y-negacionistas-de-estados-unidos-llego-a-la-cop26/>

cambio climático sigue aún en plena vigencia y parece estar lejos de cualquier acuerdo o consenso entre las diversas posiciones.

2. **Negacionismo intelectual:** En su artículo aparecido en INTERNET¹⁵¹ denominado *Calentamiento del planeta y cambio climático*, Francisco Capella afirma que “El ecologismo y la preocupación por el medio ambiente están de moda. Está muy extendida la opinión de que los seres humanos consumistas e irresponsables son un peligro para la naturaleza e incluso para sí mismos.”

Convengamos que el comienzo de este escrito no resulta demasiado agraciado. La preocupación por el medio ambiente **no** significa una moda, no implica estar “de moda” asumir la devastación miles de ecosistemas y la desaparición (por efecto antropogénico) de innumerables de especies vivientes. Y, obviamente, si el autor recordase algo de lo que sucedió en el siglo XX con los 6 millones de asesinados en los campos de concentración nazi y otros tantos en los gulags soviéticos de Stalin, entonces debería reconocer que los seres humanos efectivamente **podemos** ser un peligro para nosotros mismos. Pero sigamos con este artículo.

Capella acentúa “el dogma de fe, histérico y catastrofista acerca de los presuntos cambios climáticos que puede producir un supuesto calentamiento global provocado por el incremento antropogénico del efecto invernadero”. Según este autor, muchos “políticos y fanáticos activistas” que escapan o no les interesa el rigor intelectual presentan la cuestión del cambio climático como el “mayor problema que enfrenta la humanidad”. De este modo, la “estrategia demagógica típica es la propaganda alarmista de presuntas amenazas que fomentan el miedo de los ciudadanos, facilitan la aplicación de intervenciones estatales coactivas, y distraen los auténticos problemas.”

Si dejamos de lado la desacertada ironía y el torpe cinismo en las palabras de este autor, de lo antedicho arribamos a dos puntos claves sostenidos por este mismo: 1. La falsedad del hecho de que el cambio climático responda a causas antropogénicas, 2. El peligro de las intervenciones estatales en pos del apoyo a esta causa. Nos encontramos de este modo con ciertas falacias: la primera es la negación **a priori** que, de entrada, afirma Capella sobre el cambio climático, la segunda falacia consiste en suponer que necesariamente un Estado cuasi totalitario e intervencionista debería tomar las riendas del asunto. En este sentido nos surge la siguiente pregunta: Si asumimos el cambio climático...¿no puede darse una consensuada colaboración entre el libre mercado y un Estado moderado y consciente sobre dicha problemática? Dejamos este interrogante para nuestra conclusión para pasar en forma resumida a los puntos principales del pensamiento de este autor¹⁵²:

¹⁵¹ <https://www.clublibertaddigital.com/ilustracion-liberal/8/calentamiento-del-planeta-y-cambio-climatico-francisco-capella.html>

¹⁵² Citamos de modo literal algunos fragmentos esenciales citados por el autor.

1. La temperatura global no parece estar aumentando de forma apreciable como consecuencia de las emisiones de CO₂ que resultan de la utilización de combustibles fósiles como el petróleo, el carbón y el gas natural.
2. No hay evidencia firme de que vaya a ocurrir un calentamiento significativo como resultado de la actividad humana, y de todos modos las consecuencias de un calentamiento moderado serían básicamente positivas.
3. El racionamiento energético (asignación política de recursos) y los impuestos sobre la energía (confiscación y redistribución de riqueza) causarían graves perjuicios económicos y empobrecimiento generalizado, especialmente a los pobres y a los países menos desarrollados: menos uso de energía, menos transporte, menos actividad industrial, menos calefacción, menos aire acondicionado.
4. Los ciudadanos reciben indicaciones de que la evidencia científica es definitiva¹⁵³, indiscutible, cuando en realidad los expertos científicos muestran fuertes desacuerdos acerca de la evidencia, tanto teórico como observacional. El presunto consenso científico sobre el cambio científico es falso...
5. Los institutos científicos oficiales, descendientes de los subsidios recibidos en sus respectivos gobiernos, son curiosamente los que apoyan las tesis que interesan a los políticos¹⁵⁴.

¹⁵³ Pero acá se le puede discutir al autor si acaso existe alguna evidencia científica que sea definitiva. Ni aquellos que aceptan el cambio climático (de origen antropogénico), ni aquellos que lo niegan pueden decir que su evidencia sea definitiva. Y esto último se puede aseverar desde filósofos de la ciencia como Tomas Kuhn y Karl Popper realizando las siguientes preguntas: ¿acaso no se han dado cambios de paradigma a lo largo de la historia de la ciencia (como hace notar Kuhn, por ejemplo, con el paso del geocentrismo al heliocentrismo). ¿Acaso no todo conocimiento científico no debe ser falsable para que sea digno como tal, para que respete el criterio de “demarcación científica” como lo señaló Popper? El hecho que la teoría del “Big Bang” sea aceptada como una teoría científica verdadera no implica *necesariamente* que lo sea para siempre. Dicha teoría puede mantenerse por un lapso indefinido de tiempo o bien puede resultar desplazada dentro de unas pocas décadas. A priori consideramos que no puede decirse que haya evidencias científicas que sean eternamente perdurables. Afirmar esto extralimita los contextos mismos de la razón y de la propia ciencia. Lo que sí podemos afirmar es que poseyendo los datos que actualmente disponemos el cambio climático es generado antrópicamente y que para mitigarlos debemos actuar en consecuencia.

¹⁵⁴ Esta idea posee, a nuestro criterio, un viso de verdad. Solo que los subsidios pueden venir de ambas partes, tanto de los partidarios del cambio climático como de sus negadores. Dicho de otro modo, los “subsidios” pueden transformarse en una razón necesaria, pero nunca suficiente.

6. No está demostrada ninguna relación entre la influencia humana sobre el clima y los desastres meteorológicos como sequías, inundaciones, riadas, huracanes¹⁵⁵.
7. El mercado libre fomenta la eficiencia de los medios de transporte y plantas de energía, y la correcta asignación y defensa de derechos éticos de propiedad impide las agresiones contaminantes.
8. La historia del clima terrestre muestra muchos cambios climáticos naturales grandes y rápidos, reflejados en los hielos polares, en los núcleos de sedimentos oceánicos y en los anillos de los árboles. En los últimos 2 millones de años ha habido unas 17 Edades de Hielo.
9. El clima cambia constantemente y los seres humanos son capaces de adaptarse. Ahora hace más frío que hace 1000 años, durante los periodos templados de la Edad Media, cuando se podía cultivar vino en las Islas británicas y los vikingos colonizaron Groenlandia (la Tierra Verde). Entre 1450 y 1850 se produjo la Pequeña Edad de Hielo. Hubo un claro calentamiento de origen natural entre 1880 y 1940 (antes de que aumentaran notablemente las emisiones de CO₂). Aparte de un enfriamiento global entre 1940 y 1975, que llevó a temer un enfriamiento global catastrófico y una nueva edad de hielo, no ha habido un cambio apreciable en los últimos 50 años (salvo un ligero enfriamiento en los últimos veinte años) en contra de las predicciones de los modelos informáticos.

En la misma índole crítica y todavía más políticamente concreta encontramos el artículo *Aprendiendo a vivir con el calentamiento global y el catastrofismo ecologista*¹⁵⁶ de Albert Esplugas Boter. En este escrito Boter comienza afirmando que “este artículo acepta que el calentamiento global es real pero es escéptico con respecto a las dimensiones del problema (si definimos el cambio y el coste de adaptarnos como problema). Los ecologistas acusan a los escépticos de servir a espurios intereses económicos, ávidos por financiar sus estudios. Pero ellos también reciben fondos para sus investigaciones (el Estado que también tiene su agenda), y a menudo tienen incentivos ideológicos para exagerar la gravedad de la situación.”¹⁵⁷

De lo antedicho Boter no se distingue demasiado de lo pronunciado por su colega ideológico Francisco Capella salvo por el hecho, que no es menor, que reconoce que en ambas posturas, tanto la que está a favor del cambio climático como aquella que

¹⁵⁵ Este argumento fue fundamentado en el capítulo ... de nuestro escrito.

¹⁵⁶

<https://www.liberalismo.org/articulo/440/29/aprendiendo/vivir/calentamiento/global/catastrofismo/>

¹⁵⁷ *Ibid.*

lo niega (siempre hablando en términos de impactos antropogénicos), sus respectivos investigadores son financiados por fondos económicos que provienen de distintas instituciones. Este dato es cierto y no es menor porque obviamente detrás de la afirmación o negación del cambio climático hay **intereses** en juego. Y esto significa que el tema del cambio climático no puede estar desligado de juegos de poder político. Asumido esto último, el escrito del autor se divide en los siguientes capítulos:

1. El fenómeno del calentamiento global y sus consecuencias de acuerdo con los datos del organismo de la ONU que lo estudia.
2. La contrastación de predicciones apocalípticas de numerosos científicos y ecologistas con la realidad y otros estudios más rigurosos y discrepantes.
3. La exploración de incentivos económicos e ideológicos que tiene el movimiento ecologista para exagerar la gravedad del calentamiento, aludiendo a los correos filtrados de la Unidad de Investigación del Clima como ejemplo de sesgo.
4. La reflexión en torno al desafío de las externalidades globales de origen disperso y la dificultad de internalizarlas a través de una precisa definición de los derechos de propiedad.
5. El análisis sobre la adaptación al calentamiento global, mediante el crecimiento económico y el desarrollo tecnológico, como la mejor alternativa a nuestro alcance.
6. Las conclusiones.

Por razones de espacio no podemos desarrollar todos los puntos sobre los cuales Boter se explaya. Dicho desarrollo merecería un trabajo aparte cotejando con este mismo diversas interpretaciones. Por ende, nos detendremos en los puntos 4, 5 y la conclusión que escribe el autor.

En punto 4 denominado *Externalidades globales y derechos de propiedad*, Boter afirma que “el calentamiento global se considera una externalidad negativa (en el siguiente apartado veremos que es también una externalidad positiva, dependiendo de quién sea el afectado). Una actividad tiene externalidades negativas cuando perjudica a terceros que no participan en la transacción.” Boter pone como un ejemplo de la externalidad negativa a la polución. Como buen liberal el autor asevera que dichos problemas (como la contaminación, polución, destrucción del medio ambiente, etc.) se solventan cuando los **derechos de propiedad** resultan bien definidos. Si uno es dueño de una determinada propiedad cuando padece una externalidad (negativa) el dueño (o los dueños) puede exigir una reparación por los

daños padecidos y exigir la respectiva reparación de la misma. En este caso el causante se ve obligado a cumplir con la respectiva reparación del daño causado.

No acontece lo mismo cuando el daño causado se ejerce sobre un espacio público. Afirma Boter: “La mayoría de las externalidades negativas se producen en espacios de titularidad pública, donde los derechos no están bien asignados y los usuarios actúan con dejadez o sobreexplotan el medio. La solución vuelve a ser la correcta definición de los derechos de propiedad, en este caso la privatización del espacio público.”¹⁵⁸

Más jugosa se pone la cuestión cuando el autor menciona el fenómeno del calentamiento global. Y aquí surgen varios problemas. En primer lugar, “si no podemos aislar la causa e identificar al autor, no vamos a poder exigirle que internalice el coste de sus acciones. Medir la contribución de cada persona al cambio climático es una tarea imposible en la práctica. Las externalidades están dispersas entre miles de individuos y no hay modo de establecer un nexo causal entre el “agresor” particular y una “agresión” concreta.” Si hemos comprendido bien esta última aseveración parece que no es posible establecer no solo un causante concreto del calentamiento global sino que tampoco parece posible buscar un responsable. En otras palabras, el calentamiento global (de origen antropogénico) no podría ser considerado como una responsabilidad ética. Vemos que Boter mismo asume dicho argumento:

“Si el calentamiento global es producto, no de un solo individuo, sino de un colectivo, el fenómeno debe considerarse equivalente a un acto de la naturaleza, sin repercusiones legales.” ¿Pero qué significa aquí “un acto de naturaleza y la carencia de “repercusiones legales”? Boter parece desinteresarse completamente del colectivo **antropico** causante de dicho cambio climático.

Unas líneas más el autor afirma que “En primer lugar hay que demostrar que el calentamiento global se está produciendo y seguirá produciéndose.” Según el autor **no** se da un consenso científico respecto a la severidad del calentamiento y, agrega, “algunos autores disputan su origen antropogénico”. Llama la atención que el autor afirme que no haya un consenso con respecto al calentamiento global y, ante todo, que **algunos** autores (es decir, no todos) disputan su origen antropogénico. Lástima que Boter no da una cifra o un porcentaje sobre cuántos son estos autores que dudan del origen antropogénico del calentamiento global.

“En segundo lugar hay que identificar a los individuos (o grupos de individuos) responsables, así como a las víctimas”: Boter se pregunta: ¿Quién provoca el calentamiento global? ¿Todo aquel que produce dióxido de carbono? En este caso prácticamente **todos**¹⁵⁹ somos culpables. ¿Sólo aquellos que lo producen por encima

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ El subrayado nos pertenece.

de cierto nivel? Pero probablemente estos sean los que más bienes y servicios aportan a la sociedad, que además demanda y financia la producción de esa oferta (luego también es responsable por la generación de CO2 que la acompaña)”

Este último argumento merece ser reflexionado. En efecto, como hemos señalado, el CO2 es uno de los principales causantes del cambio climático. Lo que no se entiende de lo esgrimido por este autor es porqué **todos somos culpables** cuando es hartamente sabido que la causa del cambio climático proviene de los países más industrializados. Y de ningún modo resulta justificable el hecho de que aquellos que producen **por encima** de cierto nivel son los que más bienes y servicios aportan a la sociedad, ya que dicho aporte, según pronósticos de la mayoría de los climatólogos, bien puede llevar a gran parte de la biosfera a su propia destrucción. No se trata, no obstante, de no producir “bienes y servicios” sino de comenzar a generarlos a partir de otras fuentes de energía basadas en energías renovables.

“En tercer lugar, hay una cuestión previa que se está dando por resuelta: para que haya víctimas debe demostrarse que los efectos del calentamiento global son inequívocamente negativos”. Esta última pregunta no merece mayor reflexión porque ya ha sido respondida en el punto 5.

Vayamos al punto cinco en el cuál el autor vuelve insistentemente a preguntarse: “¿Por qué se presupone automáticamente que un cambio climático es perjudicial? ¿No hay ningún clima concebible que sea mejor? Un posible réplica es que los humanos hemos adaptado nuestras actividades a las condiciones actuales (las casas donde habitamos, los cultivos, etc.). El planeta no está optimizado para nosotros, nosotros hemos optimizado nuestras actividades para el planeta”

Pero precisamente la pregunta consiste: ¿hemos realmente optimizado nuestras actividades para el planeta? O, mejor planteado, ¿nuestro modelo de desarrollo a partir de la Revolución Industrial ha sido el más benigno para nuestra biósfera?

Finalmente, en sus conclusiones el autor explicita lo esencial de su pensamiento. Aquí Boter afirma: “Si sacrificamos cantidades ingentes de riqueza y tecnología para intentar reducir el calentamiento global, estaremos expuestos e indefensos ante cualquier otra amenaza futura, previsible o imprevisible, aparte de disfrutar de menos bienestar de oportunidades”. Pero, precisamente, no se trata de generar ningún tipo de sacrificio de la generación de riqueza y energía. Por el contrario, se trata de generar riqueza para producir energías alternativas ya no basadas únicamente en el uso de petróleo, carbón y gas que generan toneladas de dióxido de carbono.

Sobre el final de su artículo queremos resaltar unas líneas del autor que nos parecen que merecen ser reflexionadas:

“La alternativa más razonable en un mundo incierto es acumular capital y elevar nuestra productividad, pues cuanto más ricos seamos más fácil nos resultará

adaptarnos a un eventual cambio climático. Podremos permitirnos tecnologías más avanzadas y limpias, explotar energías que antes no eran rentables, construir diques por una fracción del coste actual o sufragar proyectos de conservación más ambiciosos. No olvidemos que el ecologismo y el cuidado del medioambiente son fenómenos propios de sociedades ricas. Apenas hay ecologistas en Nigeria o en la India, donde tienen otras prioridades, y no en vano las áreas más contaminadas del planeta corresponde a países en desarrollo. Conforme aumenta nuestra riqueza disponemos de más dinero para donar a esas causas o de más tiempo de ocio para contribuir como voluntario.”¹⁶⁰

Reflexionemos sobre lo dicho por el autor: la generación de riqueza hará posible una mejor adaptación al cambio climático. Aquí observamos que el problema no consiste tanto en negar el cambio climático sino en lograr una mayor producción de riqueza. Dicha producción, a su vez, nos permitirá construir tecnologías más avanzadas, tecnologías alternativas en comparación a las usadas actualmente. Dado que el “ecologismo”, es decir, la toma de conciencia sobre la devastación del medio ambiente, es un fenómeno que suele darse en los países más avanzados, la generación de riqueza posibilitaría (se trata, por cierto, de un verbo potencial y por lo tanto contingente) la ayuda hacia aquellos lugares del planeta que padecen devastaciones socio-ambientales. La propuesta es netamente liberal y me remite a cierta antropología sostenida por el filósofo Peter Sloterdijk. En efecto, este autor alemán asevera: “Por mi parte, tengo el proyecto bastante ambicioso de reformular la antropología filosófica de Plessner, de Gahler, de Freud, etc., en términos de antropología del lujo. Quisiera demostrar que la propia naturaleza del hombre no es ni la carencia, como lo dicen Gehlen y Lacan ni la “posicionalidad” excéntrica, como lo enseña Plessner, sino la abundancia.”¹⁶¹ Dicho en otras palabras, para Sloterdijk la naturaleza del ser humano es **generadora de abundancia**. En este sentido la posición de Sloterdijk se puede analogar con la de Boter ya que ambos confían tanto en la creación de riqueza como en la innovación técnica. Sloterdijk lo reafirma con contundencia: “La técnica no ha dicho todavía su última palabra. Si hoy se la considera la mayoría de las veces en términos de degradación medioambiental y bionegatividad, eso solo quiere decir que en algunos aspectos se encuentra aún en sus comienzos.”

De lo antedicho, tanto por Boter como por Sloterdijk, se deduce que ambos autores apuestan por un crecimiento basado en la creación de riqueza que permitirá generar tecnologías alternativas que sean más amigables en el vínculo del hombre con la naturaleza. ¿Contradicen estas posiciones con lo expuesto por Francisco en *Laudato Si'*? ¿Son trata acaso de dos paradigmas inconmensurables? ¿O bien existe alguna

¹⁶⁰ *Ibid*, pag. 42.

¹⁶¹ Alain Finkielkraut y Peter Sloterdijk, *Los latidos del mundo (Diálogo)*, Amorrortu/ editores, Argentina, 2008, p. 124.

pauta de consenso? Dejamos estos acuciantes temas para nuestra conclusión y pasamos a una conversación con un prestigioso filósofo católico-liberal.

8. Conversación con un filósofo católico liberal

Al poco tiempo de haber sido publicada la Encíclica *Laudato Si'*, el Dr Gabriel Zanotti¹⁶² que pertenece al *Instituto Acton* publicó la siguiente nota en la página de dicha Institución. Consideramos pertinente agregar dicha publicación porque Gabriel Zanotti no solamente es uno de los más destacados intelectuales católicos y liberales en nuestro país sino también porque tal vez él pueda darnos una opinión relevante sobre cómo la Encíclica ha tratado el tema de la Ecología Integral y la cuestión del “libre mercado”. A su vez, nos interesa saber también cuál es su juicio acerca de este documento papal transcurridos ya 8 años desde su aparición.

Presentamos primero el texto del autor:

Laudato: ¿Si o No? <https://institutoacton.org/2015/07/14/laudato-si-o-no/>

“La publicación de la encíclica *Laudato si* de Francisco ha producido un ruido que hace mucho no se veía en la opinión pública mundial. Él es especialista en hacer lío, así que podríamos dejar el lío como está porque él estaría conforme así.

Nuestros lectores, sin embargo, están acostumbrados a que nosotros arreglemos los líos, así que vamos una vez más a satisfacer la demanda subjetiva del mercado.

La *Laudato si* tiene tres aspectos: uno teológico, otro económico, otro científico.

El aspecto más importante, que es además el ámbito específico de las enseñanzas de la Iglesia, es el teológico. Allí hay un tema que ya quedado medio invisible o mejor dicho inaudible en medio de las voces agitadas, ya enojadas, ya laudatorias, de la *Laudato*.

Como todos sabemos, en el Génesis Dios le da al hombre la facultad de dominar la tierra. Pero ese “dominus” puede entenderse en dos sentidos: dominio como símbolo la dignidad de la naturaleza humana, creada a imagen y semejanza de Dios, sobre las cosas no humanas, o dominio como el ejercido por el dueño sobre su esclavo. Pues bien: lo que Francisco enseña es que la relación del hombre con la naturaleza debe ser del primer modo. De esta manera ubica al tema ecológico en una perspectiva judeo-cristiana donde hay panteísmo entre Dios y la naturaleza, donde la Tierra no es “madre” que sustituye al Padre creador. No: el ser humano no es hijo de la naturaleza, sino de Dios, y por su dignidad natural, superior, ontológicamente, a la naturaleza. Pero ambos (ser humano por un lado y tierra y demás seres vivos

¹⁶² Gabriel Zanotti es doctor en filosofía (UCA 1990), Profesor Full Time de UCEMA, Director Académico del Instituto Acton. Ha escrito varios textos sobre filosofía, epistemología y sobre liberalismo político.

por el otro) son hermanos en creación, y como tal su relación no debe ser la de Caín, sino la de Abel, armonía perdida, sin embargo, en el pecado original.

Dicho esto, Francisco recuerda algo que en términos filosóficos se puede decir así: la relación del hombre con la naturaleza no debe reducirse a la sola racionalidad instrumental, donde lo único importante es una relación entre fines, medios, resultados y eficacia. Ello no es malo en sí mismo, al contrario, es necesario muchas veces planificar y evaluar, pero en la relación de hermandad donde el yo se vincula con un tú, el otro no es un mero instrumento.

Ahora bien, la naturaleza no es estrictamente un tú, pero tampoco, en una perspectiva cristiana, una marca cosa que tiene una relación de esclavitud con un dueño arbitrario que sería el hombre. En santos tales como San Francisco y Fr. Martín de Porres y su enternecedora relación con toda la naturaleza creada, Dios nos ha dado un símbolo que no se reduce, como muchas veces se ha hecho, a un cuentito dulce para niños. En ellos se ve una sensibilidad hacia todos los seres vivos que todo cristiano debe tener: una relación de hermandad, que no implica sumisión del hombre a la naturaleza, pero tampoco un dominio arbitrario de esta última o sólo reducido a una planificación racionalista, hija del Iluminismo. Esa relación de hermandad es una relación de armonía, donde la naturaleza puede servir, sí, para las necesidades del hombre, pero no para la arbitrariedad, la destrucción o la crueldad. Esa sensibilidad hacia la naturaleza como una hermana en armonía es una sensibilidad cristiana que no es nueva, aunque Francisco la esté recordando en este momento, y sus implicaciones sociales no radican en un determinado sistema sino en cambiar hábitos, en cuanto a consumo y-o protección de la naturaleza que nos rodea.

Todo esto es, sencillamente, lo más importante de la encíclica. Luego están los temas económicos y científicos. Cuánto mercado o estado son necesarios para proteger el medio ambiente, o las hipótesis y diversos tests empíricos sobre el tema del calentamiento global, son temas totalmente opinables en los cuales cualquier católico puede opinar libremente, no porque sean temas arbitrarios, sino porque las ciencias sociales y naturales comprometidas en esos temas tienen un margen de contingencia que no compromete al Magisterio de la Iglesia o al Catolicismo en cuanto tal. Desde esta perspectiva, el Instituto Acton, haciendo ejercicio de la legítima libertad que todo fiel tiene en esos temas, ha insistido siempre en que el mercado libre tiene mucho que ofrecer para el cuidado del medio ambiente, sobre todo a través de la internalización de externalidades negativas y privatización de bienes públicos estatales, todo ello a través de una mayor definición de los derechos de propiedad. Lo interesante es que autores partidarios de la sociedad libre, como Hayek y Feyerabend, han criticado fuertemente, en el núcleo central de su obra, a esa misma racionalidad instrumental que siempre ha criticado la Escuela de Frankfurt. El racionalismo constructivista, criticado por Hayek, y la unión entre estado y ciencia, criticada por Feyerabend, han

llevado a una planificación racionalista que ha influido mucho en lo que Mises llama intervencionismo y que ahora se llama “crony capitalism”, ese contubernio entre estado y privados, estos últimos protegidos por los primeros, retrasando la aparición de nuevas alternativas de mercado en cuando a energías limpias, como energía solar.

Por lo tanto: ¿Laudato SI o NO? Pues en la perspectiva cristiana de la ecología, obviamente SI. En los temas opinables, si, no, ni, lo que (con estudio y prudencia) se pueda opinar. Pero con una importante coincidencia de fondo, más allá de los ruidos y líos que quiere el travieso Francisco.

9. Breve diálogo con Gabriel Zanotti acerca de *Laudato Si´*

RP: Estimado Gabriel. Hemos consensuado en tener este breve diálogo porque apenas salió publicada *Laudato Si´* sacaste una nota en la página del Instituto Acton en la cuál te referías precisamente al contenido de ese documento de Francisco. La pregunta que me gustaría hacerte en primer lugar es cuál es ahora tu impresión sobre la Encíclica teniendo en consideración que han transcurrido ya ocho años desde su publicación y las problemáticas ambientales (en el sentido amplio como lo considera Francisco) lejos de mejorar parecen empeorar.

GZ: Desde un punto de vista científico no estoy seguro que hayan empeorado. Y eso, en dos sentidos: en el sentido de la ciencia en conjetural, como dice Popper, y en ese sentido, tanto si la situación ha empeorado como no, son ambas conjeturas que como tales no tienen certeza. El segundo sentido es que yo no soy quién para juzgar en ese tema. Veo opiniones científicas muy diferentes y me quedo dudando. Lo que sí ha empeorado es que la ONU impone un paradigma dominante al respecto y no admite discusiones. Eso sí ha empeorado. Es coherente, sin embargo, con la tendencia general de la ONU: la planificación soviética de todo. De la educación, de la salud y del clima. Y ese tipo de planificación, como ha demostrado Mises en su libro “El Socialismo” produce el caos que quiere evitar.

RP: Sin embargo es un hecho fáctico que hay millones de especies que están desapareciendo, como también gran cantidad de ecosistemas que han sido devastados por consecuencia antrópica. Como también es un hecho que hubo 6 millones de desaparecidos a causa del genocidio que generó el nazismo y posiblemente otros tantos por parte de Stalin. No es mi intención, obviamente, de comparar estás muertes con las extinciones de las especies, pero en ambos casos estos hechos sucedieron. No entiendo cuál es el rol que juega Popper en estos casos y cuál sería la conjetura frente a estos hechos tan catastróficos.

GZ: No es mi intención negar lo verdadero. Nunca. Simplemente me permito señalar que en este caso hay visiones diferentes sobre lo que sea fáctico y me permito dudar. También agrego que no hay “facts” sin un horizonte de precomprensión (Gadamer), y eso no es relativismo sino conciencia de los horizontes, teniendo en cuenta que se

puede defender filosóficamente la verdad de un horizonte. Pero estas dos cuestiones (que haya duda sobre los facts y que no haya facts sin horizontes) no debe hacer olvidar la importancia de la tercera cuestión que quiero ahora señalar: claro que hay desastres ecológicos originados por el ser humano. ¿Pero cuál es la causa? Una economía intervenida que no produce incentivos para la internalización de externalidades y-o la privatización de bienes públicos. (Sé que esto puede ser muy nuevo para muchos lectores, pero les aseguro que hay cuantiosa bibliografía; por ahora remito a https://es.wikipedia.org/wiki/Ambientalismo_de_libre_mercado). Por ende, la solución es un libre mercado que permita soluciones ecológicas de mercado. En caso de que el mercado no funcionara, acepto plenamente el principio de subsidiariedad.

RP: ¿Consideras que las opiniones del Papa acerca del cambio climático fueron pertinentes al incluirlas en la Encíclica? Pregunto esto porque me consta que hay liberales (católicos) que no comparten el origen del cambio climático por causas humanas.

GZ: No, no ha sido pertinente. Los Papas no deberían pronunciarse en temas científicos. Incluso si se hace la aclaración de que esos temas no son de Magisterio ordinario. Porque si no lo son, mejor acostumbrarse a que sean los laicos los que hablan de esas cosas sin autoridad magisterial. Pero sabes que esta crítica la extiendo a todos los Papas. Francisco no ha hecho más que continuar la costumbre de casi todos los Papas de hablar de muchas cosas sin distinguir niveles de certidumbre teológica, cosa que hace confundir Catolicismo Romano con papolatría. Pero esto nos lleva al origen de ese problema en el Vaticano I.

RP: ¿Cuáles serían los temas sobre los que deberían pronunciarse los Papas? El gran filósofo y teólogo Claude Tresmontant en uno de sus textos afirma: “El cristianismo es una doctrina que versa sobre la creación de la humanidad, la ciencia necesaria para que el hombre pueda normalmente conforme a los designios del creador.” A partir de esta frase podemos extraer consecuencias éticas y políticas. Por ejemplo, estar en contra del aborto, de la experimentación con embriones y de la eugenesia. En el plano político, desde el punto de vista cristiano no puede aceptarse ningún tipo de nacionalismo extremo o socialismo totalitario (ya hemos mencionado a Hitler y Stalin como claros referentes de estos casos). A lo que voy es que a partir del mensaje de Cristo que la Iglesia intenta transmitir se da una esencial bajada hacia la práctica cotidiana. ¿No podrían ser las cuestiones ecológicas (en el sentido de la Ecología Integral) también una temática en procura de la salvación de la vida otorgada como donación divina?

GZ: Claro que sí, y ese es el sentido del tema teológico de la *Laudato si* que yo mismo he elogiado. Pero de allí a afirmar tales o cuales políticas para resolver el problema ambiental hay un salto hermenéutico: es necesaria la mediación de ciencias naturales y economía que no forman parte de la Revelación y son opinables en

relación a la Fe. Subrayo “en relación a la Fe”. En relación a las ciencias y a la economía, cada laico deberá jugarse por lo que cree correcto y correr el riesgo de equivocarse.

RP: En tu escrito afirmas que el “mercado libre tiene mucho que ofrecer para el cuidado del medio ambiente, sobre todo a través de la internalización de externalidades negativas y privatización de bienes públicos estatales, todo ello a través de una mayor definición de los derechos de propiedad. Luego citas a reconocidos autores como Hayek, Feyerabend y también a Mises. La pregunta clave sería: ¿Consideras que el Papa Francisco desconoce las virtudes de la economía de mercado o confunde dicha economía con cierto intervencionismo estatal denominado “*crony capitalism*”? ¿Podría denominarse a este capitalismo crónico como neoliberalismo y, en cambio, la postura de Mises y Hayek como “liberalismo clásico”? En este caso el Papa no estaría criticando tanto al libre mercado sino, más bien, al capitalismo crónico o neoliberal. ¿Qué piensas al respecto?

GZ: Que desconoce la literatura de la Escuela Austríaca al respecto, casi seguro, pero ese no es un defecto sólo del Papa Francisco, sino de casi todos. Que confunde al mercado con *crony capitalism*, seguro, pero tampoco es ello algo exclusivo de Francisco. Es un problema que comenzó a hacerse muy agudo desde 1931, cuando en la Enc. *Quadragesimo anno* el Papa Pío XI criticó duramente al capitalismo “liberal”, refiriéndose a la situación económica internacional precisamente luego de la crisis del 29. Dicha crisis, como Mises y Hayek han demostrado, lejos de estar causada por el libre mercado, fue causada por el intervencionismo del Estado en el mercado de capitales. Por supuesto, yo no pretendo lo contrario, no pretendo un Papa que sacralice al libre mercado, sólo insisto en que son temas opinables en relación a la Fe que no deben tener pronunciamientos magisteriales ni a favor ni en contra.

RP: Sin intentar de mi parte hacer ninguna apología o crítica al liberalismo clásico. Debo reconocer sin embargo que, ya sea que los critique o no, creo que sería enriquecedor que se mencione a esta corriente y a sus respectivos autores. ¿A qué crees que se debe dicha omisión?

GZ: Desde un punto de vista de la filosofía política clásica, me estoy refiriendo a Locke, Hume, Smith, Ferguson, El Federalista, Montesquieu, Constant, Mill, Mises, Hayek. Por supuesto que a todos esos autores un católico le puede encontrar problemas, pero eso sucede en todos los ámbitos del pensamiento humano. El católico debe discernir como Santo Tomás hizo con Aristóteles. Ahora bien, el lector seguramente sabe que la relación de Magisterio pontificio con las diversas corrientes liberales fue siempre difícil, sobre todo a partir de las encíclicas *Mirari vos* de Gregorio XVI y *Quanta cura* de Pío IX, a partir de las cuales parecía que toda la modernidad era irrescatable para la Iglesia. Ello comienza a cambiar con el

Magisterio social de Pío XII y el Vaticano II. Lo mismo sucederá en el tema económico.

RP: ¿Cuáles serían los temas opinables sobre los que parece explayarse Francisco de aquellos que no lo son?

GZ: Francisco coincide en general con el programa que la ONU sostiene para el control estatal de los problemas ambientales. Eso es precisamente lo opinable. Ahora bien, vamos a suponer que la ONU se pronunciara a favor del libre mercado en temas ambientales. Pues bien, eso sería opinable también dentro del Catolicismo.

Los funcionarios de la ONU se defienden diciendo que ellos “recomiendan”, que no imponen. Pero sus recomendaciones con presionadas porque son parte del precio a pagar por los préstamos del FMI y del Banco Mundial (que, por lo demás, no solucionan nada, sino que empeoran el estatismo) y además son impuestas casi como un paradigma dominante contra el cual no se puede opinar en contra so pena del control de los *fact checkers* y el cuasi-delito de “*mis-information*”. Eso es totalmente contrario a la libertad de expresión. Más allá de que, filosóficamente, no hay información, sino conocimiento, en una sociedad libre lo que sea verdadero o no se discute libremente.

RP: Finalmente, ¿deseas agregar alguna opinión más con respecto a la trayectoria papal de Francisco en estos diez años desde la elección de su mandato?

GZ: No no, eso nos sacaría mucho de tema. No coincido con muchos de sus planteos opinables en lo social pero no es el primer pontífice con el cual ejerzo mi derecho como laico a pensar como me parezca en esos temas.

RP: Gabriel, muchas gracias por esta conversación.

GZ: No es nada y si quisieras alguna aclaración, estoy a tus órdenes.

10. Conclusión

En este escrito me he explayado sobre algunos puntos que considero esenciales de la encíclica del Papa Francisco *Laudato Sí*. A mí criterio, dicha encíclica marca un antes y un después en la aparición de los documentos de la Iglesia Católica. Como he señalado, la encíclica se centra en el cuidado de nuestra “casa común”: la Tierra, nuestra biósfera que, como nunca antes en la historia de la humanidad, sufre los embates del propio ser humano, padece el impacto antropogénico o, para decirlo más minuciosamente, *tecno-antropogénico* que puede llevarla hacia la propia destrucción.

Para contextualizar y ponerse a tono con este documento del Papa hay que considerar ante todo el escenario, los convulsionados tiempos que estamos viviendo. Las problemáticas de nuestra época son insólitas, únicas e, incluso o ante

todo, inesperadas para nuestros tiempos. Nunca imaginamos que el progreso tecnocivilizatorio nos iba a llevar a una instancia tan límite y crítica.

Hace unas semanas yendo en mi motocicleta por una avenida de la Ciudad de Buenos Aires leí un grafiti, un cartel escrito que decía:

“Somos una especie en peligro, en peligro de extinguirlo todo”

Este tipo de frases, de grafitis, de pintadas, abundan con diversos tipos de mensajes en las paredes de nuestras ciudades. Un mensaje así hubiera sido impensable en la época de Sócrates, de Santo Tomás de Aquino, de Kant e, incluso en los tiempos de la Revolución Industrial. En rigor, estos anuncios comenzaron a adquirir sentido a partir de la Guerra Fría, desde el conflicto de misiles en Cuba (1962)¹⁶³ a partir del cual la gente por primera vez en la época moderna comenzó a imaginar y a sospechar que la misma humanidad podía autodestruirse. Películas y series de todo tipo comenzaron a abundar tanto en el cine como en la televisión. Sin embargo, sin dejar de lado la latente amenaza nuclear¹⁶⁴, dicho sentido apocalíptico comenzó a plasmarse de un modo aún mayor con el deterioro del medio ambiente y con los cada vez más crecientes y pesimistas mensajes acerca del calentamiento global. Como hemos mencionado en este escrito: la temática del cambio climático ya está social y políticamente instalada. Podemos creer en la misma o no, cambiar de tema o mirar para otro lado. Pero es imposible ignorarla. Y Francisco lo sabe, como sabe que se está acrecentando la devastación del medio ambiente y la creciente y grotesca brecha entre ricos (cada vez más opulentos) y millones de pobres (cada vez en mayor estado de abandono y de miseria).

Si nos remontamos al surgimiento de las sociedades tecnocráticas y a la toma de conciencia del peligro que implicó el rearme nuclear en la guerra fría, podemos retrotraernos al movimiento contracultural que comenzó a gestarse en ciertas partes de Europa y los Estados Unidos a mediados de los años 60 del siglo pasado. Dicha contracultura significó un intento de rebeldía contra el sistema económico, político y social imperantes. Theodore Roszak lo refleja muy bien en uno de sus más lúcidos textos.

“Esta es la política de nuestras sociedades industriales maduras, nuestras sociedades verdaderamente *modernas* en las que dos siglos de escepticismo agresivo, después de habernos quitado sistemáticamente todos los fines tradicionalmente trascendentes de la vida, han terminado por darnos un arsenal de medios técnicos que van de la producción de una abundancia frívola a las armas para el genocidio.”¹⁶⁵

¹⁶³ Para una breve reseña acerca de dicho evento puede consultarse la página web: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-62982023>

¹⁶⁴ Hoy nuevamente presente con el conflicto bélico entre Rusia y Ucrania y los ensayos nucleares que garantiza Corea del Norte.

¹⁶⁵ Theodore Roszak, *El nacimiento de una contracultura*, Editorial Kairós, Barcelona, 1978, p. 27.

Lo que en estas líneas el escritor norteamericano comenta coincide precisamente con lo que en gran parte Francisco ha mencionado sobre el antropocentrismo y la tecnocracia moderna:

“La vida pasa a abandonarse a las circunstancias condicionadas por la técnica, entendida como el principal recurso para interpretar la existencia. En la realidad concreta que nos interpela, aparecen diversos síntomas que muestran el error, como la degradación del ambiente, la angustia, la pérdida de sentido de la vida y de la convivencia.”¹⁶⁶

Es por ello que, como hemos visto, Francisco apela a una Ecología Integral. Una ecología que señala la unidad de la creación. Porque no hay que olvidar, y en ello radica la esencia de esta encíclica, que propone el proyecto de una Ecología en la que toda la terrestre realidad se encuentra vinculada. No podemos pensar, como lo hicieron los primeros ecologistas de campo, que la “naturaleza” va por un lado¹⁶⁷ la “sociedad” por el otro, menos suponer que la naturaleza puede o debe ser explotada a ultranza para beneficio del supuesto “progreso” humano. Este tipo de modelo de desarrollo no solamente muestra la degradación que infringimos a la naturaleza sino, quizá ante todo, señala nuestra propia bajeza existencial. Es por ello que Francisco alienta a que:

“En este marco, junto con la importancia de los pequeños gestos cotidianos, el amor social nos mueve a pensar en grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una *cultura del cuidado* que impregne toda la sociedad”¹⁶⁸.

Se trata de ejercer la educación del cuidado, de un cuidado práctico pero esencialmente espiritual. La creación es frágil y nosotros no somos sus dueños ni sus señores, sino los responsables de la misma o, dicho en otras palabras: somos sus **administradores ontológicos**. Y en ello estriba nuestra misión en esta Tierra.

Ya he hablado sobre la importancia que le otorga Francisco al cambio climático y todas las consecuencias que este mismo conlleva. Y, sin embargo, en este escrito quise “hacer lío”, como instó Francisco a los jóvenes ya hace un tiempo¹⁶⁹. Solo que el “lío” que propongo no está orientado a un movimiento de jóvenes, precisamente.

¹⁶⁶ *Laudato Si'*, p. 87.

¹⁶⁷ Sobre este tema y el surgimiento de las primeras investigaciones en torno a la ecología en el siglo XIX puede consultarse el texto de Peter J. Bowler, *Historia fontana de las ciencias ambientales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

¹⁶⁸ *Laudato Si'*, p. 174.

¹⁶⁹ “Espero que salgan a las calles y que hagan lío. Quiero que la Iglesia salga a la calle, que nos defendamos de lo acomodaticio, de la inmovilidad y el clericalismo. Si la Iglesia no sale a las calles, se convierte en una ONG. Y la Iglesia no es una ONG”. Con la voz firme, el papa Francisco **convocó a los jóvenes argentinos a luchar por su dignidad**. “Los jóvenes tienen que salir a la calle, tienen que hacerse valer”. https://www.clarin.com/mundo/francisco-pidio-jovenes-argentinos-hagan_0_r10eJ8sD7e.html?gclid=CjwKCAjw-70lBhB8EiwAnoOEK_DovybX3vNKrqNKdgZnQ4xd_vVkgCfMTHVoXuPxZ4feK3uVIEnP6xoCQakQAvD_BwE

Por el contrario, se trata de un lío epistemológico, lío ético, ontológico y político dirigido a personas mayores que trabajan y piensan en sus respectivos ámbitos. Por esta razón, para generar algo de lío y mover un poco el tablero decidí citar a aquellos políticos y escritores que son negadores del cambio climático.

En el caso de Trump y sus seguidores el argumento que esgrimen me parece francamente inconsistente y que responde a intereses económicos pautados. Pero en este punto no hay que engañarse, lo mismo puede ocurrir del otro lado. Aun aquellos que sostienen el cambio climático pueden hacerlo también por encubrimiento utilizando dicho pretexto para ocultar temas o desviarlos para su propia causa política. Hoy más que nunca el cambio climático está atravesado por intereses políticos, sociales, económicos y culturales. Hoy, más que nunca, el clima está atravesado por la política.

Sin embargo, esto **no** significa la relativización del mismo. No se trata, aunque obviamente ello siempre resulte una tentación, de caer en una multiplicidad de interpretaciones *ad infinitum*.

En este sentido, Bruno Latour es rotundo:

“Si quedaba alguna duda al respecto, la pseudocontroversia sobre el clima bastaría para disolverla. Es difícil imaginar que una empresa pague un solo dólar para producir ignorancia sobre la detección del bosón de Higgs. En cambio, la negación del cambio climático es otra historia. En este caso, la financiación abunda. La ignorancia del público es un bien tanpreciado que justifica enormes inversiones.”¹⁷⁰

Ahora bien, ¿qué sucede con las concepciones intelectuales de aquellos que niegan o ponen en duda el cambio climático? ¿Realmente es una negación del hecho o una gran duda sobre el horizonte de comprensión sobre el que dicho hecho se manifiesta?

En el caso de Francisco Capella observamos que su negación del cambio climático va de la mano de su temor de un intervencionismo estatal al que le otorga un matiz totalitario. El interrogante que planteé y que versaba sobre la posibilidad de que el mercado pueda aliarse con un Estado equilibrado y no exageradamente intervencionista, Capella no parece tenerlo en consideración. No vamos a desarrollar aquí los nueve puntos que este autor presenta sobre su explícito negacionismo. Semejante empresa merecería un debate serio y minucioso. Lo que nos llama la atención no es la necesidad de este debate sino, por el contrario, la no realización del mismo. Al menos en lo que a mí propia experiencia respecta yo no he visto ni concurrido a debates serios sobre el tema. Esto me lleva directamente a sospechar si acaso no se trata de paradigmas irreconciliables. De léxicos, en el

¹⁷⁰ Bruno Latour, *Dónde aterrizar, Cómo orientarse en política*, Editorial Taurus, España, 2018.

sentido de Tomas Kuhn¹⁷¹, intraducibles. No obstante, cuando Capella afirma que “el presunto consenso científico sobre el cambio climático es falso”, se equivoca. No hace falta citar autores, textos o páginas web para verificar que alrededor del 95% de los científicos avalan este cambio climático a partir de causas antropogénicas. Por otra parte hay algo que no hemos mencionado: el cambio climático también está esencialmente relacionado con el abandono de la época del Holoceno y el ingreso en el Antropoceno (o Tecnoceno). Toda esta vinculación extralimita este trabajo y ya la hemos planteado en otro lado.¹⁷² Simplemente queremos decir que la cuestión del cambio climático no se agota en sí misma y posee varias aristas.

Con respecto al escrito de Albert Esplugas Boter si bien este autor empatiza en lo esencial con la posición de Capella su trabajo aclara al menos algunas perspectivas más concretas. Para Boter la propiedad privada poseería (es una hipótesis que por cierto habría que comprobar) una condición mucho más práctica y positiva en la resolución de los problemas ambientales. Tampoco vamos a entrar en controversia sobre este punto y su concepción sobre el cambio climático. Preferimos dejar ciertas preguntas abiertas tal como quedaron al final del ítem sobre este autor negacionista. No obstante, hay ciertos aditamentos intelectuales en este pensador que no hemos mencionado y brevemente conviene citar. Así, por ejemplo, Boter afirma que “El cambio climático es real y parece *estar causado* ¹⁷³ por el hombre. Es probable que el calentamiento sea modesto y sus efectos no sean exclusivamente negativos¹⁷⁴. El movimiento ecologista acoge a mucha gente que ha cambiado el color rojo por el verde pero mantiene su pulsión anti-capitalista. El catastrofismo y las recetas estatistas propuestas por la mayoría de estos grupos son sospechosas de intereses ideológicos e ignoran análisis de costes y beneficios con énfasis en el dinamismo del mercado, la incertidumbre futura y la adaptación. Intentar mitigar el calentamiento global supondría un coste altísimo para la generación presente. Las generaciones venideras, gracias al crecimiento económico que no hemos sacrificado, serán mucho más ricas y dispondrán de más medios para adaptarse gradualmente al cambio.”¹⁷⁵

Con este párrafo termina el autor su escrito. Su conclusión es bastante clara, aunque tal vez debería haber partido de esa tesis desde el principio de su artículo: son los rojos (ex comunistas o socialistas-izquierdistas) quienes se han camuflado ahora en

¹⁷¹ Sobre este tema, que envolvió en una seria disputa a Geocéntricos (aristotélicos) y heliocéntricos galileanos puede consultarse el recomendable texto de Tomas Kuhn denominado *La revolución copernicana, La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Editorial Planeta-Agosti, Argentina, 1993. También puede consultarse el artículo de Oscar Cuervo, *La revolución copernicana: un nuevo modelo de saber, Para pensar la ciencia y la técnica, Una introducción a la tecnociencia* (Cristina Campagna, Mónica Giardina, Oscar Cuervo, Eduardo Laso), Editorial Fedun, Argentina 2018, pp. 71-94.

¹⁷² Al respecto hemos desarrollado esta temática en nuestro escrito *Propuesta de un pensamiento post-metafísico para afrontar el desafío del antropoceno y el cambio climático*. Este trabajo es inédito y suponemos que será publicado en breve en una revista especializada.

¹⁷³ El subrayado nos pertenece.

¹⁷⁴ Esta afirmación resulta epistemológicamente interesante, pero en este escrito es planteada como un mero supuesto sin demasiada fundamentación científica.

¹⁷⁵ Albert Esplugas Botler, *Ibid*, p. 42.

verdes. Con ello Butler da por terminado su veredicto. Es una pena que no nos explique *por qué* surgen estos grupos anti-capitalistas. ¿Por mera incompreensión del capitalismo o porque realmente el capitalismo puesto en la práctica termina generando una gran ceguera con respecto a la justicia ecológica y social? Otra vez dejo la pregunta abierta, aunque considero que leyendo la encíclica la posibilidad de una respuesta puede estar dada.

Finalmente, a partir de su nota presentada en el Instituto Acton, Gabriel Zanotti tuvo la gentileza de dialogar conmigo. La conversación con Gabriel es bien clara y no merece mayores aclaraciones. Pese a no compartir, aunque tampoco llegar a entender del todo (por ignorancia mía y no porque su lenguaje sea ambiguo u oscuro) su posición filosófica, religiosa y política, debo admitir que Zanotti tiene un claro conocimiento del tema en materia religiosa. Basta observar los papas citados y sus respectivas posiciones para darse cuenta que Gabriel considera que hay temáticas que la Iglesia debería dejar para los laicos. Creo que en esto consiste lo que Zanotti denomina como “papalotría” cuyo origen se generó al parecer a partir del Concilio Vaticano I convocado por el Papa Pío IX en el año 1869.

Realizadas estas aclaraciones, no obstante, Zanotti no parece negar los problemas ecológicos y reconoce su sana ignorancia respecto al cambio climático. Lo que a Gabriel le molesta en cambio es la fuente, la proveniencia de los lugares de información sobre el tema. Es decir, básicamente que Francisco coincida “con el programa que la ONU sostiene para el control estatal de los problemas ambientales.” Esto resulta para Zanotti precisamente “lo opinable”. Y el hecho que no se tome como algo opinable, sino como una información casi incuestionable, va contra lo que el autor considera “la libertad de expresión” de una “sociedad libre”. Nuevamente me atrapan las dudas y una pregunta viene de un modo ineludible a mi pensamiento: ¿De vivir nuestro mundo en sociedades más libres..., estas problemáticas ecológicas se hubieran evitado? ¿Hubiese habido una mayor armonía de los hombres con nuestra biosfera? Dejo estos interrogantes para remitirme a unas unas frases de Francisco.

“Si los desiertos exteriores se multiplican en el mundo porque se han extendido los desiertos interiores”, la crisis ecológica es un llamado a una profunda conversión interior. Pero también tenemos que reconocer que algunos cristianos comprometidos y orantes, bajo una excusa de realismo y pragmatismo, suelen burlarse de las preocupaciones por el medio ambiente. Otros son pasivos, no se deciden a cambiar sus hábitos y se vuelven incoherentes. Les hace falta entonces una *conversión ecológica*, que implica dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que los rodea. Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia

virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana.”¹⁷⁶

Espero que el lector saque sus propias conclusiones y de esta manera doy por terminado este artículo concluyendo este escrito con una estrofa de la *Oración cristiana de la creación*.

Señor Uno y Trino,

comunidad preciosa de amor infinito,

enséñanos a contemplarte

en la belleza del universo

donde todo nos habla de ti.

Despierta nuestra alabanza y nuestra gratitud

por cada ser que has creado.

Danos la gracia de sentirnos íntimamente unidos

con todo lo que existe.”¹⁷⁷

Amén.

¹⁷⁶ *Laudato Sí*, p. 165.

¹⁷⁷ *Laudato Sí*, p. 186.

Bienes comunes: una lectura ecoteológica

Afonso Murad

Leopoldo Santiago Pastrana Mazón

Introducción

Uno de los criterios fundamentales para evaluar si, efectivamente, la democracia, no solamente aquella formal, impacta positivamente en la biosfera consiste en la manera como la sociedad civil, la organización política y el mercado tratan sobre los *bienes comunes*. La emergencia del cuidado de los bienes comunes se inserta en la lucha contra la racionalidad depredadora del sistema capitalista neoliberal y sus consecuencias en la crisis socioecológica actual. Distintos actores colectivos continúan resistiendo, generando alternativas en la gestión de los bienes comunes, a partir del principio de cooperación, reciprocidad y obligatoriedad. En este sentido, los bienes comunes expresan un carácter político totalmente diferente al del paradigma de civilización dominante. Por esto, es necesario comprender: ¿qué son los bienes comunes? ¿Cuál es la pertinencia de su concepto? ¿Por qué es fundamental protegerlos de la racionalidad capitalista? ¿Por qué son considerados como la manifestación de un paradigma social alternativo? Por último, mostrar cómo la visión teológica y la Pastoral del Bien Común, tematizada en la Enseñanza Social de la Iglesia y la *Laudato Sí*, del Papa Francisco, iluminan en la comprensión de los bienes comunes e inspiran la acción colectiva para el cuidado de la *casa común*, en vista de una ecodeocracia.

1. La defensa de los bienes comunes como ejercicio de la democracia ecológica

1.1 “Los comunes” y los “bienes comunes”

Según Christian Laval y Pierre Dardot (2015, p. 23-51), los bienes comunes son comprendidos a partir de las prácticas sociales y colectivas que asocian a distintos individuos para la realización de una finalidad común, de un beneficio para todos, bajo la lógica de la cooperación y la reciprocidad. Por esto, los bienes comunes son realidades tanto de origen natural (la biosfera y sus componentes) como de origen social (lo humano) ya que implican la organización social y colectiva de los seres humanos.

Así, los bienes comunes son fundamentados a partir de *lo común*. Esto significa a partir del principio político que impulsa la acción colectiva y democrática de los

individuos para la realización de un objetivo grupal, generando una forma de gobierno autónoma del Estado y del sector privado.

Consiguientemente, los bienes comunes no pueden ser considerados como objetos existentes por sí mismos y siendo externos al ser humano. Se denominan cosas comunes a partir de las relaciones cualitativas establecidas en torno de ellos. Dichos bienes son *comunes* por las interacciones y las circunstancias sociales que los rodean: el ser humano, el medio ambiente, las comunidades y los contextos (MATTEI, 2013, p. 74). Entonces los bienes comunes son plurales, contextuales, de carácter participativo y democrático, funcionales porque por medio de ellos todos los participantes obtienen un beneficio (MATTEI, 2013, p. 66).

El término “común” proviene del latín *munus*, que significa don y reciprocidad. También, simultáneamente, implica la obligación por la deuda adquirida. De este modo, el término latino *munus* expresa un tipo particular de relación que tiene que ver con el deber y el reconocimiento propio de la acción social vinculada a la función pública, por tanto, no privada. De igual manera, los términos latinos *communis*, *commune*, *communia* o *communio*, provenientes de la articulación de los términos *cum* y *munus*, hacen referencia a lo que se tiene en común (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 23). Por lo tanto, en este caso, *lo común* está relacionado a la obligatoriedad y la reciprocidad inherente en toda relación de responsabilidad pública.

Por otra parte, ¿qué distingue lo común de “lo público”? Éste, en cuanto utilidad pública, es una realidad generada y reglamentada por la acción del Estado a través del derecho positivo. Una segunda concepción de “lo público” es en cuanto refiere a la utilidad de la cosa pública o *lo común*. Siendo una realidad creada por la actuación libre y organizada de los ciudadanos. Así, *lo común* designa la organización colectiva, democrática y autónoma de los individuos para el beneficio de todos (CICERÓN, apud LAVAL; DARDOT, 2015, p. 27-29).

1.2 ¿La apropiación o defensa de los bienes comunes?

El fenómeno de los “cercamientos” (*enclosures*) generó un sistema de apropiación y privatización de los bienes de uso común (*los comunes / commons*), a partir del principio de producción y del mercado capitalista, transformando los bienes en objetos de mercantilización. De este modo, la importancia de los bienes se centró en la producción en masa y en la maximización del lucro (FÓRUM SOCIAL MUNDIAL, 2009).

En efecto, la racionalidad cualitativa y comunitaria de *los comunes* es transformada por el capitalismo en una racionalidad cuantitativa e individualista. Importa el tener y el acumular individualmente. Y con la creación de la moneda y el dinero, el valor de cambio sustituirá el valor de uso. Entonces las relaciones sociales son transformadas en contractuales y desde la individualidad (MATTEI, 2013, p. 58).

Para el liberalismo constitucional y la filosofía política moderna (Robinson Crusoe, Hobbes, Rousseau, Locke), el ser humano es un ser individual, egoísta y competitivo por naturaleza, necesitando de un agente externo, el Estado, para ser controlado y poder vivir en sociedad. Por lo tanto, la racionalidad fundamentada en *lo común* es omitida por la racionalidad capitalista, tornándose hegemónica en la sociedad moderna (MATTEI, 2013, p. 51). De esta manera, se consolidó un nuevo paradigma de civilización y una visión unidimensional del ser humano.

El sistema capitalista, desde sus orígenes, se ha desarrollado con nuevas maneras de actuación y expresión. Anteriormente, el Estado era el guardián de lo público, pero también el protector de la propiedad privada y de los intereses del capital. Ahora, en su fase neoliberal, el sistema capitalista está tan unido al Estado que las políticas públicas favorecen cada vez más el interés del capital y de las empresas de carácter transnacional (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 109-114; MATTEI, 2013, p. 11). Con esto, tanto los bienes públicos como los bienes comunes son amenazados constantemente de su explotación y mercantilización. La acción soberana del Estado ha dejado de responder a las necesidades de lo público y de lo social para favorecer al capital, bajo la lógica del desarrollo y del progreso ilimitado.

En suma, la apropiación, la privatización y la mercantilización de los bienes tanto comunes como públicos ha transformado la comprensión de la Tierra y de los seres que habitan en ella. Todo es cosificado desde la lógica del progreso, de la innovación, de la generación de los nuevos modelos de producción y mercado (MATTEI, 2013, p. 55; VIVERET, 2011, p. 31).

La narrativa del capitalismo individualiza, mercantiliza, cosifica cualquier ámbito de la vida desde el principio de la competición, del rendimiento, de la eficacia y de la producción ilimitada. La captación y la explotación de las riquezas de la naturaleza y de lo humano son las prácticas fundantes de este paradigma de civilización globalizado (MATTEI, 2013, p. 77).

Para la teoría económica vigente, un bien es un recurso que se utiliza para satisfacer una necesidad específica del ser humano (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 156). Relacionase la actividad de consumo con la lógica de la producción y la mercantilización. Según esta visión, solo existen dos tipos de bienes: el bien público, administrado por la acción del Estado, y el bien privado, perteneciente a las personas físicas y jurídicas. Dicha clasificación es criticada por Elinor Ostrom. Pues, según esta autora, existen otros tipos de bienes que no pertenecen a la categoría de lo público ni a la de lo privado porque su gestión comprende una actividad comunitaria a partir del principio de la cooperación.

Así, los bienes comunes son: el agua, los ríos, la tierra, el territorio, las selvas, los bosques, los pastizales, las semillas, los mares, el viento, el conocimiento, las sabidurías ancestrales, la cultura, la música y las artes, la educación, la salud, los medios de transporte, el trabajo, los parques, etc. (FORÚM SOCIAL MUNDIAL, 2009).

Éstos son *comunes* porque proporcionan un beneficio colectivo y tienen que ver con la interacción de un colectivo o una comunidad en específico. Por dicha razón no pueden ser apropiados y mucho menos privatizados, pues pertenecen a todos. Posibilitan el desarrollo integral de la vida humana y natural en la Tierra. Entonces el cuidado y la defensa de ellos se torna un imperativo social.

Además, por medio de su gestión autónoma a la acción estatal y privada, se mantiene el acceso libre a ellos. Por ejemplo, tenemos el caso de la reivindicación del coco babaçu en la región Nordeste de Brasil. En donde el acceso al cocotal, para extraer la castaña y la palma de los cocoteros (“babaçais”), con los cuáles las personas de la región producen aceite, artesanías y alimento para el uso de la comunidad y su comercialización, fue prohibido con la privatización de esas tierras (MALERBA, 2019, p. 99).

Una parte significativa del movimiento ecológico expresa la posición anticapitalista y antineoliberal en la defensa de los bienes comunes de origen natural que, continuamente, están siendo amenazados de su apropiación y explotación depredadora, restringiendo o prohibiendo el acceso a ellos (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 108-109). Esta explotación, bajo la lógica del mercado, de la producción ilimitada y la comercialización para obtener el mayor lucro, amenaza el equilibrio de los ecosistemas naturales. Por lo tanto, reduce considerablemente las condiciones necesarias para la continuidad y la reproducción de la vida en la Tierra.

Otros tipos de bienes comunes son los *bienes inmateriales*, es decir, aquellos que tienen que ver con el conocimiento (digital y de la información) y los diferentes saberes humanos (culturas). También, en esta clasificación, son incluidos los llamados *creative commons*, que refieren a las diferentes áreas del conocimiento (científico, cultural, artística, intelectual) o a ámbitos del conocimiento (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 181-186). Dichos bienes también se encuentran en riesgo de ser apropiados y privatizados por el sistema capitalista neoliberal, a través de las prácticas de patentizar (marcas) y de establecer el derecho de autor o *copyright*. Esta postura busca maximizar el lucro y provecho de algunos, generalmente de las empresas que invierten en la innovación y generación de nuevo conocimiento.

Ante este riesgo, resaltase la necesidad de crear reglas de uso y de practicar una gestión democrática, con la finalidad de defender el acceso libre a los bienes *del conocimiento*, para el provecho de la humanidad. Algunos ejemplos de esto, es la generación de los proyectos *copyleft* (crítica al *copyright*) de los *softwares* de carácter libre y gratuito como Linux, GNU, Firefox, Apache, Debian, etc., gestionados a partir del principio de la cooperación y la reciprocidad (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 183).

En estos proyectos de *softwares* de carácter libre y colectivo, postulase una nueva noción de riqueza: la creación de redes que, bajo el principio de la cooperación, generan nuevo conocimiento. Paradojalmente, cuantos más usuarios hagan uso de

este conocimiento generado, aumenta la posibilidad de crear aún más conocimiento (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 176). En este caso, el acceso libre y el uso por muchas personas no reducen ni agotan la riqueza de ese bien, contrariamente, la incrementan.

1.3 Los bienes comunes y un nuevo paradigma civilizatorio

El rescate de *los comunes* como categoría social y política revela una lucha contra el crecimiento de la apropiación de los bienes públicos y comunes por parte del sector privado (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 112). *Los comunes* exigen e implican la (re)politización de las personas, porque les devuelven el poder para ejercerlo en la participación democrática y colectiva, administrándolos y cuidándolos. Este ejercicio del poder consiste en la realización de la democracia efectiva, trascendiendo la dimensión de la democracia representativa. Por ello, no se trata solo de ejercer el derecho de votar por aquellos que ejercerán el poder en nuestra representación, en el ámbito del ejecutivo y del legislativo, y sí en ejercitar ese poder de manera relacional y colectiva.

Así mismo, el rescate de los comunes contribuye para un nuevo paradigma de civilización. Primeramente, expresa otra noción y valoración del tipo de bien. No solamente existen los bienes públicos y privados. Y critica el paradigma hegemónico actual, en la noción del modelo económico y de derechos de propiedad, como la única vía para el desarrollo de la vida humana en el mundo. Afirma que “el mundo no está a la venta” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 116).

Los comunes son la defensa de lo que pertenece y beneficia a los seres humanos y a todos los habitantes de nuestra casa común, los seres abióticos (suelo, aire, agua, energía) y los bióticos (microorganismos, plantas y animales). Se contraponen al sistema capitalista neoliberal y a su racionalidad mercantil. El empeño por los bienes comunes implica la implementación de prácticas sociales desde el principio de la cooperación y la reciprocidad teniendo un carácter democrático. Éstas están favoreciendo a repensar la organización social, otros modelos de gobierno y de gestión ecológica, otras instituciones políticas necesarias para la protección de los bienes mencionados (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 116).

A partir de los bienes comunes se expresa una noción de riqueza diferente, designando el acceso libre y la participación colaborativa de todos los participantes. El ejemplo de la generación de redes – tanto digitales como sociales - manifiesta una racionalidad, una manera de ser y de vivir que son posibles y benéficas para la humanidad y el planeta. En las sociedades tradicionales y en los pueblos originarios de nuestro continente latinoamericano y caribeño, encontramos una inspiración y modelo a seguir. Lo mejor de esos pueblos radica en el vivir juntos, fundamentado en el sentido de ser con los otros, en la convivencia social (VIVERET, 2011, p. 32).

El paradigma de los comunes, a partir del punto de vista ecológico, señala que los seres humanos son parte de la Tierra, así como todos los otros seres (bióticos y abióticos). Por lo tanto, las relaciones generadas no son comprendidas desde la racionalidad de la dominación y explotación, y sí a partir de la racionalidad de la cooperación, del respeto y de la convivencia interdependiente (MATTEI, 2013, p. 10). Todos los seres de la Tierra son fundamentales para el sustento de las condiciones necesarias para que la vida se conserve y se desarrolle. Escapa a la lógica de la cosificación y la mercantilización de la vida. En las palabras de Vandana Shiva: “Recuperar los comunes es el deber político, económico y ecológico de nuestra época” (apud LAVAL; DARDOT, 2015, p. 108).

Es pertinente en este punto insertar un concepto proveniente de la ecología profunda (*deep ecology*), fundada por Arne Naess. Es sobre el “florecer” de la humanidad, de manera interdependiente con los otros seres y los ecosistemas que constituyen la comunidad de vida del planeta o la biosfera. La ecología profunda no considera a los seres de manera individual, separados. Los organismos están constituidos como nosotros en el tejido de la vida, en el campo de las relaciones que las fundamentan. El ser humano forma parte del medio ambiente. Aún más. La *deep ecology* cultiva un respeto profundo y una reverencia por los diferentes modos y formas de vida. Existe una igualdad del derecho a vivir y *floreecer*. La calidad de vida de los humanos “depende en gran parte del profundo placer y satisfacción que experimentamos al compartir con las otras formas de vida” (NAESS, 1973/2007, p. 99).

Naess corrige un principio de la teoría de la evolución de Darwin. Para él,

[...] la llamada lucha por la vida y la sobrevivencia del más apto deben ser interpretadas en el sentido de la capacidad de coexistir y cooperar en relaciones complejas, en vez de la capacidad de matar, explotar y suprimir. “Viva y deje vivir” es un principio ecológico más poderoso de que “o yo o tú” (NAESS, 1973/2007, p. 99).

Años después, A. Naess y G. Sessions divulgaron los “Principios básicos de la Ecología Profunda” (Basic Principles of Deep ecology), que son una plataforma de lucha en busca de una nueva humanidad (NAESS; SESSIONS, 1984/2011). El primero de esos enuncia: “El bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana sobre la Tierra tienen valor en sí mismos (valor intrínseco, valor inherente). Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los propósitos humanos”. Privilegiar la “calidad de vida”, y no el aumento del padrón de consumo, es el núcleo del 7° principio, que dice respecto a un cambio de mentalidad y de forma de vivir. Por ello, postula abandonar los criterios de sofisticación y creciente elevación del “padrón de vida”, que marcan la pauta de la existencia de las personas, y optar por otra forma de considerar la vida, de crecimiento basado en valores que los autores denominan “el florecimiento humano”. Más cualidad y menos cantidad (NAESS; SESSIONS, 1984/2011; MURAD, 2020).

2. Bienes comunes y bien común: una lectura teológico-pastoral

2.1 Panorama del bien común en la Enseñanza Social de la Iglesia Católica

Ahora abordaremos, en panorámica, cómo la Iglesia Católica considera los bienes comunes, relacionándolos con el clásico principio del “bien común”.

En la Enseñanza Social de la Iglesia Católica (sistematizada con el título de Doctrina Social de la Iglesia – DSI), predomina el concepto “bien común”. Éste distingue la comprensión de “los bienes comunes”, pues focaliza un parámetro ético general con fundamento metafísico: el bien en contraposición de aquello que sería dañino o perjudicial para todos (el mal o los males). Por otra parte, el bien común se realiza cuando los bienes comunes están disponibles para la mayoría de la población, de forma comunitaria.

En este punto, recorremos a la reflexión de Tomás de Aquino (+1274) en la *Suma Teológica*. Él define el bien común de tres maneras complementares: (a) es el bien que dice respecto a cada persona, siendo parte de la naturaleza humana; (b) es compartido por todos y pertenece a todos; (c) incluye la distribución de los bienes al servicio de la comunidad humana (como el dinero, el agua y los recursos médicos). Este componente natural se fundamenta en lo sobrenatural, pues Dios es el sumo bien común. Entonces para Tomás de Aquino

[...] el bien común anhela una orden social de grado más elevado en relación con lo que se puede conseguir sumando los bienes de cada ciudadano. Por lo tanto, en Tomás, la noción del bien común depende de la convicción de que la persona humana es intrínsecamente social, orientada naturalmente al bien y parte de un universo ordenado naturalmente. Finalmente, el principio del bien común tiene un componente sobrenatural (Dios es el sumo bien común) y uno natural (la exigencia práctica del vivir en sociedad) (VICINI, 2019).

En el recorrer de la historia de la DSI, resurge la expresión “bien común”, en otro contexto. Desde sus inicios, la DSI sustenta la responsabilidad del poder público para asegurar el bien común (VICINI, 2019). Así aparece en la *Rerum Novarum*, de León XIII, en 1891 (RN 26), en la encíclica *Quagragesimo Anno*, de Pio XI, en 1931 (QA 49), en la *Mater et Magistra*, en 1961, de Juan XXIII (MM 12,41), y en la *Pacem in Terris* (1963), del mismo autor (PT 35,40).

La constitución pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II (1965), enfatiza la contribución de los “cuerpos intermediarios” en vista del bien común, como las instituciones profesionales, los sindicatos, los organismos internacionales, las familias, los grupos sin fines de lucro, las organizaciones económicas, sociales, políticas y culturales (GS 74). Por su vez, Juan Pablo II, en la *Centesimus Annus* (CA, 1991), sustenta que el Estado debe armonizar y orientar el desarrollo económico para proteger el bien común (CA 11,48).

En el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (CDSI, 2004, n. 160-164), el tema del “bien común” es expuesto en el capítulo 4, en los principios fundamentales de la DSI, al lado de otros principios: la dignidad de la persona, la subsidiariedad y la solidaridad. Estos principios “deben ser apreciados en su unidad, conexión y articulación” (CDSI 162). Ellos constituyen el marco de referencia para la interpretación y el análisis de los fenómenos sociales (CDSI 161).

El bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro (CDSI 164).

En la encíclica *Laudato Si'*, sobre el cuidado de la casa común (2015), el Papa Francisco coloca la categoría del “bien común” en el horizonte de la ecología integral, tema del capítulo IV del documento (LS 137-162). La ecología integral es más que ambiental. Como un bello mosaico, ella incluye diversas dimensiones: política, económica, cultural, étnica, de lo cotidiano y urbana. Desde el punto de vista de la Enseñanza Social de la Iglesia, la determinación por la ecología integral significa una expresión nueva y auténtica del compromiso por el bien común. Todavía.

Donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres (LS 158).

Sin utilizar explícitamente ese concepto, en el capítulo I de la *Laudato Si'*, Francisco denuncia la apropiación y la explotación insostenible de los bienes comunes, como el clima, el agua, la biodiversidad y los biomas (LS 34-72).

El bien común trasciende la dimensión de la humanidad. Señalando, también, a los otros seres vivos que habitan la Tierra. Pues, los humanos, somos parte de una casa común, en la cual cada criatura y el conjunto de la biosfera tienen valor en sí mismos y no pueden simplemente estar al servicio de los seres humanos (LS 33,69). Por ello, ¿qué es lo que el bien común tiene que ver con la casa común (el planeta Tierra)?

A la luz de la fe cristiana y por medio de la *Laudato Si'*¹⁷⁸ del Papa Francisco, vamos a relacionar la pertinencia de la defensa de los “bienes comunes” (*los comunes*) con el cuidado de la Tierra, nuestra *casa común*. Como existe un vínculo de cada criatura con su Creador, la fe cristiana exige una actitud de cuidado con toda la creación (LS

¹⁷⁸ Los documentos oficiales de la Iglesia Católica son citados con la sigla de las dos primeras palabras que encabezan el texto, normalmente en latín. El Papa Francisco hizo una excepción, pues nombró esta Encíclica con las primeras palabras de una estrofa del Cántico de las Criaturas de San Francisco de Asís, en su lenguaje, comienza así: “Alabado seas, mi Señor, con todas tus criaturas”. Una encíclica es el documento más importante emitido por un Papa. El término significa originalmente una “carta circular para todas las iglesias”. Como existen diferentes traducciones en diferentes idiomas, no se utiliza para su citación el número de página, sino la numeración del párrafo o ítem con algunos párrafos, marcados en el texto.

64). Es un llamado a no ser indiferentes al clamor de la Tierra y al clamor de nuestros hermanos pobres y los más vulnerables (LS 49). Esto significa la necesidad de un cambio en nuestros estilos de vida; la transformación del actual paradigma de civilización occidental. En otras palabras, la conversión de nuestro corazón, una conversión integral: ecológica, económica, social, cultural y espiritual (LS 216-221).

2.2 La Tierra, creación y casa común

Los cristianos profesamos que Dios es el origen de todos los seres. Tal creencia no justifica una interpretación literal y fundamentalista que, contraponiéndose a la ciencia, afirma que Dios creó el mundo en seis días, negando el proceso de evolución de la materia y de la coevolución de las especies. El concepto religioso “creación” tiene dos sentidos complementares: (1) es la originaria iniciativa divina, que crea la materia y pone en marcha un proceso, hasta hoy, abierto, en expansión, dirigido hacia su plenitud; (2) también designa toda la totalidad actual de los seres existentes en nuestro planeta y en el universo. Por lo tanto, en un lenguaje religioso, se dice “creación”, en vez de “naturaleza”, o el conjunto de los seres abióticos y bióticos que, interrelacionados, conforman la Tierra.

El mundo es “algo más de que un problema por resolver; es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza” (LS 12). Con estas palabras, el Papa Francisco afirma el misterio inagotable de Dios en las criaturas. Un misterio para contemplar por los seres humanos. La Tierra tornase el sacramento de la presencia divina: “La creación es del orden del amor” (LS 77).

Los relatos bíblicos del Génesis 1 y 2, en un lenguaje poético y simbólico, proclaman que Dios es el creador de todo: el cielo y la tierra; la luz; los mares; los árboles y plantas; el sol y la luna; los animales; todos los seres vivos (Gn 1,1-25; 2,4.9.19). Él creó al ser humano a su imagen y semejanza (Gn 1,26-27). Dios lo modeló a partir de los elementos de la tierra, simbolizados por el polvo del suelo (Gn 2,7). De facto, el nombre del primer ser humano, Adán, es un sustantivo colectivo proveniente del término hebraico *’adam* (hombre), indicando que se origina de *’adamah*, que quiere decir “del suelo”, “de la tierra”. De ese modo, revelase el origen de la descendencia de la especie humana: hija de Dios y de la Tierra (CIRNE, 2013, p. 169).

Frente a su creación, Dios vio que todo era bueno y lo bendijo, haciéndola fecunda y deseando su feliz realización (Gn 1,22). Así, los relatos bíblicos manifiestan un Dios que, simultáneamente, habla y actúa. Su palabra es performativa. Todas las criaturas tienen un valor propio de cara a Dios, quien las ha llamado a la existencia y a su realización plena (LS 69).

Consiguientemente, la creación y las criaturas no son valoradas según su utilidad para los seres humanos, como si fuesen una cosa u objeto por explotar. Pues, en el interior de cada ser vivo está la marca de su Creador, su Espíritu (hálito de vida), que lo anima y dinamiza. En cada criatura se manifiesta “una dimensión simbólico-

sacramental que apunta para una realidad que la trasciende” (CIRNE, 2013, p. 154), revelando la bondad y la belleza del Creador. En el amor de Dios todos los seres tienen un lugar; son contemplados por su ternura y su bondad (Sb 11,24-25). En palabras de Francisco: “Cada criatura tiene una función y ninguna es superflua” (LS 84).

A partir del Nuevo Testamento, el Dios Creador se revela como comunidad amorosa, uno y trino. Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo (Mt 28,19). Él es la presencia y la comunión plena que crea a partir de sí (Jn 1,1-4). La creación, teniendo la marca de su Criador, está orientada para la vida en comunión. En Jesucristo, el propio Dios se autolimitó y asumió en sí mismo la carne de su creación para conducirla a su realización plena, es decir, salvarla (Ef 1,10). Y ahora, el Espíritu actúa en el interior de las criaturas, dinamizándolas para su perfeccionamiento y, de ese modo, participar de la vida divina en Dios (1Cor 15,28).

En la creación desvelase el origen y la vinculación de todo, desde la imagen del Dios-comunidad. Entonces la naturaleza y el ser humano comparten tanto un principio como un destino común: Dios, el Creador, y la vida plena en Él porque todo proviene de Dios y todo está en camino para regresar a Él, transformada y realizada. En Dios, la creación encuentra su feliz realización. Y “junto con todas las criaturas, caminamos por esta tierra buscando a Dios” (LS 244). La consumación de la historia y de la vida, su florecimiento total, sucederá en la interdependencia, en la comunión.

“Ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente” (LS 86). En efecto, la Tierra tornase “la casa, el *locus* común” (CIRNE, 2013, p. 38), pues es el lugar dado por Dios para ser habitado para que todas sus criaturas “florezcan”, como se menciona en la ecología profunda. Los seres existentes en la Tierra, siendo singulares, se tornan “bienes comunes”. Nosotros, los humanos, habitamos y compartimos esa *casa común* (LS 3.13). Por lo tanto, la Tierra es la casa que refleja la belleza de Dios, convirtiéndose sacramento de comunión con Él y todas las criaturas (LS 9.11).

No obstante, el ser humano tiene una presencia única y diferente a la de las otras criaturas. Al ser modelado a imagen y semejanza del Criador, ha sido llamado a existir en la Tierra para cultivarla y cuidarla (Gn 2,15). En palabras de la hermana Delir Brunelli, desde su intuición “franciscleariana”:

¡Y la Madre Divina miró para el fruto de sus entrañas y vio que todo era hermoso, sintió que todo era bueno! Y quiso darle a la Tierra el mayor de todos los regalos: la capacidad de amar. Por eso, generó al hombre y a la mujer, a su imagen y semejanza. Miró para ellos y les dijo: “¡Como se parecen conmigo! Crezcan y cuiden de la Tierra, hagan de ella una habitación agradable” (BRUNELLI, apud TAVARES, 2010, p. 14-15).

En esto se revela el sentido y la finalidad de la existencia humana: vivir en relación con su Creador y todas las criaturas. Así, se manifiesta su identidad más genuina. Sin embargo, la capacidad de amar presupone la consciencia y la libertad de ser

(TAVARES, 2010, p. 83). Porque fue creado para relacionarse con su Creador y toda la creación, el ser humano es autónomo en su libre arbitrio, pero ecodependiente, pues depende del medio físico y biológico para subsistir. Esto significa que tiene la capacidad de elegir y, de esa manera, autodeterminarse en la Tierra. Y el Creador de todo respeta la libertad de su criatura.

El proyecto de amor divino es una oferta gratuita, una *propuesta*, por tanto, nunca una *imposición*. El ser humano está llamado a elegir el modo, bueno y armónico, de habitar la Tierra. Debido a su libertad, surgen dos opciones fundamentales: vivir en comunión con Dios, los otros seres humanos y toda la creación, o vivir en la autosuficiencia y en la soledad del aislamiento (Dt 30,15-20). Éste es responsable de sus elecciones y, simultáneamente, de sus consecuencias. Puede considerar a la Tierra como la *casa común*. En este caso, colaboraría con lo divino para el florecimiento pleno de la creación, tonándose cocreador con Él y en Él. O puede rechazar y, con ello, frustrar el proyecto divino y a sí mismo, conduciendo con sus acciones a la vida humana y a la de todos los seres de la Tierra hasta su degradación y muerte. Dicha orientación negativa, convertida en gestos, actitudes e iniciativas permanentes, es denominada “pecado” en el cristianismo. Tradicionalmente, la predicación cristiana se ha centrado en los pecados individuales. A pesar de esto, en las últimas décadas, se ha ampliado su perspectiva, al afirmar la existencia del “pecado social” y del “pecado ecológico”. Y en contrapartida, la necesaria conversión, una nueva vida. Tal conversión debe ser personal, comunitaria y ecológica.

El Papa Francisco nos invita a desarrollar una actitud de apertura, de admiración y de encanto para dejarse tocar por la belleza de la creación (LS 11). Así, nos sentiremos vinculados con Dios, los otros seres humanos, el planeta y todas las criaturas que en él coexisten. Nos reconoceremos como habitantes de la Tierra y siendo parte de ella. Somos hijos e hijas de la Tierra, pues ella creó las condiciones necesarias para el surgimiento de nuestra especie, en un proceso de evolución que se inició aproximadamente hace 4.5 billones de años. La Tierra es también nuestra madre que nos nutre en el presente. Como dice Francisco de Asís, en el Cántico de las Criaturas: “Alabado seas, mi Señor, por nuestra hermana, la Madre Tierra, que nos sustenta y gobierna, y produce distintos frutos, con flores coloridas, y vegetales”. Somos también hijos e hijas de Dios que nos creó y nos adoptó en su Hijo encarnado y glorificado, Jesucristo (Ef 1,3-5).

Sin embargo, permanece la tensión entre la particularidad de lo humano y el valor de cada criatura en el conjunto de la creación. Desde el punto de vista filosófico, dicha tensión manifiesta entre el antropocentrismo en sus más variadas vertientes y el biocentrismo, o todavía en el ecocentrismo. Esta grande e interminable cuestión no la abordaremos aquí, pues va más allá de nuestros objetivos. Lo importante es decir que una visión ecológica del ser humano y de la ecodemocracia rechaza el *especismo*, que considera a la humanidad como “una especie superior”, otorgando (y justificando) el poder de explotar y subyugar a todas las otras especies.

Comprendemos a nuestra especie en la interdependencia con las otras, en un juego de múltiples centros.

La consciencia de pertenencia a la Tierra y la necesidad de cuidar de ella están presentes en el estilo de vida de los pueblos originarios de nuestro continente latinoamericano y caribeño. Éstos cultivan una cosmovisión, por lo tanto, una manera singular de actuar en la Tierra, diferente a la de la civilización occidental. Su existencia está vinculada con la grande comunidad de vida que es la Tierra: el agua, el suelo, el viento, las selvas y los bosques, la vegetación, los animales y los seres humanos. En efecto, para la mayoría de los pueblos originarios, el vínculo con Dios y lo sagrado tiene que ver, necesariamente, con la Tierra (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2016, p. 109). De ella proviene todo lo indispensable para vivir y también de ella se originan todos los seres. Por lo tanto, la Tierra es considerada nuestra madre.

Para los pueblos originarios andinos, la Tierra es la *Pachamama* (CAERO, 2011, p. 175). El término *Pacha* (en quechua y en aimara) expresa la totalidad del tiempo y del espacio universal. Y *mama* denota, literalmente, el sentido de ser madre. Siendo así, la *Pachamama* caracteriza el ser madre de toda la existencia; que todo proviene de ella y a ella regresará; que todo es sagrado (CAERO, 2011, p. 176.199). Ahora bien, para los pueblos mesoamericanos, la Tierra también es madre y su significado está en relación con el sustento y el ser parte de ella. Entonces la Tierra es llamada de *Ipalnemohuani*, significando “Aquel o Aquella por Quien vivimos, Quien constantemente nos da y nos mantiene la vida” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2020, p. 83).

A partir de estos significados, entiéndese que los pueblos originarios mantienen un vínculo místico con la Tierra porque provienen de ella, la Tierra los provee de vida y cuida de ellos. La Tierra, en cuanto que territorio, tornase el lugar de su identidad originaria: ella es el lugar de su historia, sus mitos, sus antepasados, su sabiduría. También es el lugar de su esperanza en un futuro mejor y diferente (PÉREZ, 2011, p. 162; LS 146). Para estos pueblos, la Tierra no les pertenece y no es un tipo de recurso para ser explotado o mercantilizado. Todo lo contrario. Ella posibilita su existencia y desarrollo. O, en el lenguaje de la ecología profunda, su *floreCIMIENTO*. La Tierra es su casa, convirtiéndose común, pues en ella y por medio de ella se realiza la de vida de todos los seres.

Por consiguiente, para estos pueblos, el vínculo con la Tierra (Madre) confiere la responsabilidad para cuidarla y defenderla. Simultáneamente, esto dice con respecto a cada uno(a) y a su comunidad. Dicha responsabilidad no es considerada como un deber o una imposición procedente del exterior. El significado de este compromiso con la Tierra y toda la creación emerge de la consciencia de saberse hijas e hijos de la Tierra, por tanto, hermanas y hermanos de los otros seres. Por amor y reciprocidad a la Tierra, los pueblos originarios la cultivan y la protegen de sus diversos males. Ellos cultivan la sabiduría de coexistir en armonía con las fuerzas cósmicas y todos los vivientes.

2.3 El cuidado: la condición necesaria para el desenvolvimiento de la vida en comunión

Contemplando el proceso de desarrollo de la vida en la Tierra a lo largo de los billones de años, podemos constatar la generación de diversas redes entre los seres vivos, la interacción con su ambiente. Tales redes evidencian que “todos los seres vivos comparten propiedades y principios de organización comunes” (CIRNE, 2013, p. 107), posibilitando la reproducción y la sustentabilidad de la vida. No obstante, dicho equilibrio es afectado cuando el ser humano ignora o subestima la importancia de dichos principios de organización: dignidad singular, cooperación, reciprocidad, beneficio común, etc.

¿De qué forma es posible contraponerse a la actitud de la arrogancia y a la visión fragmentada del antropocentrismo moderno? Una alternativa se vislumbra en el *cuidado* en perspectiva ecológica. El *cuidado*, más allá de ser un sentimiento, una actitud y un valor ético, es la condición necesaria para desenvolver una *vida en comunión*. “Comunión”, un término bastante utilizado en el ambiente eclesial significa: sintonía, colaboración, consenso comunitario, respeto a la alteridad y practica de la caridad/solidaridad.

En su libro *Saber cuidar* (1999, p. 13), Leonardo Boff presenta con pertinencia *el cuidado* como “un modo-de-ser” esencial, ontológico y originario “que revela de manera concreta cómo es el ser humano”. *El cuidado* es más que un acto, pues tiene que ver con “la forma como la persona se estructura y se realiza en el mundo con los otros” (BOFF, 1999, p. 43). Consiste en una manera de existir y coexistir en la Tierra, pues designa el modo de relacionarse con todo (BOFF, 1999, p. 44). Y dicha manera de existencia surge cuando alguien (un ser) o algo (cosa, lugar) tiene importancia para nosotros, configurándose significativo para nuestra vida (BOFF, 1999, p. 42).

El cuidado como “modo-de-ser” en la Tierra, el modo de habitarla impulsa un comportamiento marcado por el respeto hacia el otro(a) y los otros(as); por la preocupación y la responsabilidad con ellos(as), que estén bien y se desenvuelvan del mejor modo posible, que florezcan. A partir *del cuidado*, el otro tiene valor propio más allá de su utilidad. Su alteridad singular nos interpela a responder con compromiso, reciprocidad y cariño. Vivir en comunión con los otros solo es posible a partir *del cuidado*, una vez que ellos/ellas no son enemigos(as) y mucho menos desconocidos(as).

El concepto *del cuidado* ayuda a profundizar el sentido de la existencia del ser humano en la Tierra, expresado en la Biblia. En Gn 2,15, se dice que Dios colocó al ser humano en su “jardín” para “cultivarlo y guardarlo”. El término “cultivar” refiere al ámbito de la agricultura y al trabajo en la tierra para hacerla fecunda. Actualmente, esto se extiende a toda la actuación humana en la biosfera y la tecnosfera. A su vez, el término “guardar” designa la acción de vigilar para defender,

proteger, preservar (LS 67). La relación de ambos conceptos evidencia el significado de la vocación dada por Dios al ser humano, relacionada con nuestro planeta. Cultivar sin guardar lleva a la ilusión del progreso ilimitado, de que la Tierra es como una “bolsa sin fondo”, de la cual se puede extraer lo máximo posible. Guardar sin cultivar torna inviable la vida humana en el planeta, ocupada por casi 8 billones de personas. Cultivar y guardar exige un modelo económico de extraer, producir, transformar, *distribuir*, consumir y reciclar que asuma y amplíe los bienes comunes, según hemos abordado en la primera parte de este capítulo. Esa es una forma de ejercer la ecodemocracia.

A partir de ese relato bíblico, entendemos que no se niega ni la libertad ni la importancia de la actuación humana en el mundo. Dios confiere a la humanidad la responsabilidad de hacer fecunda su creación, con cariño y responsabilidad, por amor. De este modo, serán conservados la armonía y el equilibrio. Cuando la especie humana responde positivamente a dicho llamado divino y desarrolla la responsabilidad a partir *del cuidado*, realiza su genuina identidad de hija de Dios e hija de la Tierra. Florece con las otras criaturas.

Un modelo paradigmático de vida en comunión encuéntrase en el libro de los Hechos de los Apóstoles, en donde se narra sobre la comunidad cristiana primordial (Hch 2,42-47; 4,32-34). El autor (Lucas) describe que “todo entre ellos era en común”, compartiendo tanto sus bienes materiales (propiedades, dinero) como espirituales (oraciones y la celebración de la fracción del pan). Esto lo hacían para que nadie pasara necesidad alguna, pues todos eran hermanas y hermanos. En las palabras de Lucas, esa “primera” comunidad cristiana “era un solo corazón y una sola alma” (Hch 4,32). Podríamos decir que vivían a partir del cuidado, sintiéndose responsables por la vida de cada uno(a) y de la colectividad. De esta manera, hacían creíble el testimonio del Evangelio de Jesús y realizaban el proyecto divino.

El relato resalta que vivir en comunión implica un cambio de vida, lo que en el ámbito cristiano denominase “conversión”. Y esto acontece por la acción del Espíritu Santo, quien impulsa dicha elección. El amor de Jesucristo y el reconocimiento que Él es el camino de vida plena, llevaron a esos hombres y mujeres a convertirse, por lo tanto, a transformar su estilo de vida. En las palabras de J. Jungues, “solamente la mística consigue transformar verdaderamente los comportamientos individuales y convertir en profundidad los hábitos culturales arraigados” (apud CIRNE, 2013, p. 192). El amor emanado del vínculo establecido conduce a reconocer la dignidad de los otros y comprometerse por una vida en comunión, en la cual desbordan la sensibilidad y el cuidado.

Jesucristo enseña que tenemos un Dios Padre común, el que nos convierte en hermanos, invitándonos a practicar el amor (LS 228) con gestos de cuidado mutuo. Esto, simultáneamente, nos conduce al ámbito de la vida pública, a la participación social. De esta manera, el amor, manifestado como cooperación, colaboración y

solidaridad, tornase un principio de acción política. El amor dirige nuestra mirada y nuestra acción hacia el bien común, hacia el cuidado de los bienes comunes que son necesarios para el desarrollo de la vida digna. Nuevamente, al ejercicio de ecodemocracia.

El Papa Francisco afirma que “el amor a la sociedad y el compromiso por el bien común son una forma excelente de la caridad” (LS 231). Este amor social “es la clave para un desarrollo auténtico” y “nos mueve a pensar en grandes estrategias que detengan eficazmente la degradación ambiental y alienten una *cultura del cuidado* que impregne toda la sociedad” (LS 231). Adoptar actitudes personales y acciones comunitarias de cuidado con las personas y los ecosistemas, manifiesta una “conversión ecológica” (LS 92). En la medida que construyamos una comunidad universal que incluya cada vez a más personas y pueblos, sobre todo a los pobres y más vulnerables, será posible pensar en un futuro mejor y diferente para todos(as) en la Tierra (LS 92).

Los pueblos originarios de nuestro continente asumen *el cuidado* como un estilo de vivir y habitar la Tierra, de relacionarse con la creación. Su cosmovisión se traduce en sabiduría del *bien vivir* (*Sumak Kawsay* en quechua, o *Suma Qamaña* en aimara). El bien vivir de los pueblos andinos expresa el horizonte (utopía) de la dignidad y de la plenitud de la vida (CHIPANA QUISPE, 2014, p. 107). Tal horizonte considera el desenvolvimiento de la vida de todos los seres de la Tierra en la relación y la interdependencia. Así, encarnase un estilo de vida humana a partir de la reciprocidad, la cooperación, el cariño y el afecto (CHIPANA QUISPE, 2014, p. 108), es decir, *del cuidado*. Entonces el *bien vivir* se torna un paradigma: la Tierra y todos sus seres (incluido el ser humano) tienen el derecho de vivir y desarrollarse dignamente. Por consiguiente, es posible entender la fuerza y la valentía de esos pueblos para resistir, proteger y defender sus territorios.

Los pueblos mesoamericanos expresan el *bien vivir* con otros nombres. El horizonte utópico (y posible) es *Xochitlalpan*, que significa “la tierra de la flor, que es verdadera tierra, o sea, el de la sabiduría, de la belleza, de la armonía” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2011, p. 173). Según los Zapotecas (etnia concentrada en la parte meridional del estado mexicano de Oaxaca), “nosotros, los humanos, somos *yú* (polvo) que vive en *layú* (tierra, territorio) para transformarla en *guidxilayú*, es decir, en planeta Tierra, digna casa de toda la humanidad” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2011, p. 174). Para ellos es fundamental comenzar a construir esa utopía en el presente (en el aquí y ahora) a través de la fraternidad y de la defensa de la comunidad, de sus territorios. Saben que la vida digna se alcanza si “respetamos y colaboramos con la Madre Tierra”, pues “necesitamos de ella y ella necesita de nosotros” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2011, p. 174). En otras palabras, a partir *del cuidado* la vida se realizará en paz y armonía, en el *bien vivir*.

2.4 El cuidado de la casa común y la acción evangelizadora de la Iglesia

La fe cristiana es fuente de una mística renovadora de la existencia humana y su estilo de vida en la Tierra. Sin embargo, corre el riesgo “real” de quedar estancada y presa en sus doctrinas incomprensibles, orientaciones éticas anacrónicas y ritos anquilosados. El Papa Francisco afirma que “no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con doctrinas” (LS 216). Así, las comunidades eclesiales son convocadas a cultivar una espiritualidad enraizada en Dios-comunidad y relacionada a la ecología integral.

Esto implicará un largo y lindo camino de recuperar la sensibilidad a la belleza de la creación; revalorizar el arte y la poesía para articularlas con los conceptos, relacionar el intelecto con el corazón. De este modo, revitalizaremos el vínculo con Dios Trinidad, el Creador-redentor-recapitulador amoroso. Simultáneamente, será posible reconocernos en relación con la Tierra y la creación; pensarla y sentirla parte de nosotros; convertirla efectivamente en la *casa común* para todos. Sin dejar de lado las otras dimensiones de la vida eclesial, en el campo simbólico-sacramental radica una fuerza vital para nutrir nuestro vínculo con Dios, la humanidad y toda la creación.

Además, retomando lo mejor de nuestra contemporaneidad, las comunidades eclesiales deberían rehacer un camino catequético, formativo y evangelizador, a través de la imagen, del gesto, del icono, de lo simbólico. Con el afán de favorecer el encuentro con el misterio divino en Dios y en la creación. Como hemos visto, el incremento de la sensibilidad y el afecto es fundamental para fortalecer los vínculos. Para los pueblos originarios, lo simbólico es la vía primordial para generar, nutrir y sustentar el lazo con lo divino, lo sagrado de la vida y el sentido de pertenencia a la Tierra. Recordemos que del vínculo afectivo emerge todo el sentido *del cuidado* como un modo de vivir y habitar la Tierra.

Por otra parte, será indispensable trabajar para articular nuestra fe con la vida cotidiana. De esa manera, lo que profesamos orientará nuestro modo de actuar en la Tierra. Aparece la tarea y el desafío de reelaborar con enfoque ecológico y lenguaje accesible, los temas teológicos centrales como la gracia, el pecado, la reconciliación, la conversión y la salvación. Y con ello, ver como se hacen presentes en nuestra vida.

Renovar la catequesis cristiana y la formación de jóvenes y adultos, nos llevará a identificar los signos del Reino de Dios en la naturaleza y en la historia. También, a percibir las fuerzas de muerte, o sea, las estructuras de pecado. Desde el punto de vista social y ambiental, el mal se expresa en los términos de injusticia y dominación, frustrando el proyecto divino de una vida en armonía, paz y cooperación. Los pueblos originarios presentan una consciencia de que los actos inconsecuentes, tanto personales como colectivos, perjudican a la comunidad humana y a la

naturaleza, rompiendo la consonancia y el equilibrio de la vida. Por eso, sus ritos de purificación y sus acciones (éticas) son en vistas de restablecer la comunión, es decir, el vínculo quebrantado.

Finalmente, es necesario erradicar el prejuicio existente de que la fe y la política no se deben mezclar o relacionar. Muchos de los que defiende tal postura son los primeros en aliarse a grupos políticos de la élite, que ignoran los clamores de los pobres y de la Tierra. Sin ser partidista, el cristianismo es, intrínsecamente, político porque la caridad/solidaridad conlleva a compromisos con la *polis*, con la sociedad civil. En este sentido, son esclarecedoras las palabras del Papa Francisco, que unen a la caridad cristiana con “el amor a la sociedad” y con “el compromiso por el bien común”, con “la *cultura del cuidado*”. Esto implica, imperativamente, la defensa de los bienes comunes.

Percibimos que *el cuidado* es una manera contemporánea para hablar de la caridad cristiana tanto en el ámbito eclesial como en el ámbito civil (secular). Auxilia a dialogar con la sociedad, reconociendo la pluralidad de ideas, de creencias religiosas y cosmovisiones generadoras de estilos de vida. Por consiguiente, conduce a establecer “algunos comunes” (reglas, normas, políticas locales y planetarias) para impulsar el florecimiento humano y la vida digna, justa y feliz para todas las criaturas.

Conclusión abierta

La asociación de los “bienes comunes” con el “bien común” es fundamental para el desenvolvimiento de la ecología integral (práctica) y de la ecoteología (pensar la ecología a la luz de la fe). Cuando reflexionamos sobre los bienes comunes y la tendencia de la “sociedad del mercado” para que éstos sean privatizados y mercantilizados, reafirmamos que la ecología es más que “preservar” o “cuidar de lo verde”. Ella está comprometida en la adopción de un estilo de vida y de un modo sensato de producir y consumir, que favorezca el cuidado con la vida en toda su amplitud, es decir, en el florecer humano y de todas las criaturas, de manera interdependiente. Está en juego la visión de la sociedad y de una antropología que superen el individualismo y el consumismo, siendo perjudiciales para el medio ambiente y las comunidades humanas. El antropocentrismo despótico de la actualidad debe dar lugar a una posición de humildad, lucidez y reciprocidad de lo humano en relación con la Tierra.

Al tratar de los bienes comunes, también, articulase la justicia socioambiental y nuestra responsabilidad con el futuro de las nuevas generaciones; con las luchas concretas por el agua, el territorio, la seguridad alimentar, los espacios públicos, la generación y distribución del conocimiento, entre otras. Las perspectivas se amplían para más allá de los clásicos “derechos humanos” al incluir la dignidad de todas las criaturas y los “derechos de la Tierra”.

La defensa de los bienes comunes, en el horizonte del principio del bien común, es un ejercicio concreto de ecodemocracia. Esto supone el desarrollo de valores vitales: la cooperación, el reconocimiento de la pluralidad humana y ambiental, el respeto por la alteridad de los ecosistemas. Incluye no solamente el derecho de elegir a nuestros representantes en el ámbito del poder ejecutivo y legislativo, afirmando un ordenamiento jurídico correspondiente, sino también en la participación, proactiva y creativa, como ciudadanos(as) para enfrentar la tendencia a la apropiación privada de los bienes colectivos.

La fe cristiana nos inspira a reconocernos hijos e hijas de la Tierra y habitantes de nuestra *casa común*, dada como don y tarea por Dios. Como seguidores de Jesús, reconocemos el valor irrenunciable (e inapropiable) de los seres humanos y de todas las criaturas. Y como existe una distancia innegable entre el ideal (utopía) que anhelamos y nuestras actitudes, acciones colectivas, ideologías y estructuras, somos llamados a caminar un sendero de conversión ecológica. Sin duda, un recorrido arduo, repleto de novedad, con mucha belleza y encanto. ¡Es así como caminamos en la esperanza!

Referencias bibliográficas

BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – Compaixão pela terra*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1999.

BOFF, Leonardo; DE ESCOTO, M. Declaração Universal do Bem Comum da Terra e da Humanidade. In: GONÇALVES DOS SANTOS, Joe Marcial; SUSIN, Luiz Carlos (Org). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 13-21.

CAERO, Victor Bascopé. Terra e água: a vida no seio da Pachamama. In: GONÇALVES DOS SANTOS, Joe Marcial; SUSIN, Luiz Carlos (Org). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p.175-181.

CHIPANA QUISPE, Sofía. Corazonares desde el Buen Vivir. *Voices: Ecología Profunda, Espiritualidad y Liberación*. vol. XXXVII, N. 2014/2-3, p. 105-116, April-September, 2014. Disponible em: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-2&3.pdf>. Último acceso en: 20 abril. 2023.

CIRNE, Lúcio Flávio Ribeiro. *O espaço da coexistência: uma visão interdisciplinar de ética socioambiental*. São Paulo: Loyola, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Filosofia do Bem Comum*. Disponible en: <http://www.ihu.unisinos.br/sobre-o-ihu/173-noticias/noticias-2011/502044-filosofia-do-bem-comum-artigo-de-roberto-esposito>. Último acceso: 20 abril.2023

- FÓRUM SOCIAL MUNDIAL *Manifesto pela recuperação dos bens comuns da humanidade*. Belém do Pará, Brasil, 2009. Disponible en: <http://samadeu.blogspot.com/2009/02/manifesto-pelo-resgate-dos-bens-comuns.html>. Último acceso en: 19 abril. 2023.
- FRANCISCO, Papa. Carta encicl. *Laudato Si'*. 2015. Disponible en: https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Último acceso: 20 abril. 2023.
- LAVAL, Christian; DARDOT, Pierre. *Común: ensayo sobre la revolución del siglo XXI*. Barcelona: Gedisa, 2015. p. 9-212. ePUB.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. *Guidxilayú: Teología indígena da terra*. In: GONÇALVES DOS SANTOS, Joe Marcial; SUSIN, Luiz Carlos (Org). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 167-174.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. Hacia una ecología profunda desde la perspectiva indígena. *Voices: Más allá de la Laudato Si'*, vol. XLII, n. 1, p. 82-88, January – July 2020. Disponible en: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2020-1.pdf>. Último acceso en: 07 dic. 2022.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. *Laudato Si'*: Comentarios desde una perspectiva indígena. In. AQUINO, M. P. (Org.). *Voices: Laudato Si' y Ecología*. vol. XXXIX, n. 2, p. 105-116, July – December 2016. Disponible en: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2016-2.pdf>. Último acceso en: 07 dic. 2021.
- MALERBA, Julianna. *Bens Comuns*. In. LESBAUPIN, Ivo; CRUZ, Mauri (Org.). *Novos Paradigmas para Outro Mundo Possível*. São Paulo: Usina, 2019. p. 91-103.
- MATTEI, Ugo. *Bienes comunes: Un manifiesto*. Madrid: Trotta, 2013.
- MURAD, Afonso. *Ecología profunda e ecología integral*. *Revista Voices*, p.133-141, Jan.-Jun. 2020.
- NAESS, Arne. “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen” (original: 1973). *Revista Ambiente y Desarrollo*, Santiago de Chile, 23 (1): 95-97, 2007, p. 98-101.
- NAESS, Arne; SESSIONS, George. *Basic Principles of Deep ecology: The Anarchist Library*. 1984/2011. Disponible en: theanarchistlibrary.org. Último acceso: 30 Jun. 2022.
- PÉREZ, M. *Tiyat – Tlali: A terra, mãe da humanidade*. In: GONÇALVES DOS SANTOS, Joe Marcial; SUSIN, Luiz Carlos (Org). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 159-165.

- PONTIFICIO CONSEJO 'JUSTICIA Y PAZ'. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. 2004. Disponible en: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html. Último acceso: 30 jun. 2022.
- RAMIS OLIVOS, Álvaro. *El concepto de bienes comunes en la obra de Elinor Ostrom*. Disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/?p=957>. Último acceso: 25 jun. 2022.
- TAVARES, Sinivaldo S. *Teologia da criação: outro olhar – novas relações*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- VICINI, Andrea. Verbete: “Bem Comum”. *Theologica latino-americana*. Enciclopedia digital (2019), Disponible en: <http://teologicalatinoamericana.com/?p=1451>. Último acceso: 30 jun. 2021.
- VIVERET, Patrick. Sobre o bom uso do fim do mundo. In: GONÇALVES DOS SANTOS, Joe Marçal; SUSIN, L.C (Org.). *Nosso planeta, nossa vida: ecologia e teologia*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 25-39.

La Casa Común después del Contrato Social¹⁷⁹

Enrique Del Percio

En el principio era el Burgués. Y el Burgués estaba en el mundo y se creía amo del mundo. Entonces dijo el Burgués: separemos el Hombre de la Naturaleza; y creyó el Burgués que esto era bueno. Pasó así el día primero. Al segundo día dijo el Burgués: sepárese la res cogitans de la res extensae, y creyó el Burgués que esto era bueno. Al tercer día dijo el Burgués: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Y creó entonces al sujeto moderno: idéntico, inteligible, universal y necesario lo creó. Y creyó el Burgués que esto era bueno. El día cuarto le dijo el Burgués al sujeto moderno: dominarás la tierra y usarás, consumirás y destruirás cuanta existencia humana, animal, vegetal o mineral sea necesario para que el sistema siga funcionando. Y así siguió la historia, pues el Burgués nunca descansó.

En el relato bíblico toda la creación tiene un carácter ascendente que se ordena al descanso, al descanso de Dios y al descanso del ser humano como condición necesaria para el encuentro consigo mismo, con los otros, con el cosmos, con lo inefable. En cambio, en el relato moderno se comparte el carácter ascendente pero todo se ordena a la producción y al consumo. No hay séptimo día.

Pareciera que estamos asistiendo al final de esa historia. Una creciente conciencia del límite nos lleva a considerar la tierra como nuestro hogar, nuestro *oikos*, y a descubrir que ese *oikos* tiene un *logos* que es preciso respetar. A la vez, descubrimos que nuestro hogar no son solamente las paredes y los muebles, sino que también nosotros somos parte de ese hogar y, por lo tanto, su *logos* es nuestro *logos*, el *logos* de la Casa Común. Pensar al planeta Tierra como nuestra casa nos ayuda a tomar conciencia de que el problema central no es la destrucción de ese planeta: la Tierra seguirá existiendo hagamos lo que hagamos, pero ya no será casa nuestra, pues lo que desaparecerá será la vida humana, junto con la de muchas otras especies. Ante esto, caben dos actitudes: una consiste en pensar que no tiene sentido que persista la humanidad, siendo quizá la ética negativa planteada, entre otros, por Julio Cabrera¹⁸⁰, uno de los desarrollos teóricos mejor fundados de esta postura. La otra consiste en asumir la responsabilidad de las generaciones actuales por la

¹⁷⁹ Una primera versión de este texto fue publicada en el volumen 55 de la Revista *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, 2023.

¹⁸⁰ J. Cabrera (organizador), *Ética Negativa: problemas e discussões*, Goiânia: UFG, 2008. Cabe citar acá la controversia entre Cabrera (*Dussel y el suicidio*. En *Dianoia* vol. XLIX nro. 52) y Dussel (*Sobre algunas críticas a la ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera*, en el mismo número de *Dianoia*)

subsistencia de las venideras, postura que a su vez abre un abanico de interrogantes, algunos de los cuales serán objeto de análisis en las páginas que siguen.

Un cabal exponente de esta última postura fue Antonio Cafiero, quien desde la presidencia de la Comisión de Ecología y Desarrollo Humano del H. Senado de la Nación Argentina, solía expresar que la sustentabilidad es la justicia social intergeneracional. Esta sentencia nos plantea varias dificultades, en primer lugar, una de índole teórica: ¿cómo es posible que el futuro sea de algún modo fuente de derechos? Como sabemos, el pasado, la tradición, puede ser fuente de derechos y así lo es en muchas culturas; la modernidad, por su parte, consagró al contrato, es decir, al acuerdo de voluntades y, por lo tanto, al presente, como fuente de derechos. Por cierto, el contrato tiene efectos hacia el futuro, eso es obvio, pero no es el futuro en sí mismo la fuente de esos derechos. Quizá quede más clara la dificultad si se la formula de este modo: ¿cómo pueden ser fuente de derecho generaciones futuras, que, por ser futuras, no existen? ¿Cómo algo que no existe puede ser fuente de derechos? Es posible responder, siguiendo a Aristóteles, que el futuro existe, solo que no en acto sino en potencia, pero el problema es que si aceptamos la concepción aristotélica, tenemos que aceptar también las otras premisas que van de la mano, como por ejemplo que el ser humano es naturalmente sociable y no que la sociedad es resultado de una decisión, de un pacto voluntario, lo que pondría en entredicho el concepto mismo de Contrato Social que, como se sabe, es la fuente del derecho y las instituciones modernas. Lo mismo ocurre si abordamos la cuestión desde la filosofía judía, para la que las generaciones futuras dan sentido al presente, o si se busca apoyo en las filosofías que piensan al tiempo como cíclico en lugar de lineal, como lo hacen la mayoría de las filosofías universales desde la China o la India hasta el Perú pasando por África, a excepción de la filosofía étnica blanca o europea. En todos estos casos, debemos repensar al derecho desde premisas distintas a las hegemónicas.

Una segunda dificultad, ya no teórica sino práctica, acuciantemente práctica, la plantean las concepciones en boga que niegan la existencia de la sociedad y, por tanto, de la justicia social. Entre estas, se encuentra el neoliberalismo extremo y las amenazas que de esta ideología se derivan también para la sustentabilidad de la vida en la Tierra.

Como se advierte, entender a la sustentabilidad como la justicia social intergeneracional no es sólo una definición bonita, sino que es el punto de fuga donde convergen las posibilidades, las esperanzas y las amenazas de la vida en nuestro planeta. Es el punto de fuga que nos permite elaborar la perspectiva adecuada para ver y, por consiguiente, juzgar y actuar eficazmente. Claro que, como sabemos, el conocido método *ver, juzgar y actuar* no garantiza resultados, pues estamos en el terreno de las acciones y pasiones humanas, no de las ciencias exactas, mas la incertidumbre del resultado no exime a nadie de responsabilidad.

1. Los derechos de la Tierra

Un modo sencillo de eludir la cuestión consiste en sacar al ser humano de la escena y plantear que la sustentabilidad en términos biocéntricos se fundamenta en los derechos de la Tierra. La cuestión se reduce entonces a salir del antropocentrismo, a dejar de pensar que el único sujeto de derechos es el ser humano, siendo otros seres tan portadores de derechos como cualquier persona humana o más aún. La justicia social no juega allí ningún papel y el elemento intergeneracional pierde relevancia, por lo que la idea de justicia social intergeneracional carece de sentido.

Pero esto acarrea aún más problemas de los que pretende resolver. Por ejemplo, si hablamos de derechos, los mismos, para ser tales, deben ser oponibles *erga omnes*. Sin embargo, no tiene sentido decir que la Tierra tendría derecho a exigir su cumplimiento al resto de la galaxia ante los daños causados por la caída de meteoritos como el que acabó con los dinosaurios. Es tan absurdo como extender los “derechos de los animales no humanos” a las gacelas frente al peligro que le imponen los felinos mayores. Claramente, las expresiones “derechos de la Tierra” o “derechos de los animales no humanos” sólo son oponibles a los seres humanos, o, dicho de otro modo, hacen referencia exclusivamente a las obligaciones de los seres humanos para con el planeta Tierra y los demás seres vivos. Por supuesto, entiendo y comparto lo que se quiere decir por “derechos de la Tierra” y “derechos de los animales”, pero desde un punto de vista técnico jurídico, son conceptos un tanto problemáticos, pues en última instancia se estaría concibiendo a la Tierra o a los animales como sujetos de derecho con toda la carga eurocéntrica que conlleva el concepto de “sujeto” (SCANNONE 2005). Paradójicamente, si se piensa a la Tierra o a los animales como “sujeto” se les están concibiendo como si fueran humanos, es decir, se cae en un antropocentrismo aún más fuerte del que se quiere escapar. No es una situación análoga a las de la persona jurídica, pues esta es creada por el derecho asumiendo que se trata de una ficción jurídica, mientras que la Tierra y los animales son realidades tangibles y de existencia independiente del derecho.

Entonces, cabe reformular la pregunta: ya no se trata de indagar acerca del futuro como fuente de obligaciones, sino de la parte no humana de la naturaleza como fuente de obligaciones: ¿por qué los seres humanos estaríamos obligados a respetarla y a cuidarla? No me refiero a la obligación en un sentido exclusivamente ético, pues ello nos llevaría a otras líneas argumentales. Me refiero a por qué sería jurídica y políticamente exigible el cuidado de la casa común.

La operación necesaria requiere tanto salir del antropocentrismo de la modernidad hegemónica como evitar caer en biocentrismos que ignoren la excepcionalidad de la persona humana en relación al resto de la naturaleza. En palabras del Papa Francisco:

Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo. Por

eso no debería llamar la atención que, junto con la omnipresencia del paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites, se desarrolle en los sujetos este relativismo donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos. (...) La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto, obligándola a trabajos forzados, o convirtiéndola en esclava a causa de una deuda. Es la misma lógica que lleva a la explotación sexual de los niños o al abandono de los ancianos que no sirven para los propios intereses. (LS 122-123)

Estos desafíos planteados por el antropocentrismo desviado, llevan a muchas gentes de buena voluntad a reclamar un orden en el que no se tenga en cuenta la peculiaridad de la persona humana. Por un lado, esto es inviable empíricamente, al menos en sus manifestaciones más radicales: el principal predador de la naturaleza es el ser humano, por ende, está de hecho en el centro del problema y, necesariamente, de la solución. El ser humano es parte de la naturaleza, pero esto no significa que no tenga algunos elementos que lo distinguen. Distinguir no es separar ni dividir.

Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un «biocentrismo» porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo no resolverá los problemas sino que añadirá otros. No puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad. (LS 118)

Creemos que la filosofía andina suministra algunos conceptos válidos para evitar ambos riesgos: el del antropocentrismo desviado y el de un biocentrismo que no reconoce la peculiaridad del ser humano. En particular, los conceptos de *pachamama* y de *sumak kawsay* tienen una gran potencialidad para pensar estas problemáticas desde lógicas superadoras de aquella dicotomía. Obviamente nos encontramos ante estas expresiones con el mismo problema de toda traducción, más aún cuando la traducción no se hace entre lenguas pertenecientes a tradiciones culturales afines (como si se trata de traducir del español al italiano o al francés) sino entre conceptos provenientes de tradiciones bien distintas como la europea y la andina. Por ello, cada concepto más que una traducción requeriría una explicación dada por un quechua parlante. No obstante, existe un cierto consenso (por cierto no pacífico) en entender por *pachamama* un haz de relaciones que componen algo análogo a lo que en occidente se entiende por ecosistema, insistiendo en que se trata de una entidad relacional, no de una sustancia. Por su parte, el *sumak kawsay* se lo suele traducir como *buen vivir*, entendiendo el vivir no sólo de los seres humanos sino de toda la comunidad de vida que conforma la *pachamama*. En palabras de Ramiro Ávila, uno de los más lúcidos estudiosos de estas cuestiones,

...algunos elementos que constituyen la *pachamama* y el *sumak kawsay/sumak qamaña* podrían dibujar una utopía andina y una alternativa a la modernidad hegemónica. En un inicio se intentó construir esta utopía desde el saber indígena. Este intento hubiese resultado harto restrictivo. La utopía, en tiempos de globalización, no

se puede construir desde una localidad y desde un único saber. Además, se caería en algo que se critica: el sueño de un mundo mejor, más justo e inclusivo, no puede ni debe desperdiciar otros saberes ni experiencias. Por otro lado, la misma utopía andina reclama interculturalidad como premisa, y ésta es un diálogo de saberes y un constante aprender y rectificar. (...) La teoría tradicional y positivista del derecho -la dogmática jurídica- no tiene categorías adecuadas para abordar los temas de la *pachamama* y del *sumak kawsay*, por ello recurrimos a varias disciplinas: filosofía, economía política, sociología, estudios culturales latinoamericanos, antropología... (AVILA SANTAMARIA, 2019, P. 8)

2. El contrato social: surgimiento, crisis, peligros y esperanzas

Munidos de este instrumental teórico podemos cuestionar el mito fundante del derecho occidental moderno: el Contrato Social. Merced al oro, la plata y las mercancías que, procedentes de América, fueron cambiando la faz del viejo continente, el estrato social conformado por banqueros y mercaderes había ido ocupando los lugares centrales en el ámbito económico, cultural y social. Pero ya en pleno siglo XVII la burguesía le disputaba a la monarquía y a la nobleza el espacio de decisión política. Hacía falta un nuevo modo de legitimación para la asignación de poder y prestigio en el ámbito de la vida en común, pues hasta entonces el principal criterio estaba dado por el nacimiento: el hijo del campesino sería campesino, el del zapatero, zapatero, el del banquero, banquero, el del noble sería noble y el del Rey sería Rey. Las hijas contraerían matrimonio con quienes decidieran sus padres dentro del mismo estrato social. La naturaleza determinaba qué lugar se ocuparía en la sociedad y quién tendría derecho a ejercer el poder público. Era menester, pues, despojar a la naturaleza (recordemos que el término *naturaleza* deriva del latín *natus*, de donde también se deriva la palabra *nacimiento*, es decir que naturaleza y nacimiento se corresponden) de esa atribución de asignar el puesto en la sociedad, para permitir que esa asignación esté dada por el dinero, producto del ingenio y la labor del burgués. La primera operación claramente dirigida a tal fin la realiza Thomas Hobbes cuando publica *Leviatán* en 1651, introduciendo el mito del Contrato o Pacto Social como acontecimiento fundante de la sociedad, ya que la misma es resultado de ese pacto en virtud del que el hombre supera el “estado de naturaleza”. A partir de ahí, incluso en las distintas formulaciones que realizarán pensadores como Locke o Rousseau, hubo de imponerse siempre una división tajante entre el ser humano y el resto de la naturaleza. Tan hondo ha calado esta división que aún hoy, cuando se habla de “naturaleza” se tiende a hacer referencia a bosques, ríos, aves o peces o cuadrúpedos, e, incluso, hasta puede incluirse al cuerpo humano como *res extensae* separada de la *res cogitans*, pero difícilmente se piense en el ser humano en tanto ser social como incluido en ese concepto. Más aún, la superación del estado de naturaleza “prevé su sistemático aniquilamiento. Aunque la finalidad del estado político es la misma que la del estado de naturaleza -esto es, la autoconservación- su consecución requiere un apartamiento radical de este. Solo si se la niega en cuanto tal, y se la sustituye por su opuesto artificial, la naturaleza

humana puede conseguir su propósito de permanecer con vida” (ESPOSITO 2020, p. 121)

Ahora bien, en todas sus variantes, el Contrato se celebra entre quienes, a partir de esa celebración, se constituyen en ciudadanos. Por lo tanto, quedan fuera del Pacto el ámbito doméstico y los esclavos además del resto de la naturaleza. Las mujeres, los esclavos, la naturaleza, pasan a ser peligros de los que hay que defenderse y/o recursos a explotar. Más aún, mujeres, esclavos y naturaleza quedan fuera del contrato para poder ser expoliados sin retribución alguna. Los varones trabajadores que quedan dentro del contrato, podrán ser explotados, pero algo -por mínimo que sea- se les habrá de pagar, mas el capitalismo se desarrolla sobre todo en función de la explotación de: a) la naturaleza a la que se le quita todo recurso y se la emplea como sumidero de desechos; b) las mujeres que se habrán de encargar de reproducir y cuidar la mano de obra necesaria para la producción; c) los esclavos que en América extraerán el oro y la plata y producirán el algodón, el café, el tabaco, el azúcar, el té y todas las otras mercancías que colocarán a Europa en el centro del sistema-mundo.

Esta concepción se fue haciendo hegemónica en Occidente hasta que, en el siglo XX, comenzó a dar señales de agotamiento dando lugar, por un lado, al surgimiento de distintos fascismos y, por otro, al de alternativas que plantean interesantes vías de superación.

2.1. Los fascismos

2.1.1 Los fascismos de masas

En efecto, desde las primeras décadas del siglo XX diversas circunstancias van a confluír para poner en jaque esta creencia dando lugar en Europa al nacimiento de ideologías que amenazan toda forma de vida digna: el fascismo o, mejor dicho, los fascismos, ante el fracaso de las dirigencias políticas de entonces para dar respuesta adecuada a los desafíos emergentes de los cambios motivados por la entrada en una nueva fase de la revolución industrial. Nuevas formas de obtener energía, profundos avances en las telecomunicaciones, desarrollos en el empleo y producción de materiales, en especial del acero, tornaron necesario contar con industrias con muchos más operarios concentrados en sus lugares de trabajo. Películas como *Metrópolis* o *Tiempos Modernos* dan cuenta de lo que significó la irrupción de estos modos de producción. Pero quizá quien mejor supo encontrarle nombre a las nuevas realidades haya sido Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*. Hasta ese entonces, el concepto de *pueblo*, fundamental para entender la democracia, el gobierno del pueblo, estaba directamente asociado al de ciudadanía. La ley funda su legitimidad en su concordancia con lo dispuesto en la Constitución, pero esta basa su legitimidad en la soberanía popular. Desde el *We the people* de la constitución de Estados Unidos en adelante, todas las constituciones fundan su legitimidad en el pueblo, es decir que

el pueblo constituye la base de la juridicidad legítima en el marco del Contrato Social. Hasta la irrupción de las masas, en los países regidos por el sistema democrático liberal -que eran a la vez los más industrializados- la discusión principal estaba dada por quiénes integraban el pueblo, o sea, quiénes eran considerados ciudadanos y, por ende, quiénes tenían derecho a elegir o ser elegidos: las luchas iniciadas a fines del siglo XVIII y profundizadas a lo largo del siglo XIX por trabajadores y mujeres para obtener ese estatus dan cuenta de ello. Pero la entrada en escena de las masas como actor principal trastoca abruptamente ese cuadro, entrando en crisis la idea de pueblo hasta entonces vigente.

A la par, entra también en crisis la autoridad: cayeron imperios que parecían inmovibles, como el Austrohúngaro, heredero del Sacro Imperio Romano Germánico, la Rusia de los zares o el Reich alemán. Se cuestionaba por doquier la legitimidad monárquica. La política demoliberal no acertaba a atender con eficacia los problemas derivados de la Primera Gran Guerra ni de la gripe española y la mayoría de sus dirigentes partidarios eran vistos como inútiles, corruptos, o ambas cosas a la vez. La obra de grandes teóricos de la política, como Pareto, Michels o Mosca, da cuenta de la profunda crisis del sistema democrático, obra que, como veremos, nos recuerda que no estamos hablando de una historia totalmente pasada, sino que guarda hoy dramática vigencia.

Por último, los fundamentos mismos de la vida en común entraron en crisis, poniendo en entredicho las bases de existencia del Contrato Social. El desempleo, el hambre, las crisis económicas, los *cracks* financieros, fueron llenando los espíritus de desesperanza y desesperación. Por cierto, el fundamento de la vida en común nunca es un suelo firme, pero cuando hay ciertos acuerdos tácitos o explícitos (más tácitos que explícitos) y, sobre todo, ciertas creencias compartidas (siendo el Pacto Social la creencia más relevante para la Modernidad occidental) el entramado relacional sobre el que se asienta la existencia de la sociedad permite prever, planificar, llevar adelante una carrera profesional, un negocio, un empleo. Pero cuando ese entramado tiende a disolverse, es necesario aferrarse a algo, a lo que sea, a la explicación simple de por qué pasan esas cosas y a un medio sencillo y eficaz de erradicar la causa de esos males: hace falta un chivo expiatorio.

Ahora bien, la política tiene horror al vacío, y el vacío que dejan el pueblo, la autoridad y el fundamento tenderá a ser llenado por, respectivamente, el populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo. La conjunción de populismo, autoritarismo y fundamentalismo constituye el suelo fértil para que florezcan los fascismos. Dado que hace un siglo el centro de la escena estaba ocupado por las masas, esta trilogía constituyó el terreno propicio para el desarrollo de los fascismos de masas, tanto del fascismo verticalista o supremacista en Alemania o Italia, como del igualitario en la URSS y sus satélites.

2.1.2. El fascismo individualista

Tal como ocurrió hace un siglo, la dirigencia democrática contemporánea encuentra serias dificultades ante los desafíos generados por el impacto de las nuevas tecnologías y, consecuentemente, de las nuevas subjetividades. También hoy entran en crisis las nociones de pueblo, de autoridad y de fundamento. Claro que los nuevos populismos, autoritarismos y fundamentalismos no habrán de adquirir las formas de los fascismos de masas, sino de un nuevo tipo: en lugar de las masas, el actor contemporáneo es un sujeto egoísta y narcisista, por ende el fascismo que florece es el individualista.

La relevancia de este proceso para pensar la sustentabilidad de la vida en nuestra casa común amerita que nos detengamos en el análisis de algunas de sus causas.

En torno a los años setenta del siglo XX una serie de complejas motivaciones políticas y económicas llevaron a que las potencias occidentales realizaran una fuerte apuesta a favor de las nuevas tecnologías informáticas y comunicacionales, así como de la expansión del crédito para el consumo. Esto va a conllevar profundas consecuencias en todos los órdenes de la vida. Cabe mencionar las tres que tienen mayor impacto en la constitución de este nuevo tipo de subjetividad: en el ámbito laboral, en el residencial y en el doméstico.

a) En el ámbito laboral, ya nadie trabaja toda su vida en el mismo lugar y, si lo hace, sus colegas cambian con frecuencia. Por lo tanto, no es posible conocer en profundidad a los compañeros de trabajo ni ser conocido por ellos. Al no pasar tiempo con el otro, no se habla de temas relevantes. Si alguien llega a su trabajo padeciendo un problema grave, lo más probable es que nadie se entere. Pero si alguien le pregunta qué le pasa, que por qué tiene esa expresión en el rostro, la respuesta seguramente será una evasiva. Nadie va a participar a alguien poco o nada conocido de sus preocupaciones y aflicciones más íntimas. Ergo, el espacio laboral deja de ser una instancia central del proceso de socialización y de constitución de eso que llamamos “pueblo”.

b) En el ámbito residencial, la persona está obligada (por razones laborales o de *status*) a mudarse varias veces a lo largo de su vida y, como en el caso anterior, si ella no se muda, sus vecinos sí lo hacen. Por ende, tampoco puede conocer ni ser conocido por sus vecinos como acontecía en el barrio o la aldea dificultando así la posibilidad de percibirse como parte de un colectivo, de un pueblo. No conoce la trayectoria, las ideas, los gustos de sus vecinos. Sólo conoce de ellos lo que ellos muestran. A su vez, ellos sólo muestran lo que consumen. No fue la aparición de la televisión lo que nos introdujo en la era de la imagen, ni la publicidad la que nos introdujo en la sociedad de consumo. Ambas, televisión y publicidad, son factores que potencian tendencias más hondas, consolidando una sociedad de consumo que está en la base de la problemática ambiental.

c) *En el ámbito doméstico*, la mujer debe salir a trabajar para permitir un mayor ingreso de dinero en el hogar, que posibilite la adquisición de más bienes con alto valor agregado. Una familia con diez o doce hijos era funcional cuando las guerras demandaban mucha carne de cañón y la fábrica mucha mano de obra. Ser mujer era sinónimo de ser madre y ser varón era sinónimo de ser el proveedor del hogar. Pero el impacto de las nuevas tecnologías modificó eso rotundamente. Ya no hicieron falta tantos soldados para morir en el frente como aconteció desde las guerras napoleónicas hasta la guerra de Vietnam. Por otra parte, las nuevas tecnologías aplicadas a la producción industrial hacen que se requiera mucha menos cantidad de operarios y empleados. Podemos decir, simplificando, que los drones reemplazan a los soldados y los programas de computación a los trabajadores. Si bien no es exactamente así, a los fines de esta exposición esa simplificación resulta útil. Ahora el ideal ya no es la familia numerosa, sino los DINKs (*Double Income No Kids*) o SINKs (*Single Income No Kids*) doble o simple ingreso sin hijos. Una familia con diez o doce hijos difícilmente pueda cambiar la TV cada cuatro años, el automóvil cada dos e ir al cine o al teatro y luego a cenar con frecuencia. En cambio, sí puede hacerlo la pareja sin hijos o el hombre o mujer que vive solo. La mujer deja de ser exclusivamente madre y el varón deja de ser el padre-proveedor. En el modelo anterior, si uno de los miembros de la pareja no estaba a gusto con el otro, no tenía más remedio que soportarlo. Podría ser infiel, pero no encontraba con quién iniciar una nueva relación estable: una mujer que pasaba todo el día atendiendo las necesidades de sus once hijos y de su marido, difícilmente encontrara un hombre dispuesto a hacerse cargo de esa familia y, concomitantemente, el hombre tampoco tenía dónde encontrar una mujer ya que, a partir de cierta edad, todas estaban ocupadas en cuidar su prole. Ergo, el matrimonio duraba “hasta que la muerte los separe”. En cambio, los actuales modelos familiares son altamente inestables, tan inestables como las relaciones que se dan en la oficina o en el barrio. Los modos de sexualidad no reproductiva son aceptados e incluso alentados y la mujer ya no convoca la atención del varón con el escote (mostrando la parte delantera de su cuerpo que constituye el símbolo anatómico de la maternidad) sino con la minifalda o el pantalón ajustado mostrando las piernas, símbolo anatómico del dinamismo que se le exige a la mujer que debe trabajar fuera de su casa. No fue la píldora la que permitió que la mujer trabaje, sino que fue la necesidad del sistema de que la mujer trabaje para tener otro ingreso en el hogar y tener menos hijos lo que llevó a inventar la píldora.

La sumatoria de estos factores facilita la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad: la del individuo que, a la vez que está hiperconectado, no puede mantener relaciones duraderas ni en el trabajo, ni en la vecindad, ni siquiera dentro del espacio doméstico. Tipo humano que predomina en las grandes ciudades, que son las que imponen sus propias pautas culturales, sus propios gustos y modos de pensar. Como no hay tiempo para conocer al otro ni para ser conocido por el otro, sólo se conoce lo que el otro muestra: cada uno muestra lo que consume y es

valorado en función de eso. Más aún: el individuo del capitalismo de consumo, no sólo muestra lo que consume, sino que se muestra para ser consumido¹⁸¹. Es en sí mismo una empresa: se produce para ser consumido. Es el “empresario de sí mismo”, ideal de un mercado que espera que cada cual asuma el riesgo empresarial... siempre que no tenga el poder suficiente como para exigir que el Estado se haga cargo de sus desaguisados, como ocurrió en la crisis del 2008 y tantas otras veces. Claro que una cosa es entender esto en términos intelectuales y otra en términos existenciales. En efecto, ¿cómo puede concebir que nadie se salva solo el chico que reparte cosas en Glovo o el chofer de Uber? ¿acaso tienen elementos para sentir que la comunidad hace algo por ellos? ¿no son ellos mismos quienes se ganan el sustento sin depender de nadie, asumiendo ese lugar de empresarios de sí mismos que Foucault (2007) describiera tan agudamente en sus cursos del College de France? El fracaso de la política para satisfacer demandas elementales de vivienda, salud, educación o seguridad llevan a muchos a la convicción de que nada se puede esperar de aquello que no sea producto del propio esfuerzo y sólo de eso. En ese contexto, los libros de autoayuda o las “religiones de prosperidad” que promueven una épica del esfuerzo personal es mucho más eficaz para afrontar el fracaso, la decepción y el resentimiento.

Para completar el cuadro, en la familia actual, en el marco de una sociedad de consumo que promueve el no tener hijos, cuando nace un chico, es hijo único, nieto único, sobrino único. Toda la familia y las amistades de la familia giran en torno suyo. Sus padres deben trabajar todo el día para poder adquirir esos productos con alto valor agregado que el sistema nos impone, y cuando llegan agotados a casa necesitan descansar y no tener que hacer el esfuerzo de corregir aquello que quizá convendría corregir. Los abuelos que están a su cargo quieren disfrutar de su nieto y no andar poniéndoles límites. El resto de la familia tampoco tiene por qué hacerlo y optan por llenarle de regalos y caricias. Tanto se acostumbra a ser el centro de atención desde que nace, que cuando sale de su casa no necesita encontrar una figura que asuma el rol paterno, sino que se busca a sí mismo: se saca una *selfie* y la sube a las redes sociales. No nos hemos vuelto narcisistas por causa de las redes sociales, sino que, a la inversa, estas existen porque nos hemos vuelto narcisistas aunque, por cierto, las redes contribuyen decisivamente a afianzar esta característica de nuestro tiempo. Ese joven narcisista, poco o nada acostumbrado a tratar con los demás, hijo de padres que tampoco tienen vínculos estrechos con sus compañeros de trabajo ni con sus vecinos, que ignora lo que es lidiar con sus hermanos, que sólo se relaciona a través de las redes sociales con quienes piensan y sienten como él, tiene serias dificultades para aceptar al otro: tiende a querer más a su mascota que a su abuelo. Además, está poco preparado para aceptar la frustración. Entonces, cuando ya es adolescente, mira su *instagram* y ve que los demás están todos alegres, en lugares

¹⁸¹ Esto explica en parte no sólo la prelación del valor de cambio sobre el valor de uso de las cosas sino la contemporánea subsunción del valor de uso en el valor de cambio. Este tema es clave por su implicancia en la devastación del planeta. Cfr. ÁVILA SANTAMARÍA (2019, p. 233-250)

paradisíacos, degustando platos exquisitos, ostentando parejas bellísimas y llenos de amor y felicidad, mientras él o ella atraviesan la profunda angustia de no tener el calzado deseado, siente que la vida es una fiesta a la cual no le invitaron.

Tenemos así dadas todas las condiciones para que, tal como hace cien años, se produzca un vacío en la concepción del pueblo, de la autoridad y del fundamento. En efecto, se hace difícil que la gente se asuma como parte de un mismo pueblo cuando no interactúa más que superficialmente con sus vecinos o compañeros de trabajo, cuando hay dificultades para vincularse al otro que vienen desde la cuna. Hay crisis de autoridad no solo porque el chico se acostumbra a que nadie le ponga límites sino porque el concepto de autoridad está ligado al de *auctor*, el que hace crecer. Tiene autoridad quien hace crecer. Pero cuando la gente percibe que por más que se esfuerce no puede acceder a una vivienda digna, a un trabajo que le guste y le permita vivir bien, a que sus esfuerzos rindan frutos, como sí ocurría cuando sus padres o abuelos tenían su edad; en definitiva, cuando no se puede crecer con el trabajo honesto, no hay *auctoritas* legítima. Por último, cuando no se entiende qué beneficio trae vivir con los demás, cuando, por el contrario, los demás son de algún modo causa de la propia insatisfacción, entra en crisis la idea de fundamento de la vida en común.

Otra vez la crisis del pueblo, de la autoridad y del fundamento dan lugar a la emergencia del populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo. Basta que aparezca un líder capaz de encontrar un chivo expiatorio adecuado (inmigrantes, políticos tradicionales, indígenas, sindicalistas, la Iglesia, da lo mismo quien sea) para que se active el odio y el desprecio hacia esos supuestos culpables de tanta frustración y malestar. Basta una chispa para que se encienda de nuevo la llama terrible del fascismo. Claro que ahora no se tratará de un fascismo de masas, pues no ya no tienen estas la centralidad de antaño. Estamos en presencia del surgimiento de un fascismo individualista. Un fascismo heredero de Hayek y Margaret Thatcher, para quienes la sociedad no existe, sino que sólo existe el individuo. Y, claro, la libertad entendida a partir de esta concepción es la libertad sin límite, es la libertad del león en la selva: al igual que Mussolini, que decía que era mejor ser león por un día que oveja por cien años, también estos fascistas hodiernos reivindicaban al león como su símbolo en varias latitudes, pero mientras el león sólo va a depredar hasta el límite de sus propias necesidades alimenticias, el ser humano es capaz de hacerlo hasta el límite de su propio deseo: es decir, ilimitadamente.

Llegados a este punto es preciso hacer una distinción crucial entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo que inspira al fascismo individualista, que en castellano se suele denominar "libertario" (ver entrada "libertarismo" en Wikipedia versión castellana: <https://es.wikipedia.org/wiki/Libertarismo>). Para ello, debemos remontarnos a 1947 cuando un grupo de pensadores convocados por Hayek se dio cita en Mont Pelerin, en Suiza, para discutir el destino del liberalismo tras su asedio por parte de los totalitarismos. Es importante tener en cuenta la fecha, pues así se

entiende mejor sus prevenciones con respecto a la política, al Estado y a la solidaridad, así como su defensa a ultranza del mercado y de una concepción eminentemente egoísta de la acción humana. Por un lado, dado que Hitler y Mussolini ensalzaron la voluntad frente a la razón (recordemos el título de la principal película propagandística del régimen nazi: *El triunfo de la voluntad* de Leni Riefenstahl) siendo que, para los neoliberales, el mercado es el ámbito de las elecciones racionales (ya que para ellos la única racionalidad que cabe ser denominada como tal es la que implica la adecuación costo-beneficio) en tanto que la política es el ámbito por excelencia de la voluntad. Entonces, mientras que para el liberalismo clásico es saludable una cierta paridad entre el ágora y el mercado, entre la política y la economía, el neoliberalismo ve en la política un peligro, por ende, su espacio debe ser acotado al máximo, y siendo el Estado la expresión más acabada de la política, lo mejor es que este tenga la mínima dimensión posible.

Por otro lado, dado que Stalin procuró legitimar su régimen enarbolando la bandera de la solidaridad, los neoliberales le opusieron una antropología egoísta conforme a la cual el hombre obra exclusivamente en su propio interés, radicalizando las ideas que estaban ya presentes en Adam Smith, pero sin el componente de simpatía hacia los demás presente en su obra *La riqueza de las naciones* y más explícitamente en su *Teoría de los sentimientos morales*. Por último, el liberalismo clásico concibe al mercado sobre todo como el espacio de los intercambios, siendo la competencia una consecuencia del intercambio, mientras el neoliberalismo, al apoyarse únicamente sobre el costado egoísta del ser humano, invierte la prelación, siendo el mercado el ámbito de la competencia y el intercambio una consecuencia de la misma. La consecuencia de esta inversión es que para que haya intercambio es necesaria una cierta razón de igualdad entre quienes intercambian, pero la competencia establece ganadores y perdedores. A diferencia de lo que ocurre en las justas deportivas, que comienzan de cero cada encuentro, en el mercado el ganador llega con una clara ventaja, pues al haber ganado antes tiene ahora más riqueza, más poder para volver a ganar, por lo que se dará naturalmente una mayor concentración de riqueza. Según los neoliberales, esto no es problema, pues esa mayor concentración habrá de derramarse sobre el resto de la población, permitiendo que incluso los perdedores de la competencia a la larga resulten beneficiados.

Estas ideas que podrían haber pasado sin pena ni gloria, van a ser retomadas en los años setenta del siglo XX como respuesta a la crisis que entonces debió afrontar el capitalismo, tan bien descrita por Habermas en su libro de 1973 que lleva el revelador título de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Así, estas ideas van a ser adoptadas y puestas en práctica por Pinochet en Chile a partir de 1974 y poco después por Thatcher en Gran Bretaña y Reagan en Estados Unidos, desde donde irradiarán al resto del mundo.

Ya en esos tiempos un liberal clásico como Ralf Dahrendorf advirtió el componente totalitario que encierran estas ideas, pues para los neoliberales, cualquier

intromisión de la política en la economía, cualquier medida en favor de la justicia social, es vista como el inicio de un *camino de servidumbre*, según el título de la obra más relevante de Hayek. Las medidas económicas que ellos proponen son presentadas como las únicas posibles. Tanto suelen insistir en esto que Margaret Thatcher era llamada *Mrs. Tina* por el acróstico formado por las iniciales de *There is no alternative*, frase que solía repetir repetido como un mantra. Como señalaba Dahrendorf, si se plantea un sistema como único, sin alternativa posible, ese tipo de “capitalismo debe ser combatido con la misma intensidad con que tuvo que ser combatido el comunismo” pues “todos los sistemas significan servidumbre, incluso el sistema «natural» de «una total primacía del mercado», en el caso nadie intenta hacer otra cosa que seguir las reglas de juego descubierto por una misteriosa secta de consejeros económicos”. Por eso, el liberal Dahrendorf (1991, p. 51) le recuerda al neoliberal Hayek que “el camino de la libertad no es el camino que lleva de un sistema a otro, sino el que conduce hacia los espacios abiertos de infinitos futuros posibles”.

Sin embargo, los primeros regímenes neoliberales no pueden ser calificados de fascistas, pues en el caso de Pinochet faltaba completamente el componente populista, en los de Thatcher y Reagan ese componente era débil, pero, sobre todo, en estos últimos el autoritarismo no estaba tan marcado, su fundamentalismo se limitaba a los aspectos económicos y el enemigo, el culpable de todos los males, estaba puesto principalmente fuera de las fronteras del país: eran los tiempos finales de la guerra fría en que la Unión Soviética aún encarnaba el Mal absoluto.

Pero, como veníamos analizando al inicio, ahora sí están dadas las condiciones para que esas ideas sean retomadas por los fascismos libertarios para impulsar políticas de devastación del ecosistema, de aporofobia u odio al pobre, de violencia contra los inmigrantes, de rechazo de toda normativa que tienda a la redistribución de la riqueza, cancelación de quien piensa diferente y desprecio hacia la diversidad¹⁸².

3. Del Contrato Social a la Fraternidad

3.1. El ocaso del Contrato Social

No es casual que sea precisamente en este escenario donde ha de surgir con fuerza un concepto que hasta ahora no había tenido mayor relevancia en la reflexión y la acción política: el *cuidado*. El cuidado de sí, de los otros, de la biosfera. Es que, como decía Hölderlin, *allí donde crece el peligro anida la salvación*, pues al encerrarse el individuo sobre sí mismo, en algún rincón de sus entrañas presiente que precisa algo más, siente la conciencia de su propia incompletitud, percibe que no es una sustancia separada y autosuficiente, va intuyendo que todos somos en relación con nosotros,

¹⁸² Va de suyo que esta descripción cuadra a las elites políticas populistas neoliberales y no, en general, a sus votantes. Entre las numerosas investigaciones que dan cuenta de los motivos que llevan a tanta gente a votar esta clase de opciones, cabe recomendar la lectura de Semán (2023) y Dubet (2018)

con los demás, con el ecosistema. Por eso, es precisamente a partir de los años setenta del siglo pasado que emerge, primero tímidamente, para ir adquiriendo cada vez más vigor, esa demanda de cuidados. Tampoco es casual que uno de los textos más leídos en lo que va del siglo XXI sea la encíclica *Laudato Sii*, que trata sobre el cuidado de la casa común. El cuidado es lo opuesto a la devastación.

Para entender esta aparente paradoja es preciso diferenciar subjetividad de sujeto. La subjetividad es una construcción histórica, en cuya constitución confluyen la política, la economía y la cultura y, por ende, varía en el tiempo y el espacio. Nuestra subjetividad está compuesta de todo lo que aprendemos, de nuestros deseos, de nuestra circunstancia, pero eso no agota lo más profundo, porque lo más profundo, lo que nos constituye como sujetos, es precisamente la falta. El sujeto es una estructura invariable, y no varía porque no se asienta sobre nada que *es*, sino -en aparente paradoja - sobre algo que *no es*: se asienta sobre la falta que nos constituye como seres humanos, es decir, sobre la carencia, la finitud, la mortalidad, la imposibilidad de vivir sin los demás y por fuera de la pachamama, de todo lo que nos provee de lo necesario para la vida. Cuando en algún momento de nuestra existencia tocamos esa nada, nos quedamos como absortos, en silencio... y allí pasa el sistema encarnado en ese pariente o amigo que nos dice: ¿qué te pasa? y le damos la respuesta filosófica más profunda que podemos dar: *nada*. Me pasa la misma nada. Este es un tema de una enorme complejidad y las exigencias académicas me obligarían a acudir a citas de filósofos y psicoanalistas de muy difícil comprensión. Sin embargo, prefiero explicarlo sin citas ni razonamientos silogísticos, recordando de memoria un poema oriental de tiempos lejanos cuyo autor desconozco, en que las ventanas eran meros huecos en la pared y que dice algo así como:

*La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no veríamos qué hay fuera de la casa.
La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no entraría la luz del sol en la casa.
La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no habría aire dentro la casa.
La ventana es algo que falta en la pared,
pero sin eso que falta en la pared no habría vida dentro de la casa.*

La subjetividad es la casa con todo lo que ella contiene. El sujeto es la ventana. Allí radica esa salvación que nace del peligro: en esta toma de conciencia de que lo que nos constituye es la falta, de que no somos una sustancia aislada. En advertir que nuestra alma es un vaso infinito que solo se sacia con la eternidad, como enseñaba San Agustín.

Si bien la filosofía étnica blanca o europea nos da buenos elementos para pensar estas cuestiones hay otras filosofías más universales, como la andina o la bantú, que ofrecen mejores instrumentos para enfrentar estos desafíos.

Cabe señalar que cuando hablamos de filosofía, no estamos pensando en una disciplina académica que, como suele pasar, es practicada por gente que cree que el objeto de estudio de la filosofía es la filosofía y se limita a estudiar lo que dicen los filósofos, generalmente varones blancos occidentales. Nos interesa otro modo de entender y hacer filosofía. Por ejemplo, para las corrientes hegemónicas del pensamiento occidental el ecosistema es, o bien una suma de sustancias (un árbol, más otro árbol, más el río, el mar, la montaña, etc.) o bien una megasustancia (se la llame *Gaia* o como sea) de la cual nosotros y el resto del cosmos no somos sino partes. En cambio, para la filosofía andina, el concepto mismo de ecosistema no encaja propiamente, pero sí tiene el de *Pachamama*. Esta es un haz de relaciones, ella nos constituye pero nosotros también la constituimos en una relación de reciprocidad y donación. Pasando a otra filosofía, la bantú, se encuentra una enseñanza muy apropiada que dice que para educar a un niño hace falta un pueblo entero, del mismo modo que para que crezca un árbol hace falta todo un ecosistema¹⁸³. El niño hace al pueblo y a la vez es constituido por ese pueblo, tal como el árbol y su entorno. Por algo es que la expresión *el ser es* sólo puede ser dicha en lenguas indoeuropeas, pero no en japonés, hebreo, zwahili, quechua o guaraní. Es que para las filosofías más universales, lo lógico es decir *lo que es, está siendo*¹⁸⁴, sin esencializar al ser.

Otro ejemplo que nos puede aclarar mejor la cuestión: para la filosofía occidental el ser humano es dueño de su cuerpo y de su vida, como si pudiera existir un “yo” separado del cuerpo y de la vida que nos posibilite decir: *yo soy el dueño* de mi cuerpo y de mi vida. En cambio, para otras filosofías, uno *está siendo* su cuerpo y su vida. Claro que si yo asumo que soy propietario de mi cuerpo, me voy a concebir como una sustancia de algún modo independiente de todo lo demás, ergo seré yo quien decida vivir con los demás: me asociaré al resto, constituiré una sociedad como consecuencia de un pacto voluntario para vivir mejor. En cambio, si me asumo como un cuerpo viviente, pensaré que existo porque alguien se ha ocupado de elaborar mi vestimenta, de producir mi alimento, de construir mi vivienda. Pero también voy a entender que hay generaciones anteriores que fueron enseñando cómo hilar, como cultivar, como construir. Y, más aún, voy a advertir que el lino y el algodón de mi ropa, las frutas y legumbres que me alimentan, el barro con que están hechos los ladrillos de mi casa, son dones de la madre tierra. Entonces, no voy a pensar que yo me puedo o no asociar a los demás, no voy a pensar la vida en común en términos de “sociedad” sino que voy a concebir esa vida en común como una red de intercambio de dones, de hacer algo unos por otros. En latín, ese intercambio se llama *munus*. Así, cuando alguien hace algo por mí, lo debo re-munerar. Si tengo dentro mío el propio cuidado, tengo in-munidad. Y cuando tomo conciencia de que existo gracias al aporte del resto de la naturaleza, de mis ancestros y, de algún modo,

¹⁸³ Estamos traduciendo del zwahili *mfumo wa ikilojia* por ecosistema, según la convención, pero cabe aclarar que, como pasa con el término *pachamama*, tampoco este es traducible sin dificultad.

¹⁸⁴ O quizá: *Siendo se es*, como traduce Cordero (2005) el célebre verso parmenídeo.

también de los que vendrán después de mi, voy a concebir la vida en común en términos de “comunidad”. Si siento que soy el dueño de mi cuerpo y de mi vida, puedo creer que mi libertad termina donde empieza la de los demás, por lo que el otro, en última instancia, es un estorbo para mi libertad. Mientras que si asumo que estoy siendo mi cuerpo y mi vida, el otro es condición necesaria para mi existencia y, por ende, para mi libertad. Advertiré que la historia nos enseña que la libertad se conquista y defiende en común, junto a otros.

Claro que esto también pone en entredicho el mito del Contrato Social, pero desde un lugar opuesto al de los fascismos. Repasando lo visto, más allá de las profundas diferencias que se encuentran en las formulaciones de Hobbes, Locke o Rousseau, todas ellas entienden al Estado y a la sociedad civil como resultado de un pacto cuya celebración ha significado el abandono o superación del estado de naturaleza. Por eso, ante la disyuntiva de devastación o cuidado, es preciso volver sobre las bases mismas de nuestra convivencia, replanteando el Pacto Social, pues a partir de Hobbes “el orden político, surgido de la negación de la comunidad natural, incorpora en sus propios mecanismos la lógica negativa de lo que ha creado. Lo que se afecta, y se aniquila, es toda relación horizontal entre los individuos, ulterior a la que liga a cada uno de ellos con el soberano” (ESPOSITO 2020: 120) y, claro está, toda relación del individuo con el resto de la naturaleza.

Desde el siglo XVII la filosofía política moderna de matriz europea ha dedicado sus mejores esfuerzos a estudiar aquello que acontece con el individuo, el Estado y la sociedad civil en el ágora y en el mercado, en el área política, jurídica, económica, etcétera, pero poco se ha ocupado de lo que queda afuera de sus límites: la pachamama, la familia, los migrantes ilegales. Por un lado, Estado y sociedad civil se separan de la “naturaleza” entendida como, justamente, todo lo “no humano”: desde los árboles y los mares, hasta los planetas y las estrellas, incluso el propio cuerpo humano, todo eso será ajeno a la consideración de la vida pública, y no se tendrá en cuenta sino como peligros a dominar o como recursos a explotar. Por otro lado, Estado y sociedad civil se separan también del ámbito privado: lo doméstico quedará por fuera del espacio público excepto por el hecho de que, de algún modo, también se verá como recurso a explotar (la familia como reproductora de carne de cañón para los ejércitos y de mano de obra para la industria) y peligro a dominar (la caza de brujas como forma de someter y domesticar a la mujer). Por último, el Pacto deja afuera a los esclavos y en general a todos aquellos que no son ciudadanos, a quienes no tienen derechos, tal como hoy deja afuera a los migrantes sin documentación, a quienes se llama “ilegales” como si pudiera existir alguien que sea “ilegal” y también estos son vistos como peligro a aventar y/o como recurso a explotar. Claro que es comprensible que se realice esa separación entre el hombre y la naturaleza, toda vez que, como vimos se salía de un sistema en el que estaba tan “naturalizada” la existencia que el nacimiento definía irrevocablemente el lugar que se ocuparía en la sociedad. Pero esa escisión no fue gratuita y hoy la hipoteca ya ha sido pagada con creces.

Vale reiterar que no es casual que sea precisamente en el último tercio del siglo XX, es decir al mismo tiempo que se dan las condiciones para el surgimiento del fascismo individualista, que se alcen también con mayor vigor que nunca las voces que denuncian el peligro ecológico, el feminismo pone en cuestión la supuesta apoliticidad de los modos de atender la problemática ambiental y la familiar, mientras otros movimientos convergentes plantean el derecho a tener derechos. No es tampoco casual que al mismo tiempo la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo, establecida por las Naciones Unidas defina el desarrollo sustentable como el “desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer las capacidades que tienen las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades”. Más allá de las objeciones y precisiones de las que luego será objeto, se están sentando las bases para dar lugar a la sentencia que tomamos como referencia: la sustentabilidad como justicia social intergeneracional.

Asimismo, emerge un concepto de comunidad que va más allá de lo humano y del aquí y ahora: se comienzan a rescatar filosofías que hablan de una comunidad integrada por el hermano sol, la hermana luna, el hermano asno, pero también por nuestros ancestros sin que ello implique necesariamente una secuela de la nostalgia romántica de la comunidad perdida¹⁸⁵: una comunidad cerrada sobre sí misma y poco apta para asumir la diferencia y la otredad, ya que en general en virtud de esa demanda de cuidados se tiende a entender la comunidad en términos de comunidad de vida, que incluya a todo lo viviente, no sólo asumiendo la diferencia racial, de género, religión, con otras personas, sino asumiendo también la relación con el resto de lo que los creyentes llamamos la Creación, incluyendo a nuestros ancestros y, claro, a las generaciones futuras.

En términos filosóficos, asistimos al final del paradigma de la sustancia (lo que está debajo *-sub stare-* y a la vez sostiene) y su correlato moderno: el sujeto individual o colectivo. Por eso es que un andamiaje conceptual como el europeo hegemónico¹⁸⁶ hoy está a la deriva. Y como la función de la filosofía es la de proveer conceptos para pensar la realidad, cuando esos conceptos no aparecen se hace difícil pensar los nuevos tiempos. Pero si miramos otras construcciones conceptuales, como las llevadas a cabo por las filosofías andina, tupí guaraní o bantú, podemos alarmarnos menos y proponer más. Aclaremos que no estamos proponiendo una investigación antropológica o arqueológica acerca de cómo eran esas filosofías en un supuesto estado de pureza, sino que nos referimos a las categorías con las que en la actualidad dan cuenta de la realidad. El estar siendo por sobre el ser (KUSCH 2007), la relación como anterior a la sustancia (SCANNONE 2005), la reciprocidad y

¹⁸⁵ Un llamativo ejemplo de esto se ve en la difusión de prácticas tales como la biodecodificación o las constelaciones familiares. ¿Quizá nuevos modos de entender los dogmas cristianos de la comunión de los santos o la resurrección de la carne?

¹⁸⁶ Corresponde insistir en que nos referimos al pensamiento hegemónico, pues en el marco de la filosofía blanca desde siempre han aparecido voces discordantes y críticas que es menester tomar en consideración con suma seriedad y atención.

complementariedad (ESTERMAN 1998) son algunos elementos idóneos para pensar estos nuevos tiempos en clave de ver, juzgar, actuar.

En este marco, hablar de derechos y obligaciones en el sentido jurídico occidental carece de sentido. Si el ser humano daña al resto de la creación, se daña a sí mismo en tanto que es en relación con ella. El deber de cuidado no surge de un supuesto derecho de la Tierra o de los animales, sino de asumir que el destino de cada uno está ligado al destino de los demás y de toda la casa común. Más que una exigencia, el cuidado es una necesidad. No es, pues, una mera expresión de voluntarismo ingenuo proclamar, como hace el Papa Francisco, que nadie se salva solo.

3.2. La condición fraterna

Llegados a este punto, cabe esquematizar las concepciones relativas al vínculo entre la persona y el vivir en común en tres grandes posturas.

Dos de ellas se derivan de la idea de Contrato Social y, dado que ese contrato sólo se celebra entre seres humanos, el problema allí será el tipo de vínculo entre individuo y sociedad. Partiendo de una lógica sustancialista, la pregunta será ¿quién es el sujeto del vivir en común? Si además se tiene en cuenta que para las corrientes hegemónicas de la filosofía moderna el sujeto es reducido a su conciencia, entonces cabe formular esta pregunta en los siguientes términos: ¿es la conciencia individual la que guía la acción del individuo o toda conciencia es conciencia social y por ende se encuentra guiada por su posición de clase?

Si se acepta la primera, si lo que existe es el individuo y no la sociedad, la libertad será el valor fundante de la vida en común. Si, por el contrario, se entiende que es la sociedad la que determina la conciencia, ese lugar estará ocupado por la igualdad. Pero si se sale del paradigma del Contrato a partir de concebir a la relación como anterior a la sustancia, se asume que el sujeto es en relación: en relación consigo mismo, con los demás seres humanos, con los ancestros y descendientes, con la Pachamama. Para esta posición, la clave está dada por la fraternidad.

Los primeros, en sus manifestaciones más extremas, entienden la libertad como mera ausencia de reglas y consideran al otro como un estorbo: “mi libertad termina donde empieza la de los demás”. Es decir que para ser plenamente libre, debería vivir solo en este mundo, ya que veo al otro como el límite de mi bien máspreciado. Su exponente más conocido fue Margaret Thatcher, quien acostumbraba señalar que la sociedad no existe¹⁸⁷.

Los segundos, al suponer que la conciencia está determinada por la estructura social, consideran que basta con cambiar de manos los medios de producción para que cambie la conciencia de las personas pero, sin ese cambio, nada es posible. Desde el respeto a la diversidad sexual hasta los problemas del cambio climático,

¹⁸⁷ Cfr. entre otras fuentes la entrevista publicada en *Woman's Own* del 23 de septiembre de 1987.

todo se resolverá si se cambia la estructura y nada se resolverá sin ese cambio. Por consiguiente, en sus formas extremas, llegan a justificar dictaduras aberrantes, siempre que se hagan en nombre de la igualdad.

Para la tercera posición, a diferencia de lo que acontece con la libertad o la igualdad como ideales a conseguir, la fraternidad, por provenir de la misma estructura antropológica, de la propia “naturaleza” humana, no es tanto un ideal a conseguir sino una realidad que debe ser reconocida. En clave de antropología teológica, se trata de concebir a la persona como imagen y semejanza de un Dios Trino, de un Dios que es relación antes que sustancia. Más allá de las creencias religiosas, la fuerza simbólica que tiene la concepción de un Dios trinitario es muy clara. Cuando el ser humano no se reconoce como hermano de los demás, cuando alguien por su diferencia de raza, cultura, estatus socioeconómico o lo que fuera, se cree que no es hermano de otros, aparecen los problemas. Y cuando no toma conciencia de su relación fraternal con el resto de la Creación, esos problemas se agravan. Cuando alguien se cree con derecho a imponer a otros sus ideas o exigir que cumplan sus órdenes al modo en que un padre o madre autoritarios pueden hacer con sus hijos pequeños, la convivencia se verá necesariamente afectada. No hay padre ni madre fuera del espacio doméstico. De eso se trata la fraternidad como ineludible condición humana.

Obviamente no estamos haciendo referencia a una concepción ingenua de la fraternidad, sino a una profundamente realista a tono con la expresada por el Papa Francisco en numerosas ocasiones, especialmente en *Fratelli Tutti*. Como el potencial transformador de la fraternidad es demasiado fuerte como para que el sistema lo pueda soportar, a lo largo de los siglos se han adoptado diversas estrategias para neutralizarlo: negarlo o combatirlo como con Aspacia de Mileto o banalizarlo como se procuró hacer con la fraternidad manifestada en los Evangelios con enunciados tales como “a nadie llamarás Padre en la tierra” (Mt. 23:9). No sólo no hay padre, sino que tampoco llama madre a su madre, a María. Si no hay padre ni madre, no hay relaciones jerárquicas dadas por la naturaleza, siendo las relaciones entre seres humanos relaciones horizontales como las que se dan entre *fratres*, entre hermanos. (Hacemos un desarrollo exhaustivo de la cuestión en DEL PERCIO 2014)

Así como las relaciones verticales tienen efecto disuasorio (el sargento no suele pelear con el teniente ni el cura con su obispo, por más que deseen hacerlo) las horizontales, por el contrario, estimulan el conflicto, sobre todo cuando se pelea por un objeto en ausencia de un objetivo común. Por eso, en todas las latitudes encontramos mitos de origen de la vida en común a partir del fratricidio. Rómulo mata a Remo y funda Roma. Caín mata a Abel y funda Enoc. Los hermanos Ayar se pelean y fundan el Cuzco. Pero también en todas partes encontramos madres diciéndole a sus hijos: “¡basta ya de pelear, que no parecen hermanos!” o amigas que se aman tanto que “se quieren como hermanas”. Es decir que la fraternidad nos recuerda la doble dimensión de la política, inscripta en su misma etimología: la

palabra *política* deriva a la vez de *pólemos*, guerra, y de *polis*, el ámbito de vida en común. Claro que *pólemos* es la guerra precisamente contra los enemigos de la polis, no es la guerra interna, la *stasis*, que disuelve la polis.

Si olvidamos la dimensión armónica de la vida en común y reducimos la política a un enfrentamiento constante entre amigo y enemigo, no hay posibilidad de que haya ciudad ni desarrollo de una vida que valga la pena. Pero si olvidamos la dimensión conflictiva, si consideramos que la vida en común es intrínsecamente armónica, cuando surge un conflicto pensaremos que se da por culpa de aquellos que no son propiamente parte de la sociedad y por eso no son buenos ciudadanos: el dirigente social, el mapuche, el sindicalista, el judío de la Alemania nazi...

En este sentido, la fraternidad nos recuerda que la unidad es superior al conflicto, pero no lo erradica, como enseña uno de los cuatro principios que suele repetir el Papa Francisco.

Asimismo, frente a quienes piensan que la fraternidad es algo a construir por puro “buenismo” o, por el contrario, quienes consideran que hay que imponer la fraternidad aunque fuera a fuerza de guillotina (Robespierre) el Papa Francisco plantea que la fraternidad no es tanto algo que se construye, cuanto algo que se reconoce: somos hermanos y no podemos realizarnos si no actuamos en consecuencia (MATE 2020 p.329). Por eso, la justicia social en clave fraterna no se limita a la equidad en los ingresos ni al reconocimiento de los derechos, sino que implica también generar las condiciones necesarias para que cada cual pueda realizarse haciendo algo por sí mismo y por los demás. Quien no tiene un trabajo digno, quien no puede dar lo mejor de sí para transformar el mundo en el marco de sus posibilidades, está padeciendo una injusticia. La fraternidad rescata la dimensión de la justicia que Santo Tomás de Aquino llamaba la justicia general, como dimensión más elevada que la conmutativa (*do ut des* o justicia de los intercambios) y la distributiva (lo que la comunidad le debe a cada uno de sus miembros por el hecho de ser tal). Así como el liberalismo suele quedarse en el reclamo del reconocimiento de las diferencias y el socialismo en la equidad económica, una postura fraterna exige que se creen las condiciones para que cada cual pueda desarrollar plena y libremente su capacidad de brindar sus dones a la comunidad.

Cabe reiterar ahora los versos citados de Hoelderlin pero, quizá, ahora convenga citar también el verso inicial: *Cerca está y difícil es de percibir al Dios / pero donde anida el peligro / crece también la salvación.*

¿Tiene sentido en el contexto de individualismo consumista que hemos descrito hablar hoy de fraternidad? ¿O se trata solamente de una expresión de buenas intenciones sin consecuencia alguna sobre la realidad?

Como hemos visto, es precisamente esa necesidad existencial de todo ser humano de seguir el mandato de su estructura antropológica más profunda que, ante la caparazón narcisista que le quiere imponer la sociedad de consumo, se rebela y anhela realizarse, asumiendo que no puede ser feliz, pero sí puede estar feliz con lo que hace y con lo que está siendo.

Como dice con toda su potencia Afonso Murad (2022)

Afortunadamente, en varias partes del mundo, hombres y mujeres rompen espejos narcisistas, abren ventanas y despiertan a la conciencia planetaria: que somos hijos e hijas de la Tierra, que somos parte de ella y que somos responsables de que el planeta permanezca habitable para nosotros y todos los demás, otros seres, ahora y en el futuro. El grito viene de la Tierra y resuena en los más pobres, más frágiles y desvalidos. Activistas, movimientos socioambientales, educadores, instituciones, empresas, gobiernos y grupos religiosos de diferentes creencias se suman, constituyendo una hermosa y tenue red de contactos, saberes e iniciativas por la justicia socioambiental. Para quienes adhieren a una creencia religiosa, se recrea una espiritualidad con rasgos ecológicos. Se hace un llamado a todos a adoptar un estilo de vida sencillo y alegre que favorezca el florecimiento humano y de todos los miembros de Nuestra Casa Común. Después de todo, los seres abióticos (agua, suelo, aire, energía del sol) y los seres bióticos (microorganismos, plantas, animales y humanos) forman una gran hermandad de cooperación y ayuda mutua.

Creemos que no solo tiene sentido, sino que el Papa Francisco nos marca el camino, pues precisamente “en estos momentos donde todo parece diluirse y perder consistencia, nos hace bien apelar a la solidez que surge de sabernos responsables de la fragilidad de los demás buscando un destino común” (FT 115) Sabernos responsables es la base desde la que asumimos nuestra condición fraterna: soy responsable de mi hermano, de mi hermano hombre, de mi hermana mujer, de mi hermano Sol, de mi hermano asno, de mi hermana Luna. Y esa condición fraterna se expresa concretamente en el servicio, que “es, en gran parte, cuidar la fragilidad. Servir significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo” (Idem). Es también el cuidado de nuestra casa común y de los derechos de todo ser humano (FT 117).

Reconoce su condición de hermano aquel que contribuye a que cada cual se realice contribuyendo a la realización de los demás, no por “buenismo”, sino porque asume plenamente que nadie se realiza si no es en el seno de una comunidad que se realiza. No una comunidad premoderna que excluya al diferente en nombre de una identidad mal entendida, sino una que constituya su identidad a partir de la diferencia, asumiendo que lo contrario de la diferencia no es la identidad, sino la *indiferencia*. La identidad de lo igual no existe entre seres humanos, sino que toda identidad se constituye a partir de la relación consigo mismo y con la otredad. El Papa Francisco en *Fratelli Tutti* explica esto con mano maestra. Toma la parábola del buen samaritano para analizar la fraternidad no como una imposición desde “arriba”, ni por un impulso sentimental. El samaritano advierte que necesita cuidar

a su hermano que está herido al costado del camino para poder completarse él mismo como persona. Supera la distinción egoísmo / altruísmo, pues entiende que no puede completarse, realizarse, si no es a partir del cuidado del otro.

En este sentido, no es exagerado entender e interpretar a la demanda de cuidados, tan extendida en todas las latitudes, como un verdadero signo de los tiempos. Como hemos visto, no es casual que uno de los textos más leídos del siglo XXI, la encíclica *Laudato Sii*, comience con la palabra “cuidado”. El cuidado es precisamente la actitud que se opone a la depredación leonina, es el resultado de asumir una responsabilidad ante sí mismo, ante los demás, ante la creación entera. Es consecuencia de la escucha atenta del grito de los pobres y el grito de la tierra. Ante eso, no cabe hacerse el sordo, pero tampoco buscar la solución en respuestas individuales. No es cuestión tanto de ayudar a cruzar el río, sino de construir el puente. La construcción del puente siempre conlleva críticas pues se tocan intereses: inmobiliarios, de empresas constructores, etcétera. Es cierto. Pero también es cierto que la fraternidad implica al conflicto, pero no se queda allí: “hoy estamos ante la gran oportunidad de manifestar nuestra esencia fraterna, de ser otros buenos samaritanos que carguen sobre sí el dolor de los fracasos, en vez de acentuar odios y resentimientos. Como el viajero ocasional de nuestra historia, sólo falta el deseo gratuito, puro y simple de querer ser pueblo, de ser constantes e incansables en la labor de incluir, de integrar, de levantar al caído; aunque muchas veces nos veamos inmersos y condenados a repetir la lógica de los violentos, de los que sólo se ambicionan a sí mismos, difusores de la confusión y la mentira. Que otros sigan pensando en la política o en la economía para sus juegos de poder. Alimentemos lo bueno y pongámonos al servicio del bien.” (FT 77)

A modo de conclusión

Más allá de que las conclusiones que pueda sacar cada lector o lectora sean muy probablemente las más ricas e interesantes, proponemos la siguiente: las nuevas realidades exigen elaborar nuevas categorías, pero, como señalaba Scannone (2005) siguiendo a Rozenzweig, un nuevo pensamiento no siempre es un pensamiento original, sino que el nuevo pensamiento suele ser el originario. Se trata entonces de pensar alternativas a la crisis contemporánea retomando categorías anteriores a la de Contrato Social surgidas en distintas latitudes. Esto implica un diálogo intercultural que, como tal, no es fácil ni está exento de conflictos, pues es un diálogo necesariamente fraternal, donde ninguna cultura puede sentirse superior a la otra, ni igual a la otra... como pasa entre los hermanos. Un ejemplo de las posibilidades que se abren queda explicitada en este artículo al poner en diálogo los conceptos andinos de *Pachamama* y *Sumak Kawsai* con los desarrollos de la metafísica de la relación y la noción de fraternidad universal e ineludible. No se trata de plantear propuestas de laboratorio, sino de buscar las categorías adecuadas para poder pensar mejor las preguntas y, si es posible, encontrar las necesarias respuestas. Pero

esta búsqueda no tiene posibilidad alguna de éxito si no se basa en la escucha, en la escucha atenta del grito de los pobres y del grito de la Tierra.

Bibliografía

AVILA SANTAMARÍA, R. (2019) *La utopía del oprimido. Los derechos de la Pachamama y el Sumak Kawsay en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. México, Akal.

CABRERA, J. (organizador), *Ética Negativa: problemas e discussões*, Goiânia: UFG, 2008.

CORDERO, N. (2005) *Siendo se es. La tesis de Parménides* Buenos Aires. Biblos.

DAHRENDORF, R. (1991) *Reflexiones sobre la revolución en Europa*. Barcelona: Emecé.

DUBET, F. (2020) *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y al resentimiento y desalienta la lucha por una sociedad mejor*. Buenos Aires, Siglo XXI

DEL PERCIO, E. (2014) *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo*. Buenos Aires. CICCUS.

DUSSEL, E. *Sobre algunas críticas a la ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera*, En *Dianoia* vol. XLIX nro. 52

ESPOSITO, R. (2020) *Política y negación. Por una filosofía afirmativa*. Buenos Aires, Amorrortu

ESTERMANN J. (1998) *Filosofía Andina* Quito. Ed. Abya Yala

FOUCAULT, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires. FCE

FRANCISCO PP Encíclicas *Laudato Sii* (LS) y *Fratelli Tutti* (FT)

KUSCH, R. (2007) *Obras completas*. Rosario. Fundación Ross

MATE, M.R. (2020) *La fraternidad de Francisco, un valor cristiano subversivo* en *Revista Poliedro*, Nro. 3

MURAD, A. (2022) *Ecoteología. Ventanas abiertas*. San Isidro. Editorial Poliedro

ROSANVALLON, P. (2006) *El capitalismo utópico*. Buenos Aires: Nueva Visión (1ra. ed. 1979, *Le capitalisme utopique*)

SEMÁN, P. (2023) *Está entre nosotros. ¿De dónde sale y hasta dónde puede llegar la extrema derecha que no vimos venir?* Buenos Aires, Siglo XXI

SCANNONE, J.C. (2005) *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos.

Biografía autores

Monica Giardina

Monica Giardina es doctora en filosofía, con carrera de grado en la USAL, doctorada en la UNED, sede de Madrid con la Tesis: "Prolegómenos para una fundamentación filosófica de la Ecología". Docente en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero y profesora asociada a la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino, Rogelio Fernandez Couto. Entre sus publicaciones internacionales y nacionales destaca el libro "Heidegger y la cuestión Ecológica", escrito junto a Gianni Vattimo, Dina Piccotti y Ricardo Pobierzym, publicado por la editorial Prometeo en 2015.

Afonso Murad

Hno. Alfonso Murad. MBA en Gestión y Tecnologías Ambientales (Universidad de São Paulo). Doctor en Teología (Universidad Gregoriana - Roma). Postdoctorado en Ecoteología (PUC RS). Profesor e investigador de ecoteología de la Faculdade Jesuíta, en Belo Horizonte, Brazil. Participante en proyectos socioambientales en Brasil. Autor de libros: Ecoteología: Ventanas Abiertas (Poliedro), Gestión e Espiritualidad (GRAM-Buenos Aires), Editor de: Ecoteología. Un mosaico (San Pablo/Javeriana, Bogotá). Articula su pensamiento a partir de diferentes áreas del conocimiento, como la teología, la educación, la gestión, la comunicación y la ecología.

Leopoldo Santiago Pastrana Mazón

Misionero del Espíritu Santo. Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía (IF) en México. Bacharel en Teología por la Facultad Jesuita (FAJE) en Brasil. Máster en Innovación Social y Economía Solidaria por la Universidad de Salamanca, España. Email: leosantiagomsps@gmail.com

Ricardo Pablo Pobierzym

Doctor en la filosofía de la Universidad del Salvador (Área San Miguel). Docente e investigador. Imparte clases en la materia Introducción al Pensamiento Científico (IPC) en la UBA. Trabajó durante los años 1996-2011 en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires desarrollando temas de investigación en torno al pensamiento de Heidegger y la temática de la filosofía ambiental. Es autor de los libros Naturaleza y Ecosofía en Martin Heidegger y Heidegger y la Ecología (en coautoría junto a Gianni Vattimo y Mónica Giardina) Escribió varios textos y artículos que versan sobre problemáticas ecofilosóficas. Actualmente investiga la temática del Antropoceno, su vinculación con el Dios post-onto-teo-lógico y los nuevos realistas especulativos.

Enrique Del Percio

Es doctor en filosofía jurídica, especialista en sociología de las instituciones y abogado. Es rector de la Universidad de San Isidro y profesor en la Universidad de Buenos Aires. Dicta habitualmente cursos de postgrado en prestigiosas universidades de América, Asia y Europa. Dirigió el doctorado en filosofía da la Universidad del Salvador / Colegio Máximo Jesuita. Investigador invitado en la Universidad de Londres y en el Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati (País Vasco) y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Autor de numerosos libros y artículos traducidos a varios idiomas.