

Serie Memorias

e-ISSN 2500-7661

05

ECOLOGÍA INTEGRAL

Memorias del XXIX Curso Internacional
de Actualización Teológica

Hernán Alejandro Olano García
Director académico



Universidad de
La Sabana

Facultad de Filosofía
y Ciencias Humanas

ECOLOGÍA INTEGRAL

ECOLOGÍA INTEGRAL

Memorias del XXIX Curso Internacional
de Actualización Teológica

Hernán Alejandro Olano García
Director académico

Curso Internacional de Actualización Teológica (29° : 2016 Julio 26-28 : Bogotá)

Ecología integral: memorias del XXIX Curso Internacional de Actualización Teológica/el curso; director académico Hernán Alejandro Olano García. -- Chía : Universidad de La Sabana. Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, 2017.

79 p.; cm. (Serie Memorias)

Incluye bibliografía

e-ISSN 2500-7661

Enciclica *Laudato Sí* – crítica e interpretación 2. Teología pastoral 3. Ecología humana - Aspectos religiosos 4. Protección del medio ambiente 5. Sociología cristiana católica 6. Antropología filosófica I. Olano García, Hernán Alejandro II. Universidad de La Sabana (Colombia). VI. Tit.

CDD 261.88

CO-ChULS

Reservados todos los derechos

© Universidad de La Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, 2016

© Hernán Alejandro Olano García, Gilberto A. Gamboa Bernal, Luis Augusto Celis Regalado, Felipe Cárdenas Támara, María Elvira Martínez Acuña

Dirección de Publicaciones

Campus del puente del Común
Km 7 Autopista Norte de Bogotá

Chía, Cundinamarca, Colombia

Teléfono: (57-1) 8615555 Ext. 40101

www.unisabana.edu.co

publicaciones@unisabana.edu.co

Primera edición: febrero de 2017

e-ISSN 2500-7661

Diagramación:

Kílka Diseño Gráfico

Corrección de estilo:

Eduardo Franco

Hecho el depósito que exige la ley.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro, por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, conocido o por conocerse, sin previo permiso escrito del autor y del editor.

Esta edición y sus características son propiedad.

Producto de Divulgación de la Colección de Estudios Diego de Torres y Moyachoque, Cacique de Turmequé, Grupo de Investigación en Derecho, Ética e Historia de las Instituciones reconocido y avalado por Colciencias, categoría C. Línea de Investigación en Derecho Eclesiástico del Estado.

Pares evaluadores: presbíteros Euclides Eslava Gómez y Camilo Torres Velásquez.

Chía, Campus Universitario del Puente del Común.

2017.

CONTENIDO

La “casa común”, algunas reflexiones sobre la encíclica <i>Laudato si’</i>	6
<i>Hernán Alejandro Olano García</i>	
Una perspectiva bioética de la ecología integral: reflexiones en torno al capítulo cuarto de la <i>Laudato si’</i>	16
<i>Gilberto A. Gamboa-Bernal</i>	
Efectos y desafíos bioéticos que anuncia <i>Laudato si’</i> en las tecnologías biomédicas del siglo XXI	38
<i>Luis Gustavo Celís Regalado</i>	
La carta encíclica <i>Laudato si’</i> y su crítica a la modernidad	46
<i>Felipe Cárdenas Támara</i>	
Claves para una antropología filosófica a la altura de los retos culturales del siglo XXI: lectura a los números 115-121 de la carta encíclica <i>Laudato si’</i>	59
<i>María Elvira Martínez Acuña</i>	

LA “CASA COMÚN”, ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

Hernán Alejandro Olano García*

Pidiendo que cada persona sea coherente con su fe, el papa Francisco presenta serias advertencias sobre la fragilidad del medio ambiente y una llamada de atención sobre el ser humano y la vida que está conformando en nuestro planeta. Al mismo tiempo, alza la voz contra la tecnificación obsesiva y un *falso humanismo* que, en el fondo, relega a la persona en beneficio de la máquina.

La palabra encíclica proviene del latín tardía *encyclica* y del griego *enkýklios*, que significa “envolver en círculo”, igualmente origen de la palabra *enciclopedia*. La primera encíclica pontificia fue escrita por el papa Benedicto XIV en 1766. León XIII escribió 86; Pío X, 16; Benedicto XV, 14; Pío XI, 30; Pío XII, 41; Juan XXIII, 8; Pablo VI, 7; Juan Pablo II, 14; Benedicto XVI, 3; y Francisco ha escrito *Lumen fidei* (cuatro meses después de haber sido elegido papa) el 29 de junio de 2013 y *Laudato si'* (Alabado Seas) el 18 de junio de 2015, la primera encíclica

* Doctor en Derecho. Director del Departamento de Historia y Estudios Socioculturales y del Programa Común de Humanidades en la Universidad de La Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas. Miembro de las academias colombianas de la Lengua, de Jurisprudencia y de Historia Eclesiástica.

papal sobre la protección del planeta, que se divide en seis capítulos y 264 puntos que cierran con dos oraciones.

Esta encíclica es un elocuente tratado de ética humana y de ecología, redactado en un lenguaje asequible, porque de esa forma hace evidentes los actuales problemas de inequidad, injusticia y pobreza, que sigue un eje conductor, cual es el de justificar, con un elocuente razonamiento, la necesidad inmediata de un cambio en nuestra conducta con el propósito de salvar el planeta. Ese llamado a la "conversión ecológica" para el cuidado de la casa común.

Una casa común que sufre en su corazón, en lo más profundo de su esencia, el medio ambiente. Por eso, en esta tercera carta encíclica hay un inspirador, san Francisco de Asís, el gran santo medieval, defensor de la naturaleza y de la comunicación del hombre con la Creación. La encíclica nos llama a evitar la inminente catástrofe planetaria y a que realicemos una "conversión ecológica", sin duda, un compromiso para mitigar el calentamiento global, los efectos del cambio climático y la esperanza de dejar un legado congruente a nuestra descendencia.

El papa Francisco reconoce: "Se advierte una creciente sensibilidad con respecto al ambiente y al cuidado de la naturaleza, y crece una sincera y dolorosa preocupación por lo que está ocurriendo con nuestro planeta" (p. 18), lo que permite una mirada de esperanza que atraviesa toda la encíclica y envía a todos un mensaje claro y esperanzado sobre el ser humano, quien es todavía capaz de intervenir positivamente en el ambiente; "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" (p. 157).

La encíclica también responde al justo reclamo de los jóvenes del mundo: "Ellos se preguntan cómo es posible que se pretenda construir un futuro mejor sin pensar en la crisis del ambiente y en los sufrimientos de los excluidos" (p. 13).

El capítulo primero explica lo que le está pasando a nuestra casa y nos habla sobre el cambio climático, el problema del agua y la pérdida de la biodiversidad, al igual que sobre la deuda ecológica del Norte en relación con el sur del mundo.

El capítulo segundo hace énfasis en la tradición judeocristiana que responsabiliza a los seres humanos del cuidado de la Creación, aunque es contundente esta frase: "Es evidente la incoherencia de quien lucha contra el tráfico de animales en riesgo de extinción, pero permanece completamente indiferente ante la trata de personas" (p. 71).

El capítulo tercero trata con elocuencia y a su vez con sencillez la causa humana de la crisis ecológica, con dos problemas cruciales: el trabajo y los límites del pro-

greso científico, con claras referencias a los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Allí hay una frase significativa: "Dejar de invertir en las personas para obtener un mayor rédito inmediato es muy mal negocio para la sociedad" (p. 100), que se suma a la siguiente:

Las iniciativas ecologistas pueden terminar encerradas en la misma lógica globalizada. Buscar sólo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en la realidad están entrelazadas y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial. (p. 88)

El capítulo cuarto nos habla de la ecología integral, como nuevo paradigma de justicia, una ecología que incorpora el lugar peculiar del ser humano en el mundo y sus relaciones con la realidad que nos rodea: "No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental" (p. 108), señala el pontífice.

El quinto capítulo presenta líneas orientativas de acción bajo la pregunta ¿qué podemos y debemos hacer para resolver los graves problemas de la actual crisis socioambiental del mundo? Planteando, como condición esencial, que las líneas concretas de acción no estén afectadas de manera ideológica, superficial o reduccionista. Este capítulo además formula un juicio muy severo sobre las dinámicas internacionales recientes, que muchas veces afecta su transparencia por la corrupción, "que esconde el verdadero impacto ambiental de un proyecto a cambio de favores, suele llevar a acuerdos espurios que evitan informar y debatir ampliamente" (p. 140). Así, por ejemplo, aquí hace estos llamados:

La mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes, y esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad. (p. 154)

La política es responsable de su propio descrédito, por la corrupción y por la falta de buenas políticas públicas. (pp. 150-151)

La política no debe someterse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. (p. 144)

La política y la empresa reaccionan con lentitud, lejos de estar a la altura de los desafíos mundiales. (p. 129)

La reducción de gases de efecto invernadero requiere honestidad, valentía y responsabilidad, sobre todo de los países más poderosos y más contaminantes. (p. 131)

Los países pobres necesitan tener como prioridad la erradicación de la miseria y el desarrollo social de sus habitantes, aunque deban analizar el nivel escandaloso de consumo de algunos sectores privilegiados de su población y controlar mejor la corrupción. (p. 133)

En el capítulo sexto, el Santo Padre nos habla de educación y espiritualidad ecológica, que apuesta por otro estilo de vida que resalte la alianza entre la humanidad y el ambiente, para lograr esa conversión ecológica y nuestro reto como ciudadanos globales responsables de ir más allá del sol, es decir, la lectura, con feliz admiración, del "misterio del universo, que participará con nosotros de la plenitud sin fin" (p. 183).

Además, el papa Francisco emitió ese día 18 más de sesenta tuiteos y tres al día siguiente, a través de esa red social y sus nueve cuentas, añadió el *hashtag* #LaudatoSi, resumió frases de la encíclica, y en su visión ecuménica, resaltó algunas del patriarca de Constantinopla, Su Beatitud Bartolomé, gran defensor del medio ambiente.

¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?

"Un crimen contra la naturaleza es un crimen contra nosotros mismos y un pecado contra Dios". (patriarca Bartolomé).

A veces se lleva adelante una lucha para otras especies que no desarrollamos para defender la igual dignidad entre los seres humanos.

Basta mirar la realidad con sinceridad para ver que hay un gran deterioro de nuestra casa común.

Cada comunidad tiene el deber de proteger la tierra y de garantizar su fertilidad para las generaciones futuras.

Cada criatura es objeto de la ternura del Padre, que le da un lugar en el mundo. (#LaudatoSi)

Cada época tiende a desarrollar una escasa autoconciencia de sus propios límites.

Caminemos cantando. Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza.

Con mucha lentitud se aprenden las lecciones del deterioro ambiental. (#LaudatoSi)

Cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado.

Culpar al aumento de la población y no al consumismo extremo es un modo de no enfrentar los problemas.

Debemos buscar otros modos de entender la economía y el progreso.

Deberían exasperarnos las enormes inequidades que existen entre nosotros. (#LaudatoSi)

Decir “creación” es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios.

Desacelerar un determinado ritmo de producción y de consumo puede dar lugar a otro modo de progreso y desarrollo.

El actual sistema mundial es insostenible desde diversos puntos de vista. (#LaudatoSi)

El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos.

El avance de la ciencia y de la técnica no equivale al avance de la humanidad y de la historia.

El cambio climático plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad.

El clima es un bien común, de todos y para todos. (#LaudatoSi)

El deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles. (#LaudatoSi)

El mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social. (#LaudatoSi)

El pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas.

Es contrario a la dignidad humana hacer sufrir inútilmente a los animales y sacrificar sin necesidad sus vidas.

Es necesario que los países desarrollados contribuyan a resolver esta deuda limitando el consumo de energía no renovable.

Es posible que hoy la humanidad no advierta la seriedad de los desafíos que se presentan. (#LaudatoSi)

Estos problemas están íntimamente ligados a la cultura del descarte.

Habrá que interpelar a los creyentes a ser coherentes con su propia fe. (#LaudatoSi)

Hay una íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta. (#LaudatoSi)

Hay una verdadera "deuda ecológica", particularmente entre el Norte y el Sur. (#LaudatoSi)

Hemos de escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres.

Invito a todos a detenerse a pensar en los desafíos sobre el medio ambiente. (#LaudatoSi)

La alianza entre la economía y la tecnología termina dejando afuera lo que no forme parte de sus intereses inmediatos.

La cultura del descarte de hoy obliga a un nuevo estilo de vida.

La cultura del relativismo empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto.

La espiritualidad cristiana propone un modo alternativo de entender la calidad de vida. (#LaudatoSi)

La interdependencia nos obliga a pensar en un solo mundo, en un proyecto común.

La posesión de una vivienda tiene mucho que ver con la dignidad de las personas y con el desarrollo de las familias.

La reducción de gases de efecto invernadero requiere honestidad, valentía y responsabilidad. (#LaudatoSi)

La tierra es esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben beneficiar a todos. (#LaudatoSi)

La tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán. (#LaudatoSi)

La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería.

Lo que el Evangelio nos enseña tiene consecuencias en nuestra forma de pensar, sentir y vivir.

Lo que el Evangelio nos enseña tiene consecuencias en nuestra forma de pensar, sentir y vivir.

Lo que está en juego es nuestra propia dignidad. (#LaudatoSi)

Lo que está ocurriendo nos pone ante la urgencia de avanzar en una valiente revolución cultural. (#LaudatoSi)

Cuanto más vacío está el corazón de la persona, más necesita objetos para comprar, poseer y consumir. (#LaudatoSi)

Muchas cosas tienen que reorientar su rumbo, pero ante todo la humanidad necesita cambiar.

Muy fácilmente el interés económico llega a prevalecer sobre el bien común. (#LaudatoSi)

Necesitamos un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta.

Necesitamos una aproximación integral para combatir la pobreza y cuidar la naturaleza.

No hay espacio para la globalización de la indiferencia. (#LaudatoSi)

Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien.

Para las comunidades aborígenes, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y un espacio sagrado.

Para los creyentes, esto se convierte en una cuestión de fidelidad al Creador.

Sabemos que es insostenible el comportamiento de aquellos que consumen y destruyen más y más.

Se ha de reconocer el valor propio de cada criatura.

Seguimos admitiendo en la práctica que unos se sientan más humanos que otros.

Señor, tómanos a nosotros con tu poder y tu luz, para proteger toda vida, para preparar un futuro mejor. (#LaudatoSi)

Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá.

Un mundo frágil interpela nuestra inteligencia para reconocer cómo deberíamos orientar, cultivar y limitar nuestro poder.

Un problema particularmente serio es el de la calidad del agua disponible para los pobres.

Una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales.

En la encíclica se nos invita a ser valientes también respecto del reciclaje de papel; aunque como regla general pide aprender a reutilizar lo que usamos en el día a día. También elogia a las organizaciones de consumidores, porque consiguen que las grandes empresas les escuchen y no dicten ellas solas las reglas del mercado. Sin duda, la temática tratada en el documento es de vital importancia para los días que corren y será de una trascendencia enorme, ya que, en su enriquecedor mensaje, sugiere otras medidas prácticas, como no usar cubiertos y platos de plástico o papel; no derrochar agua; diferenciar la basura para poder reciclar y eliminar residuos peligrosos; cocinar más o menos lo que se va a comer para no desperdiciar comida; apagar las luces cuando no hace falta tenerlas encendidas y usar transporte público o compartido.

Ya lo decía verbalmente el filósofo Francisco Casas Restrepo en una charla informal sobre la encíclica:

Debemos volver a una sana, bien entendida y recta comunicación con la Naturaleza como obra del Creador y no sólo como depósito del cual podemos disponer a nuestro libre albedrío. Reconocer nuestro vínculo con la Naturaleza y vernos también como criaturas y creaturas naturales —aunque no sólo naturales— es volver a la simplicidad del Evangelio y a una visión cósmica cristiana que no es materialismo, biologismo o fisicalismo.

En concreto, Su Santidad Francisco nos pide modificar actitudes nocivas de consumismo desenfrenado. Ahora, lo que se espera es que este documento de aplicación inmediata oriente los cambios en la legislación medioambiental a través de una entrega generosa para encontrar nuevos caminos. Y luego de esa prolongada reflexión, nos señala:

Mientras tanto, nos unimos para hacernos cargo de esta casa que se nos confió, sabiendo que todo lo bueno que hay en ella será asumido en la fiesta celestial. Junto con todas las criaturas, caminamos por esta tierra buscando a Dios, porque, “si el mundo tiene un principio y ha sido creado, busca al que lo ha creado, busca al que le ha dado inicio, al que es su Creador”. Caminemos cantando. Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza. (p. 183)

Referencias

Francisco (2015). *Encíclica Laudato si'*. Lima: Paulinas.

UNA PERSPECTIVA BIOÉTICA DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL: REFLEXIONES EN TORNO AL CAPÍTULO CUARTO DE LA *LAUDATO SI'*

Gilberto A. Gamboa-Bernal*

Introducción

La iniciativa multilateral de la Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica (TPP 'Trans-Pacific Partnership') (<https://ustr.gov/>), que involucra 12 países, salió a luz pública en un momento determinado de la historia: cuando estaba a punto de vencerse el plazo de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) (<http://www.un.org/>). En 2015, terminó el tiempo fijado por la Organización de Naciones Unidas (ONU) para la consecución de los ocho objetivos que fueron considerados prioritarios a fin de que el mundo ingresara en el tercer milenio con una orientación adecuada.

Los informes de avance de dichos ODM que el secretario general de la ONU hizo públicos con alguna periodicidad contienen datos que muestran divergencia en los resultados conseguidos: "Se lograron unos objetivos, otros quedaron casi

* Médico y cirujano. Especialista y máster en Bioética. Editor de la revista *Persona y Bioética* de la Universidad de La Sabana. Correo electrónico: gilberto.gamboa@unisabana.edu.co

a punto y en cambio para otros definitivamente será necesario esperar un tiempo más para lograrlos” (<http://www.un.org>).

En el primer rango, se encuentran los objetivos relacionados con la pobreza, aunque no de manera completa. La ONU afirmó que desde 2010 se alcanzó la meta de reducir a la mitad la pobreza extrema. Hay que tener en cuenta que para 2000 se asumía que el umbral de pobreza extrema estaba en ingresos de hasta 1 dólar al día; pero desde 2008 el Banco Mundial definió que quienes viven con menos de US\$1.25 al día se encuentran en esa condición. Mediante ese cambio de concepto el número de personas en pobreza extrema se aumentó, o tal vez se corrigió, que llevó un mensaje de urgencia para poner más medios y alcanzar a llegar a la meta propuesta.

Pero la meta de reducir a la mitad las personas que padecen hambre sigue pendiente: quedan todavía 870 millones de personas que padecen hambre (1 de cada 8 habitantes del planeta) (<http://www.un.org/>). También es posible constatar que la brecha entre países ricos y pobres se va ampliando (Romero, 2000) y que los índices de desigualdad muestran comportamientos refractarios al cambio de tendencia (Noejovich, 2012).

La Asamblea General de la ONU del 1 de octubre de 2013 aprobó un documento donde, además de examinar los avances logrados, se reconocen como preocupantes “la desigualdad y el desfase existentes en la consecución y los inmensos retos que persisten” (<http://www.un.org>) y se envió un mensaje de urgencia para que los países miembros, a dos años del plazo, intensificaran los esfuerzos para acercarse a las metas planteadas.

Es llamativo que inicialmente la ONU, en la Declaración del Milenio, se haya planteado los ODM como una de las estrategias para lograr “una paz justa y duradera en todo el mundo”, pero antes haya establecido que “la tarea fundamental a que nos enfrentamos hoy es conseguir que la mundialización se convierta en una fuerza positiva para todos los habitantes del mundo” (<http://www.un.org/>); es decir, que los ODM se pensaron solo desde el ámbito de una estrategia de mundialización y tal vez por eso ahora (cuando no se han conseguido del todo) se los vea solo como “una visión común” (<http://www.un.org/>).

Por eso hay que pensar en lo que viene después de los ODM para que de la “visión común” se pase a compromisos concretos, medibles y exigibles; para que no se repitan unos “deseos generales que no asignan tareas concretas ni responsabilidades a actores específicos y competentes, y que no representan las aspiraciones de reformas sistémicas a las instituciones globales presentes en la sociedad civil” (Pogge y Sengupta, 2013).

De los Objetivos de Desarrollo del Milenio a los Objetivos de Desarrollo Sostenible

Una vez vencido el plazo, la ONU presentó el paso siguiente: los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), que adoptó en su Asamblea General de 2015 a cuya apertura estuvo como invitado el papa Francisco. En esa Asamblea General, fue adoptada la Agenda 2030; bajo el lema “Es hora de la acción mundial, por las personas y el planeta”, el plan de acción tiene como intenciones favorecer las personas, el planeta, la prosperidad, la paz universal y el acceso a la justicia (<http://www.un.org/>).

La Agenda contiene 17 objetivos y 169 metas en las esferas económica, ambiental y social. En la base de la Agenda 2030 está el documento *El futuro que queremos*, adoptado por la ONU luego de la Cumbre de Río de Janeiro sobre Desarrollo Sostenible en 2012 (<http://www.un.org/>). A partir de allí se inició el trabajo para dar continuidad a los ocho ODM, con un ligero cambio de estrategia: ahora se van a tener más en cuenta, para darles más importancia, las condiciones específicas de cada uno de los países (<http://www.un.org/>).

Parecería que los pilares para poder conseguir los ODS están garantizados: la experiencia del trabajo mancomunado que se logró con los ODM y el piso financiero necesario para llevar adelante el desarrollo mundial, proporcionado por la Agenda de Addis Abeba, según el documento final de la Tercera Conferencia Internacional sobre Financiación para el Desarrollo, firmado el 16 de julio de 2015 en la capital de Etiopía.

Sin embargo, tales pilares no parecen suficientes: si bien es cierto que se puede contar con la experiencia adquirida en el trabajo con los ODM, los resultados de tal gestión no se pueden calificar de totalmente exitosos, tanto es así que el mismo secretario general de la ONU admite la necesidad de cambiar la forma de trabajar: “Si queremos mejorar, debemos obrar de manera diferente” (<http://www.un.org/>). Y el otro pilar no brinda todas las garantías, puesto que el asunto no es solo cosa de dinero, sino también de auscultar de manera más profunda en las génesis de los problemas que están detrás de la pobreza y la inequidad. “La lucha contra la pobreza y el hambre ha de ser combatida constantemente, en sus muchos frentes, especialmente en las causas que las provocan” (<https://www.aciprensa.com/>).

En este tema también se deberá obrar de manera diferente; para esto, “los organismos financieros internacionales han de velar por el desarrollo sostenible de los países y la no sumisión asfixiante de estos a sistemas crediticios que, lejos de promover

el progreso, someten a las poblaciones a mecanismos de mayor pobreza, exclusión y dependencia” (<https://www.aciprensa.com/>).

No deja de ser llamativo que de los ocho ODM se pase ahora a 17 ODS y de 21 metas se propongan ahora 169; se podría hablar de una “inflación” tanto de objetivos como de metas. Los ODM eran sencillos, claros, y por eso concitaron el interés global por alcanzarlos; pero los ODS parecen excesivos y complicados, y se cree que demandarán mucho esfuerzo para que los Estados miembros de la ONU se apropien de ellos y sean capaces de convertirlos en políticas que guarden la necesaria coherencia interna.

Pero el asunto no parece quedarse solo en el número, en la apropiación o en la capacidad de traducir los objetivos en políticas; los ODS tienen, desde la aproximación teórica, una limitación que debería ser mejor explicada: no a todos los 17 objetivos se les puede aplicar el concepto de *sostenibilidad* (Camacho, 2015). Esta situación se hace más evidente cuando se intenta utilizar la sostenibilidad aplicada a las metas y a las actividades que hay que realizar para alcanzarlos, debido a la cantidad de ellas y que corresponden a una gran variedad de actividades distintas.

Un ejemplo patente de la anterior afirmación se ve cuando se consideran los recursos naturales no renovables: es por lo menos muy complicado, cuando no imposible, manejar la sostenibilidad cuando se trata de los derivados del petróleo, de algunos productos de minería y, en general, de una buena cantidad de los *comodities* relacionados con el sistema financiero, la energía o algunos metales.

Como una muestra más de que hay tareas pendientes de los 8 ODM, todos ellos se encuentran, aunque con nombres y distribuciones ligeramente distintos, en los 17 ODS.

La estrategia que se plantea para lograr que objetivos tan heterogéneos puedan ser aplicables es su entrecruzamiento y la integración de los objetivos sobre seis elementos esenciales (<http://www.un.org/>):

1. Dignidad: que se caracteriza por la intención de acabar con la pobreza y luchar contra las desigualdades.
2. Personas: para ellas se busca garantizar una vida sana, el conocimiento y la inclusión de las mujeres y los niños.
3. Planeta: mediante la protección de los ecosistemas para todas las sociedades y para las generaciones futuras.
4. Justicia: que promueve sociedades seguras y pacíficas e instituciones sólidas.

5. Prosperidad: mediante el desarrollo de una economía sólida, inclusiva y transformadora.
6. Asociación: que lleva a catalizar la solidaridad mundial para el desarrollo sostenible.

Todos estos objetivos son viables siempre y cuando se capte la necesidad imperativa de cambiar la cultura dominante, que privilegia más el medio ambiente que a las personas que hacen parte de él, principalmente aquellas que se consideran como no productivas para el sistema: no nacidos, ancianos, enfermos, personas con discapacidad, etc. Es posible que muchos de los objetivos se consigan, o al menos se adelante en ellos, si hay verdaderos cambios de actitudes y de comportamientos. Esos cambios han de procurarse buscando una cultura realmente más solidaria, más inclusiva; menos dependiente de las ideologías, de los postulados que el mercado y la visión economicista del desarrollo intentan fijar en grandes conglomerados humanos; si la paz y el buen gobierno están presentes en los cuatro puntos cardinales del planeta.

La bioética tiene una tarea importante y urgente en este cambio de cultura. Desde recordar y proponer las bases epistemológicas, orientadas por una sana antropología filosófica, hasta hacer de la vida cotidiana la primera línea de cambio, al ayudar a que los integrantes de las familias se reconozcan como personas humanas y actúen como tales, a que aprendan a donarse a sí mismos y vean en el bien común la clave para el verdadero desarrollo personal, colectivo y global.

En esta tarea, la educación es uno de los temas más importantes; se debe garantizar su derecho que

se asegura en primer lugar respetando y reforzando el derecho primario de las familias a educar, y el derecho de las Iglesias y de las agrupaciones sociales a sostener y colaborar con las familias en la formación de sus hijas e hijos. La educación, así concebida, es la base para la realización de la Agenda 2030 y para recuperar el ambiente. (<http://www.aciprensa.com/>)

Esto lo advertía el papa Francisco en su discurso ante la septuagésima Asamblea General de la ONU, en septiembre de 2015. Para realizar esta urgente tarea, les dijo el papa en esa ocasión, la ONU tiene que cambiar, pues a pesar de

la laudable construcción jurídica internacional de la Organización de las Naciones Unidas y de todas sus realizaciones, perfeccionable como cualquier otra obra humana y, al mismo tiempo, necesaria, puede ser prenda de un futuro seguro y feliz para las generaciones futuras. Y lo será si los representantes de los Estados

saben dejar de lado intereses sectoriales e ideologías, y buscar sinceramente el servicio del bien común. (<https://www.aciprensa.com/>)

Jeffrey Sachs, economista de la Universidad de Harvard, que tiene sus fuertes contradictores, pues es uno de los directores del Proyecto del Milenio de la ONU, ha sugerido los ocho objetivos prioritarios que en el inicio de la formulación de políticas se deberían tener en cuenta en Colombia y que se concretan en los siguientes núcleos problemáticos: agricultura sostenible, inequidad económica, educación secundaria de calidad, transformación del sistema energético nacional, ciudades inclusivas y sustentables, sociedad en paz y sistemas nacionales de monitores (<http://www.humanumcolombia.org/>).

De la ecología ambiental a la ecología humana

La ecología humana es un imperativo para el mundo. Hace falta una ecología humana o integral que vuelva a enseñarle al ser humano a vivir con la naturaleza, que la respete y la conserve para las futuras generaciones. La carta encíclica del papa Francisco, *Laudato si'* (2015), aporta muchas ideas para poder llevar a la práctica estos ODS. El contenido central del documento está en la promoción de una ecología integral o ecología humana que plantea la defensa y promoción del medio ambiente, pero solo si hay como presupuesto una verdadera defensa y promoción de la vida de cada ser humano del planeta.

El centro de gravedad de la situación actual parece que se encuentra en la tríada desigualdad, exclusión e inequidad; algunas facetas de ella son las guerras, el desplazamiento, la pobreza, los refugiados, el tráfico de armas, de estupefacientes y de seres humanos, la corrupción, la indiferencia, la desintegración familiar, las modernas esclavitudes, etc.

Para la tarea de construir la igualdad en la diferencia, sobre la base de la dignidad humana, es imprescindible clarificar algunos elementos: entender a fondo los componentes de esa tríada, los mecanismos de las estrategias para superarla, el contexto de globalización por el que transita el mundo, las responsabilidades ecológicas y sociales, etc.

Es necesario conocer más a fondo en qué consiste la desigualdad, la exclusión y la inequidad en el mundo, cómo se percibe y cómo se mide, para luego poder plantear posibles soluciones, ya que las que se han venido utilizando hasta la fecha no han producido sus mejores frutos.

Muchas estrategias se han puesto en marcha para lograr conjurar esa desigualdad, pero casi todas ellas están orientadas desde la misma perspectiva económica que fue utilizada para rehabilitar el planeta después de la Segunda Guerra Mundial. Una resultante de esas estrategias está constituida por los “tratados de libre comercio” que empezaron a extenderse por todo el planeta para incentivar la piedra angular de la solución estrella: el consumo (Leonard, 2010). Un ejemplo de estos tratados es la ya mencionada Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica, con unas características muy peculiares que para algunos expertos determinan efectos paradójicos en la economía y en el bienestar de las personas (Stiglitz, 2014).

Parecería que este tipo de estrategias debería favorecer uno o varios de los ODS o al menos no perjudicar el progreso que se planteó garantizar al formularlos. Sin embargo no es así, y es conveniente estudiarlos más en detalle para ver sus puntos fuertes y sus puntos débiles.

Luego de dieciséis años del tercer milenio el mundo está empezando a tomar conciencia, cada vez más clara, de la necesidad de cuidar del planeta, de buscar fuentes de energía renovable y limpia, de transitar por los cauces de un desarrollo verdaderamente sostenible, de tener en cuenta la globalización con sus aciertos y limitaciones, sin sacrificar la centralidad de la persona humana en sí misma considerada.

Pero no será posible seguir adelante mientras no se den los equilibrios geopolíticos necesarios que impidan la proliferación de Gobiernos totalitarios, mientras no sean respetados los principios expresados en la Declaración de los Derechos Humanos, respeto que incluye impedir que se sigan generando “nuevos derechos” y que se permita una interpretación ideologizada de esa Carta fundamental (Peeters, 2011).

Hacia dónde orientar el mundo

Ante el panorama descrito pueden adoptarse dos actitudes contrapuestas: dejar que el pesimismo paralice la acción que demanda el momento presente o ver el lado positivo que una crisis siempre tiene y buscar soluciones.

Dentro de las múltiples iniciativas para atenuar y en lo posible solucionar los problemas que la desigualdad, la exclusión y la inequidad llevan consigo, se revisan a continuación dos vías distintas pero paralelas, que son susceptibles de articular con otros muchos caminos: la ecología humana y el nuevo índice de sostenibilidad, que viene a reemplazar el PIB.

La ecología humana

La ecología humana, que el mundo está pendiente de conocer, profundizar, desarrollar y empezar a aplicar, es una de las principales herramientas para conjurar la desigualdad y alcanzar condiciones de supervivencia y de vida acordes con la dignidad de la que es titular cada ser humano.

El concepto de *ecología humana* tiene su aparición en el siglo XX (Duncan, 1993). Después de la gran preocupación por el medio ambiente, que surgió como consecuencia de la llamada ecología profunda, muchas voces en el concierto internacional se levantaron para recordar una realidad que la *deep ecology* parece no tener en cuenta: el ser humano está en el centro de la cuestión ecológica (Watson, 1983).

Cuando se tiene una percepción distinta, se producen las lamentables consecuencias que tienen al planeta en una situación crítica: o se utilizan los recursos naturales con criterio economicista y se hacen grandes negocios con ellos, con lo cual se convierte el hombre en un depredador de la naturaleza (Palumbi, 2001), o se les margina de la vida humana tras lo cual pierden el sentido instrumental que tienen y entonces se pasa fácilmente a la contaminación, a la destrucción, a las catástrofes que tienen su causa en el hombre.

Estas consecuencias inician una cascada de errores conceptuales que en poco tiempo se convierten en errores prácticos. Muchas veces la opinión pública se forma criterios equivocados, propiciados por unos medios de comunicación poco reflexivos, proclives a la información superficial, o desafortunadamente algunas veces, tendenciosa (McCombs, 2013). La pseudociencia y el cientificismo también contribuyen a esta tarea.

Algunos de esos errores son los siguientes: los recursos naturales están a punto de agotarse; los “derechos de la madre Tierra” priman sobre los derechos de sus habitantes; el número exagerado de personas en el mundo es la causa del cambio climático; la pobreza se debe combatir y reducir los nacimientos de las poblaciones pobres; no hay alimentos para un planeta superpoblado; los animales, distintos de los seres humanos, tienen derechos que deben ser respetados; no todos los seres humanos son personas; la dignidad es una palabra vacía, etc.

Dentro de los pilares conceptuales de la ecología humana están:

Valor de cada ser humano y del medio ambiente

El ser humano es valioso por lo que es y por como lo es, y no tanto por lo que tiene o por el aprecio que le puedan tener sus semejantes. Estos dos planos distintos,

ser y tener, remiten a dos maneras de apreciar a los seres humanos. En la primera dimensión, el ser, se apunta a la actualidad que hay en cada individuo de la especie humana: cada uno es una novedad, alguien inédito, que no tiene igual (Rodríguez y Aguilera, 2011). El medio ambiente, natural o artificial, vale solo en la medida en que es hábitat y posibilidad de supervivencia del ser humano y recibe de él sus intervenciones para mejorarlo, adecuarlo o embellecerlo; tiene un valor intrínseco que es independiente de su uso (Papa Francisco, 2015, n.º 140).

Relación de interdependencia entre el hombre y el ecosistema

La relación del hombre con el medio ambiente solo admite una dirección: la adecuada administración (Blas-Lahitte y Sánchez-Vásquez, 2011); el ecosistema se debe conocer lo mejor posible, para así poder pensar en orientar sus posibilidades y desarrollo teniendo como factor imprescindible a la persona humana. No se trata de querer poner al hombre en la cumbre de la creación y recurrir a un supuesto manido antropocentrismo, sino de reconocer el papel que cada ente creado tiene en sí mismo y su relación con los demás.

Ordenación instrumental de los recursos naturales renovables y no renovables

La ponderada utilización de los recursos, ante la subsistencia del planeta, lleva a plantearse a escala global tanto la racionalidad en el uso y ahorro de los recursos no renovables como el ingenio en la administración productiva de aquellos otros recursos que sí son renovables (Leff, 2012).

Sostenibilidad y sustentabilidad

Los conceptos de *sostenibilidad* y de *sustentabilidad* están muy relacionados con los anteriores y pueden llegar a significar cosas muy distintas según el distinto orden ontológico que se tome para fundamentar tales nociones. Así, se puede hablar de una sostenibilidad del planeta que tenga poco en cuenta al ser humano e incluso que lo conciba como una verdadera amenaza: es un hecho que en las cumbres recientes sobre la Tierra el concepto de sostenibilidad lleva esa impronta (<http://www.un.org/>). O se puede tomar la sostenibilidad como una actividad de complementariedad entre el hombre y su ecosistema (Schneiders, Van Daele, Van Landuyt y Van Reeth, 2012).

Algo análogo sucede en los conceptos de *desarrollo* y de *progreso*: serán verdaderamente humanos cuando sea el hombre entero quien esté en la médula de la reflexión y no solo su dimensión económica o financiera (Fukuda-Parr, 2011).

Cuando se desconocen estos pilares, o algunos de ellos, es lógico que empiecen a aparecer elementos de desigualdad, de exclusión e inequidad; esos elementos tienen la tendencia a configurarse como verdaderas estructuras que influyen en cada cultura y afectan a sus miembros. Unos y otros, elementos y estructuras, deben ser identificados con claridad y conjurados con contundencia y decisión.

Algunos de los imaginarios que pueden estar en la génesis de esas tres lacras indeseables para la especie humana son:

Un inadecuado concepto de calidad de vida. No se puede olvidar que el concepto de calidad de vida tiene su origen en las ciencias económicas y administrativas y para medirlo normalmente se hace una ecuación donde son tan importantes los beneficios como los costos. De ahí el concepto ha migrado a las áreas de la salud y ahora se toma como argumento para soportar decisiones médicas, algunas de ellas en franca contradicción con los postulados de la medicina hipocrática (Gómez, s/f).

La supuesta necesidad del consumo desenfrenado. Ya se mencionó que el consumo fue una de las estrategias pensadas en el Plan Marshall, por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, para la recuperación de Europa. Mostró su efectividad para potenciar los procesos de desarrollo económico y rápidamente pasó a hacer parte de una nueva cultura surgida de las cenizas (Preston, 1999). Ahora el consumo pasó a ser una necesidad imperiosa no solo en los países del Primer Mundo, sino que también las demás naciones lo han tomado como uno de sus recursos para huir del vacío existencial paulatinamente creciente y para refugiarse de una realidad hostil y con poco o ningún sentido.

El espejismo de la hipertrofia de la autonomía. Con el surgimiento de la bioética, en su versión estadounidense, se consolidó una corruptela en el concepto de *autonomía* que ha cristalizado en su hipertrofia, principalmente cuando se predica de los pacientes. Parecería que la autonomía es lo más importante de respetar en los pacientes, incluso desestimando o dejando de lado la autonomía de los profesionales de la salud. En el terreno de la investigación pasa lo mismo, y el ejemplo paradigmático está en los consentimientos informados: los comités de ética en investigación casi siempre centran su atención exclusivamente en ellos (Carrasco-Aldunate, Rubio-Acuña y Fuentes-Olavarría, 2012).

La fobia a la fecundidad. El surgimiento de la píldora a mediados del siglo XX hizo que se cambiaran las finalidades del matrimonio, el concepto de *feminidad*, de *femi-*

nismo, etc., que sugiere la llamada ideología de género que tiene como uno de sus componentes principales una visión de la maternidad y de la familia, donde estas realidades humanas son consideradas como perjudiciales para la mujer y por tanto es necesario combatirlas (Cardona-Lozada, 2014).

La tendencia a comparar y copiar. Dos rasgos de la naturaleza humana se han exacerbado en los últimos decenios, tal vez como consecuencia refleja de la cultura del consumismo: se establecen comparaciones entre las personas, las instituciones, las culturas, las creencias, etc., y se tiene un afán de copiar solo aquello que se considera que está de moda o que puede generar rentabilidad, sea ella emocional, sea monetaria.

Poner condiciones e inventar justificaciones. También se ha notado que una de las maneras de reaccionar del hombre actual, tal vez para disminuir sus responsabilidades, se caracteriza por su tendencia a poner condiciones, casi en todas las esferas donde interactúa (González et al., 2011). Y una actividad que va paralela a esta es la de inventar justificaciones cuando las cosas no salen como debe ser o como se espera que funcionen.

Sembrar tristeza y desesperanza. Casi todos los anteriores fenómenos desembocan en una situación de infelicidad que no solo se experimenta de manera individual sino que se despliega en el entorno vital. Quienes así viven se convierten en sembradores de tristeza y desesperanza, caldo de cultivo para las situaciones de desigualdad, de exclusión y de inequidad.

La cuarta parte de la *Laudato si'* es un muy buen resumen de estos presupuestos sobre la ecología humana o integral. En ella el papa Francisco menciona varios elementos para entender y hacer vida esta interrelación del ser humano con el medio ambiente.

Como va dicho, varios de esos contenidos fueron expuestos por el pontífice en su intervención ante la Asamblea General de la ONU en septiembre de 2015. Allí sostuvo sin ambages, mostrando unas *coordenadas* para entender adecuadamente la *Laudato si'*:

Sin el reconocimiento de unos límites éticos naturales insalvables y sin la actuación inmediata de aquellos pilares del desarrollo humano integral, el ideal de 'salvar las futuras generaciones del flagelo de la guerra' (Carta de las Naciones Unidas, Preámbulo) y de 'promover el progreso social y un más elevado nivel de vida en una más amplia libertad' (ibíd.) corre el riesgo de convertirse en un espejismo inalcanzable o, peor aún, en palabras vacías que sirven de excusa para cualquier abuso y corrupción, o para promover una colonización ideológi-

ca a través de la imposición de modelos y estilos de vida anómalos, extraños a la identidad de los pueblos y, en último término, irresponsables. (<https://www.aciprensa.com>)

En *Laudato si'* el papa soporta la ecología integral en la relacionalidad de los organismos vivos y el ambiente donde se desarrollan (n. 137); pero va más allá, pues muestra que hay una relación causa-efecto entre el funcionamiento social, la economía, el comportamiento humano y la manera de entender la realidad, con la presencia de contaminación ambiental (n. 139). Por eso propone un desglose de la ecología integral en ecología económica (n. 144 y ss.), ecología social (n. 142), ecología cultural (n. 143 y ss.) y ecología de la vida cotidiana (n. 147 y ss.).

Es necesario hacer una mención particular a dos elementos de la ecología integral a los que el papa les dedica unos cuantos párrafos: la relación de la vida del ser humano con la ley moral natural y el tema del bien común.

Citando al papa emérito, en su discurso al Parlamento alemán en 2011, afirma: “El hombre posee una naturaleza que debe respetar y que no puede manipular a su antojo” (n. 155). La cita completa es:

El hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza, y su voluntad es justa cuando él respeta la naturaleza, la escucha, y cuando se acepta como lo que es, y admite que no se ha creado a sí mismo. Así, y sólo de esta manera, se realiza la verdadera libertad humana. (<https://w2.vatican.va/>)

Ley natural. Al menos cinco conceptos (González, 2006) pueden servir para clarificar la necesidad de la ley natural en la construcción de ese camino o itinerario seguro para entender y promover la ecología humana:

1. La ley natural es principio intrínseco y extrínseco de acción. En su calidad de ley, es principio extrínseco de la acción humana —y principio imperativo— (Millán-Puelles, 1996), pero a la vez, por su carácter racional y principalmente por su relación con la libertad humana, es principio intrínseco de ella; es principio intelectual y constitutivo del obrar ético, es decir, de la acción racional y libre.
2. La ley natural es ley de la razón. Aunque no sea innata, porque se forma sobre la base de la noción de *bien* que la experiencia ayuda a configurar, la ley natural es ley de la razón, y de la razón práctica, en la medida en que es capaz de captar la refe-

rencia al bien que se encuentra desde las mismas inclinaciones naturales, cuando estas expresan los fines a los que ellas apuntan.

3. Universalidad de la ley natural. Los preceptos de la ley natural son aplicables a todos y cada uno de los miembros de la especie humana, pues se apoya en lo que es más propio de ellos, su esencia. Esa aplicabilidad demanda una responsabilidad también universal: nadie puede desentenderse de unos preceptos que, proviniendo de su interior, le orientan hacia los verdaderos bienes.
4. Historicidad de la ley natural. La ley natural, por su carácter indeterminado, reclama una determinación positiva que la inserta dentro del tiempo y la historia. Pero no es que se identifique con las leyes positivas sino que funciona dentro de ellas en su calidad de correctora de ellas.
5. La ley natural como concepto filosófico. La relevancia del concepto de *ley natural* deriva de su profunda raigambre filosófica, de su propuesta de hacer justicia a la verdad del hombre. En este sentido, la ley natural “es una regulación de la razón práctica del hombre que establece los criterios permanentes para guiar las tendencias y acciones humanas y para trazar la diferencia entre ‘bien’ y ‘mal’ en ellas” (Rhonheimer, 2000, p. 275).

El otro elemento es el bien común (Papa Francisco, 2015, n. 156 y ss.). El bien común es aquello que es apto para ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad o sociedad de personas humanas (Cardona, 1966). Es necesario anotar que en la anterior definición de bien común no puede entrar el hecho de que realmente todas esas personas participan de este mismo bien. Considerado en sí mismo, el bien común es común por ser, de suyo, “comunicable” a todas esas personas, no por hallarse efectivamente “comunicado” a todas ellas.

La justicia social ordena la convivencia entre los miembros de la sociedad y el fin de dicha sociedad en cuanto tal no puede ser el bien privado de ninguno de los miembros en particular, aunque ese bien sea legítimo; por tanto, el objeto de la justicia social ha de ser el bien común de la sociedad, un bien al que la sociedad misma se orienta en virtud de una exigencia natural de su dinamismo objetivo.

El bien común tiene tres propiedades esenciales: La primera propiedad es que el bien común no excluye el bien particular; la segunda propiedad es que el bien común no solo no excluye el bien particular, sino que además exige que cada ciudadano tenga el suyo; la tercera y última propiedad del bien común es su primacía sobre los bienes particulares, que le están, por tanto, subordinados. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que la subordinación del bien particular al bien común se basa en

la realidad del valor superior de este, no por ser más extenso el ámbito hacia el que puede irradiar sus beneficios, sino por ser un bien más eminente (de mejor calidad).

La esencia del bien común tiene tres ingredientes distintos, pero que se reclaman y complementan mutuamente: el bienestar material, la paz y los valores culturales. Si uno de ellos faltare, se produciría el desequilibrio propio, análogo al del organismo vivo que se ve privado de una de sus partes principales, o cuyo funcionamiento está deteriorado o suspendido.

Puede decirse que el bien común consiste, por tanto, en una estructura. Así como en la sociedad hay jerarquía, sin que ello anule la igualdad esencial de los ciudadanos que la integran, también en el bien común existe en efecto un orden de valores sin que ello quiera decir que todos son igualmente indispensables. Sin embargo, este carácter estructural del bien común no significa que todos estos elementos estén en un mismo plano.

La participación en los valores culturales, de carácter ético y espiritual, no es el más perentorio de los ingredientes del bien común (Juan Pablo II, 1991); esa participación, en cambio, tiene razón de fin respecto de los otros dos elementos: el bienestar material y la paz. Este carácter teleológico de los valores culturales está apoyado en la jerarquía axiológica de las dos dimensiones de nuestro ser. Para el ser humano, lo material que hay en él, y en torno a él, es como un instrumento cuyo uso debe orientarse hacia los intereses del espíritu (Tomás de Aquino, II-II q. 57-79).

Nuevo índice de sostenibilidad

La preocupación planetaria, liderada por la ONU, sobre estos problemas se ha intentado enfocar de distinta manera a como tradicionalmente se venía haciendo. Vientos renovadores ventilaron las Cumbres de la Tierra de Durban en 2011 y de Río+20 en 2012: ante los fracasos de los sistemas económicos y financieros de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, se empezaron a buscar nuevos índices de macroeconomía que reemplazaran el PIB en su cometido de expresar el valor monetario de los bienes y servicios producidos en un territorio y en un tiempo determinados (Fitoussi y Stiglitz, 2013).

Así nacieron primero el índice de desarrollo humano (Palazzi y Lauri, 2013) y luego el nuevo índice de sostenibilidad (<http://ec.europa.eu/>), conocido como índice de riqueza integral (IRI), también denominado como PIB.2 o PIB verde.

El Programa de las Dimensiones Humanas del Cambio Ambiental Global (UNU-IHDP 'UN University's International Human Dimensions Programme on

Global Environmental Change'), en asocio con el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), dieron a conocer en 2012 una nueva manera de calcular un índice de sostenibilidad que, a diferencia del PIB, incluye el capital natural, el manufacturado, el humano y el social, como partes integrales de la riqueza de un país.

Dentro de los cálculos del capital natural en el IRI se incluyen: los combustibles fósiles, los minerales, los recursos forestales, las tierras agrícolas y la pesca. Hay que tener en cuenta que los factores que favorecen los ecosistemas y el recuento de los recursos hídricos no fueron tenidos en cuenta, debido a la falta de datos fiables.

El capital humano es considerado como forma privilegiada de capital que compensa la disminución del capital natural; se define como "el conocimiento, las habilidades, las competencias y los atributos encarnados en los individuos que facilitan la creación de bienestar personal, social y económico" (Akanle, 2012); y está representado por los niveles de educación, el conocimiento en ciencia y tecnología, la creatividad, los salarios, el número de años de trabajo antes de la pensión, las habilidades, la salud.

El IRI entiende el capital social como la conjunción de redes y normas compartidas, de valores y de entendimientos que facilitan la cooperación en o entre grupos humanos. El capital social estaría representado por indicadores del contexto, la autosuficiencia, la equidad, la cohesión social, las asociaciones horizontales, la sociedad civil y política, la integración social, aspectos jurídicos y de gobernabilidad.

Es significativo el avance que implica tener en cuenta como factores clave del desarrollo el capital humano, el social y el ambiental, y no solo los factores económicos y financieros. Pero este adelanto guarda una matriz que distorsiona su aplicabilidad: seguir situando en el centro del asunto el bienestar humano cuando lo antropológicamente adecuado es poner en el centro a la persona humana en sí misma considerada, y no solo su bienestar.

En 2008, el Gobierno francés creó una comisión para la Medición del Desarrollo Económico y el Progreso Social, liderada por Joseph Stiglitz de la Universidad de Columbia, que contó con la participación de Amartya Sen de la Universidad de Harvard como consejero (ambos ganadores del Nobel Prize in Economics) y con más de veinte investigadores de universidades de los Estados Unidos, el Reino Unido y Francia.

En el informe de esta comisión (Stiglitz, Sen y Fitoussi, 2008), se muestra la limitación de las mediciones más centradas en los números que en las personas, pero, sobre todo, sus nefastos efectos cuando dichas mediciones son utilizadas sin tener

en cuenta el contexto; cuando se maneja el bienestar como un fin en sí mismo y no como resultante de una serie de condiciones, que tienen a la persona humana como principal protagonista. Este documento se encuentra haciendo parte de la bibliografía que se incluye en el informe que soporta el IRI.

Conclusiones

De seguir como va el mundo no se alcanzará la plenitud de la existencia humana: es necesario un cambio de rumbo, un cambio de cultura. Las dos líneas propuestas (ecología humana y el nuevo índice de sostenibilidad) pueden contribuir a ese propósito. Además no se parte de cero: ya se han planteado en el concierto internacional y están dando sus primeros pasos. La novedad estará en la visión de aprehenderlas conectadas medularmente con las soluciones para los problemas actuales.

A los orígenes de la desigualdad, de la exclusión y de la inequidad no solo se puede acceder a través de planteamientos económicos: una perspectiva antropológica puede ayudar a que estas tres realidades, tan extendidas en la especie *Homo sapiens sapiens* en los inicios del siglo XXI, se puedan corregir con instrumentos adecuados, que también tengan en cuenta la "escala humana" que la tecnociencia y la biotecnología parecen querer superar, despreciar o simplemente desconocer.

Tanto la por bioética centrada en la persona como por la ecología humana, quienes ofrecen reflexiones soportadas por una antropología filosófica realista y una cosmología seria permiten captar adecuadamente las reales dimensiones de los problemas y ofrecen pautas de acción no solo posibles, sino sobre todo adecuadas, ajustadas a la ética, a los verdaderos derechos humanos y a una visión prospectiva que toma en cuenta las futuras generaciones; un ejemplo de ello es el nuevo índice de sostenibilidad.

Es necesario ofrecer puntos de vista distintos, para luego proponer soluciones que sean respetuosas tanto de la dignidad de la que es titular cada ser humano como de la realidad natural que lo circunda y que él debe cuidar y proteger.

Podría pensarse que la ecología humana trata de una reflexión de matriz antropocentrista, o incluso especista, pero en sentido estricto no es más que reconocer una realidad que para muchos escapa a la evidencia. Se debe cuidar el medio ambiente por la relación que tiene con el ser humano, porque es su hábitat, la aldea común, etc.

Es al menos desordenado plantearse el cuidado ecológico desde la perspectiva exclusiva del valor intrínseco del medio ambiente. El medio ambiente es valioso pri-

mariamente por la relación que existe entre él y el ser humano: su valor en sí mismo es solo real en la medida que ayuda o afecta al ser humano.

Por otro lado, si se piensa considerar como indicador de desarrollo y de sustentabilidad del planeta al capital humano, valga decir a la persona humana, no es lógico que políticas ideologizadas por la perspectiva de género sigan planteando reducir la pobreza controlando los nacimientos, principalmente en las personas pobres; o lo que es peor, reducir a los mismos pobres con medidas proclives al aborto, consecuencia tácita —pero real— de la ideología de género.

El documento maestro del IRI registra como un profundo problema, al menos conceptual, la categoría *población* (tamaño y perfil demográfico). Se plantea que el crecimiento demográfico perjudica de manera proporcionalmente inversa el bienestar deseable para la humanidad: cuantas más personas, menos bienestar. Y como el bienestar es la cumbre del desarrollo, la consecuencia supuestamente lógica debía ser continuar limitando los nacimientos.

Como el capital humano es directamente proporcional al desarrollo (a más personas, más conocimiento, más relaciones, más capacidades, más trabajo, más investigación, etc.), el énfasis se debe poner en la protección y promoción de la familia, en la educación, en la formación de personas, en la ayuda real a los más pobres y no en su exterminio.

En la base de toda política económica, deben estar tanto la dignidad de cada persona humana como la proyección a la consecución de un bien común, que lejos de promover en primera instancia el bienestar tenga en cuenta que por delante han de ir los valores culturales, éticos y espirituales para hacerlo real y aplicable.

El empeño por la defensa de la dignidad humana, por la construcción de una convivencia pacífica entre los pueblos y por la custodia de lo creado pasa necesariamente por la familia: allí se ha de trabajar para enseñar los primeros elementos de la solidaridad interpersonal y de respeto por el medio ambiente.

También es imprescindible trabajar en iniciativas que lleven a restablecer los vínculos relacionales, a corregir las verdaderas fracturas interpersonales e intergeneracionales y a evitar sus causas: la falta de espacios de diálogo familiar, la influencia negativa de los medios de comunicación, el subjetivismo relativista, el consumismo desenfrenado, alentado por el mercado, la falta de acompañamiento.

Es necesario repensar algunas estrategias que en la actualidad se ponen en práctica para combatir la desigualdad, entre ellas los tratados de libre comercio: si se aplican solo desde una perspectiva economicista, corren el riesgo de aportar soluciones parciales y caducas. Si en su diseño esas estrategias tienen como centro a los seres

humanos y el bien común, es posible reorientar adecuadamente el mundo y conjurar, de una vez por todas, los espectros de la desigualdad, la inequidad, la exclusión, la pobreza y la violencia.

La perspectiva bioética lleva a captar la ecología humana y el IRI como aplicaciones prácticas de una visión centrada en la persona humana, en su dignidad, en la misión que tiene en relación con el mundo que lo rodea; firmemente apoyado en la ley natural y en la búsqueda irrestricta del bien común.

Referencias

- Akanle, T. (21 junio 2012). UNU, UNEP Launch Inclusive Wealth Index for Measuring Sustainability. En IISD. Recuperado de <http://sdg.iisd.org/news/unu-unep-launch-inclusive-wealth-index-for-measuring-sustainability/?rdr=sd.iisd.org>
- Blas-Lahitte, H. y Sánchez-Vásquez, M. J. (2011). Aportes para una bioética medioambiental y la cohabitabilidad humana desde una visión relacional. *Persona y Bioética*, 15(1), 40-51.
- Camacho, L. (2015). Sustainable development goals: Kinds, connections and expectations. *Journal of Global Ethics*, 11(1), 18-23. <http://dx.doi.org/10.1080/17449626.2015.1010097>
- Cardona, C. (1966). *Metafísica del bien común*. Madrid: Rialp.
- Cardona-Lozada, D. (2014). Mujeres y anticonceptivos: ¿liberación femenina? *Persona y Bioética*, 18(1), 12-21.
- Carrasco-Aldunate, P., Rubio-Acuña, M. y Fuentes-Olavarria, D. (2012). Consentimiento informado: un pilar de la investigación clínica. *Aquichan*, 12(1), 32-41.
- Discurso del Santo Padre Benedicto XVI (22 septiembre 2011). Reichstag, Berlín. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html
- Duncan, O. D. (1993). Human ecology and population studies. En D. J. Bogue, E. E. Arriaga, D. L. Anderton y G. W. Rumsey (eds.), *Readings in population research methodology* (vol. 8). Chicago, Illinois: Social Development Center.
- Fitoussi, J. P. y Stiglitz, J. E. (2013). On the Measurement of social progress and wellbeing: Some further thoughts. *Global Policy*, 4(3): 290-293. doi: 10.1111/1758-5899.12072.
- Francisco en Estados Unidos. Todos los discursos y homilías que pronunció S. S. Francisco en su viaje apostólico a Estados Unidos (septiembre de 2015). Discurso en la visita al Congreso de Estados Unidos de América en Washington, D. C. Recuperado de <https://www.aciprensa.com/ebooks/PapaenEstadosUnidos.pdf>
- Francisco en Estados Unidos. Todos los discursos y homilías que pronunció S. S. Francisco en su viaje apostólico a Estados Unidos (septiembre de 2015). Discurso en la visita a la sede de la Organización de las Naciones Unidas en Nueva York. Recuperado de <https://www.aciprensa.com/ebooks/PapaenEstadosUnidos.pdf>

- Fukuda-Parr, S. (2011). Theory and policy in international development: Human development and capability approach and the millennium development goals. *International Studies Review*, 13(1), 122-132.
- Gómez Fajardo, C. A. (s/f). Un concepto equívoco: "calidad de vida". En *El Pulso*. Recuperado de <http://www.periodicoelpulso.com/html/feb05/opinion/opinion.htm>
- González, A. M. (2006). *Claves de ley natural*. Madrid: Rialp.
- González Velázquez, M. S., Morán Peña, L., Sotomayor Sánchez, S., León Moreno, Z., Espinosa Olivares, A. y Paredes Breña, L. (2011). Un estudio comparativo de estilos de toma de decisión en estudiantes novatos y avanzados de enfermería de la UNAM. *Perfiles Educativos*, 33(133), 134-143.
- Humanum Colombia (s/f). Objetivos de Desarrollo Sostenible: priorización para su implementación efectiva. Recuperado de <http://www.humanumcolombia.org/objetivos-de-desarrollo-sostenible-priorizacion-para-su-implementacion-efectiva/>
- Juan Pablo II (1991). *Sollicitudo rei socialis*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Leff, E. (2012). Límites y desafíos de la dominación hegemónica. La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza. En A. E. Ceceña y E. Sader (coords.), *La guerra infinita hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Leonard, A. (2010). *La historia de las cosas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- McCombs, M. (2013). *Setting the agenda: The mass media and public opinion*. Cambridge: John Wiley & Sons.
- Millán-Puelles, A. (1996). *Ética y realismo*. Madrid: Rialp.
- Naciones Unidas, Asamblea General. Declaración del Milenio (13 septiembre 2000). Recuperado de <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>
- Naciones Unidas, Asamblea General. El futuro que queremos (1 septiembre 2012). Recuperado de <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/66/288>
- Naciones Unidas, Asamblea General. Documento final del acto especial de seguimiento de la labor realizada para lograr los Objetivos de Desarrollo del Milenio (1 octubre 2013). Recuperado de <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/68/L.4>

- Naciones Unidas, Asamblea General. El camino hacia la dignidad para 2030: acabar con la pobreza y transformar vidas protegiendo el planeta Informe de síntesis del secretario general sobre la agenda de desarrollo sostenible después de 2015 (4 diciembre 2014).
- Naciones Unidas, Objetivos de Desarrollo del Milenio y más allá de 2015 (s/f). Recuperado de http://www.un.org/es/millenniumgoals/pdf/Goal_1_fs_sp.pdf
- Naciones Unidas, Objetivos de Desarrollo Sostenible (s/f). La Asamblea General adopta la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. Recuperado de <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/09/la-asamblea-general-adopta-la-agenda-2030-para-el-desarrollo-sostenible/>
- Naciones Unidas, Objetivos de Desarrollo Sostenible (s/f). Palabras del secretario general en la Cumbre para la aprobación de la agenda para el desarrollo después de 2015. Recuperado de <http://www.un.org/sustainabledevelopment/es/2015/09/palabras-del-secretario-general-en-la-cumbre-para-la-aprobacion-de-la-agenda-para-el-desarrollo-despues-de-2015/>
- Naciones Unidas. ¿Qué es Río+20? Recuperado de <http://www.un.org/es/sustainablefuture/about.shtml>
- Noejovich Chernoff, H. O. (2012). Desigualdad y desarrollo en América Latina: 1960-2010. Argentina-Chile-Colombia-Perú. Contabilidad y Negocios: *Revista del Departamento Académico de Ciencias Administrativas*, 7(13), 71-93.
- Office of the United States Trade Representative. Statement of the ministers and heads of delegation for the trans-pacific partnership countries. Recuperado de <http://www.ustr.gov/tpp>
- Papa Francisco (2015). *Laudato si'*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Parlamento Europeo. Informe Documento de sesión sobre "Más allá del PIB – evaluación del progreso en un mundo cambiante" (2010/2088(INI)) (20 abril 2011). Recuperado de <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//NONSGML+REPORT+A7-2011-0175+0+DOC+PDF+V0//ES>
- Palazzi, P. y Lauri, A. (2013). The human development index: Suggested corrections. *PSL Quarterly Review*, 51(205), 193-221.
- Palumbi, S. R. (2001). Humans as the world's greatest destruction, water evolutionary force. *Science*, 293: 1786-1790.
- Peeters, M. (2011). *Marion-ética: los "expertos" de la ONU imponen su ley*. Madrid: Rialp.

- Pogge, T. y Sengupta, M. (2013). Can We Have Real Goals, Please. Why the Proposed Alternatives to Replace the Millennium Development Goals Would not succeed. *Dilemata*, 5(13), 167-169.
- Preston, P. W. (1999). *Una introducción a la teoría del desarrollo*. México: Siglo XXI.
- Rhonheimer, M. (2000). *La perspectiva de la moral: fundamentos de la ética filosófica*. Madrid: Rialp.
- Rodríguez Sedano, A. y Aguilera, J. C. (2011). La intersubjetividad a la luz de la apertura íntima personal. *Studia Poliana*, 13, 31-50.
- Romero, A. (2000). El mundo de la pobreza. *Tendencias*, 1(2), 35-59.
- Schneiders, A., Van Daele, T., Van Landuyt, W. y Van Reeth, W. (2012). Biodiversity and ecosystem services: Complementary approaches for ecosystem management? *Ecological Indicators*, 21, 123-133.
- Stiglitz, J. E. (2014). On the wrong side of globalization. En *The New York Times*. Recuperado de http://www.relooney.com/NS3040/000_New_929.pdf
- Stiglitz, J. E., Sen, A. y Fitoussi, J. P. (2008). Informe de la Comisión sobre la Medición del Desarrollo Económico y del Progreso Social. Recuperado de <http://old.clarin.com/diario/2009/10/06/um/commission.pdf>
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. II-II q. 57-79.
- United Nations (s/f). Report of the UN Secretary-General: A life of dignity for all. Recuperado de http://www.un.org/millenniumgoals/pdf/SG_Report_MDG_EN.pdf
- Watson, R. A. (1983). A critique of anti-anthropocentric biocentrism. *Environmental Ethics*, 5(3), 245-256.

EFFECTOS Y DESAFÍOS BIOÉTICOS QUE ANUNCIA *LAUDATO SI'* EN LAS TECNOLOGÍAS BIOMÉDICAS DEL SIGLO XXI

*Luis Gustavo Celis Regalado**

Introducción

El conocimiento es un misterio fascinante en la actualidad, es poder y dominio. Un ejemplo manifiesto de esto es el Proyecto Genoma Humano, el cual tenía por objetivos:

- Desarrollo de nuevos métodos diagnósticos y terapéuticos.
- Elaborar mapa físico y genético.
- Identificar y caracterizar la información contenida en cada cromosoma humano.
- Secuenciar los genes y archivarlos en genotecas.

Este estudio tiene nobles intenciones: en el futuro podríamos abaratar medicinas costosas, aliviar el hambre que padece gran parte de la humanidad, corregir defectos genéticos o detener el deterioro microambiental, pero además es un poderoso instrumento para intervenir la vida humana aun antes de la procreación (tecnofecundación) y una herramienta para

* Biólogo y profesor de la Facultad de Medicina en la Universidad de La Sabana.

diseñar organismos patógenos extraordinariamente virulentos o producir hombres a la medida.

Los conocimientos derivados de esta investigación condujeron al conocimiento de que nuestro genoma está constituido por aproximadamente unos veinticinco mil genes (antes se estimaba en unos cien mil genes), y se inició lo que podríamos llamar la nueva genética, cuyo origen lo podríamos ubicar en 1953 cuando James Watson y Francis Crick publican en mayo de 1953 en la revista *Nature* la estructura del ácido desoxirribonucleico (ADN).

Antes de 1953 la genética clásica realizaba el diagnóstico de la enfermedad de una manera netamente clínica, es decir, por su fenotipo, había una eugenesia positiva o negativa de acuerdo con estas características y no se presentaba una intervención directa sobre el patrimonio genético humano. Pero una vez se dilucidó la estructura del ADN, y en especial con el desarrollo de la biotecnología, la nueva genética permitió conocer los distintos procesos del genoma, la puesta a punto de diversas técnicas moleculares, como la del ADN recombinante, que permitió, entre otras cosas, la transgénesis y la posibilidad de realizar una intervención directa sobre el genoma. Todo esto ha permitido que la genética se haya constituido también en una industria de la modificación de organismos biológicos o células microbianas, vegetales, animales y vegetales con diversos fines; asimismo, ha abierto un abanico de posibilidades en distintos sectores, como el sector salud, agropecuario, industrial, minero, energético y medioambiental. De hecho, las artes plásticas no han escapado a este fenómeno, y autores como Eduardo Kac (2005) han acuñado términos como el *bioarte* para referirse a la modificación de organismos vivos mediante la inserción de genes que les confieran características, como la fluorescencia.

Estos organismos fluorescentes brillan en presencia de luz ultravioleta que se observan dependiendo del tipo de fluorocromo utilizado con colores que van desde el verde hasta el rojo. Esto ha traído algunos reparos desde el punto de vista ético en el sentido de qué pasa con estas bacterias, peces, ratones, conejos, cerdos, perros, gatos y flores que han sido manipulados genéticamente para que brillen y llegasen a ser liberados accidentalmente al medio ambiente. De hecho, en Taiwán, hay una compañía denominada TKT que realiza modificaciones de peces cebras con genes fluorescentes de la anémona de mar o de color rojo al insertar genes provenientes del coral.

Ciencias ómicas

Otra consecuencia importante fue el desarrollo de las ciencias ómicas, porque se comprendió que no solo bastaba identificar y caracterizar la estructura del genoma (genómica estructural), sino que también era necesario conocer su función (genómica funcional), que desarrolló por tanto la transcriptómica, la proteómica, la metabolómica (donde se identifican el reactoma, el interactoma y el degradoma), el fisioma, todo ello enmarcado en el epigenoma y el socioma; es decir que hemos llegado del genoma hasta el fenoma (del genotipo al fenotipo).

Dentro de este surgimiento de nuevas esferas del conocimiento derivados surgió la medicina genómica, que busca:

- Comprender los mecanismos fisiopatológicos de algunas enfermedades, dado que una vez que se conoce el proceso alterado, se pueden realizar distintas intervenciones.
- Desarrollar nuevas pruebas moleculares para el diagnóstico, la identificación de futuros riesgos para la salud o la predicción de la respuesta a determinados fármacos, como el caso de la farmacogenética y la nutrigenómica.
- Desarrollar nuevos métodos diagnósticos y terapéuticos para desórdenes genéticos tanto raros como comunes.

La biomedicina por tanto debe estar al servicio del hombre no para dominarlo, no para transformarlo en cosa o negocio. Las decisiones humanas constituyen el campo específico de la reflexión ética, la ciencia y la técnica son acciones y por tanto están sujetas a la reflexión ética, además de que estas acciones pueden ser buenas o malas, así que el progreso no puede ser autónomo, el científico no es neutro, los experimentos que involucren seres vivos capaces de sentir, como ocurre en la investigación biomédica, necesariamente conducen a una reflexión bioética.

Problemas éticos a la luz de la *Laudato si'*

Los problemas éticos derivados de la investigación genética están en plena efervescencia en el momento actual, la investigación del genoma se está convirtiendo en un nuevo foco del capitalismo, que transforma la ética en *monética* y da origen a una nueva fiebre del oro, porque las grandes compañías han percibido la importancia de patentar los genes humanos (lo cual ha dado origen a una gran controversia), a causa de que a partir de estos debe desarrollarse la biomedicina del siglo XXI, que genera nuevos elementos tanto diagnósticos como terapéuticos.

Otra grave preocupación que ha surgido de estas investigaciones es el determinismo genético basado en una excesiva genomización del hombre, que pretende explicar todas sus dimensiones a partir de sus genes. Así tenemos el gen del egoísmo, de la delincuencia, de la obesidad, de la violencia, de la homosexualidad y otros, si bien la parte biológica del hombre (que incluye la genética) es muy importante, no se pueden atribuir todas las conductas del hombre a ellas; esto eliminaría la responsabilidad individual de cada uno y se perdería el sentido de la ética, con lo cual quedaría reducido todo a lo que tenemos en los genes. Después surgiría la eugenesia genética embrionaria, porque podríamos desechar a los individuos que porten características no deseadas o que no estén de acuerdo con la moda o con el estereotipo actual; en este caso, estaríamos haciendo una selección positiva o negativa de individuos, todo esto nos conducirá a una genocracia, donde el poder de los genes será una dictadura y todo lo que esté por debajo de lo normal va camino al despenadero, como los aguerridos espartanos de la antigua Grecia que arrojaban por los desfiladeros a los niños deformes; en el siglo XXI, los arrojaremos al precipicio genético, por ejemplo cuando seleccionamos según nuestro interés un determinado genotipo no deseado.

En este momento, hacemos un alto en el camino y declaramos que el hombre no es propiedad de la genética, el reduccionismo biológico no enaltece al hombre sino que lo despoja de su libertad, por tanto, serían inútiles las campañas preventivas de enfermedades como el alcoholismo, la igualdad de oportunidades o la de educación para todos, dado que todo está determinado de antemano (sobre todo en los genes). De no reflexionar y actuar rápidamente, el hombre asumirá, si es que no lo ha hecho ya, el papel del Creador. Innovación biológica a partir de la investigación.

La Iglesia valora el aporte del estudio y de las aplicaciones de la biología molecular completada con otras disciplinas, como la genética, y su aplicación tecnológica en la agricultura, cultura y la industria, aunque también no debe dar lugar a una indiscriminada manipulación genética (san Juan Pablo II), por tanto, no es posible frenar la creatividad humana, cuyas capacidades han sido donadas por Dios para el servicio de los demás, pero no pueden dejar de replantearse los objetivos, los efectos, el contexto y los límites éticos de la actividad humana que es una forma de poder con altos riesgos, que no solo están asociados a la técnica sino a su aplicación inadecuada o excesiva.

En este orden de ideas, el determinismo genético constituye una gran falacia que pretende dejar de lado la responsabilidad individual para sustituirla por un factor inmutable y determinado que son los genes. Esto nos lleva a un concepto unívoco

del instinto y que no toma en cuenta su heterogeneidad, donde el ambiente tanto biológico como cultural interactúan con los genes y modelan elementos como lo irascible y lo concupiscible.

Cuando se desconoce esta dimensión del hombre y se le reduce a un plano meramente biológico, se justifican todo tipos de conductas, como la infidelidad (deseo ser fiel pero estos genes que llevo dentro me alborotan), la homosexualidad, que si bien algunos trastornos cromosómicos pueden llevar a una ambigüedad sexual, muchos de los casos reportados son de tipo adquirido por fenómenos como el hacinamiento en las cárceles, la falta de una figura paterna en la educación o una educación sexual centrada tan solo en la prevención de enfermedades de transmisión sexual y los embarazos no deseados.

El respeto de la fe a la razón implica prestar atención a lo que la misma ciencia biológica, desarrollada en forma independiente con respecto a los intereses económicos, puede enseñar acerca de las estructuras biológicas y de sus posibilidades y mutaciones. Las mutaciones genéticas se dan espontáneamente en la naturaleza, pero los avances de tecnologías como la biotecnología incrementan la velocidad; estos fenómenos se dan aunque tengan detrás un desarrollo científico de varios siglos.

En el campo de la manipulación de los organismos vegetales con fines productivos (biotecnología verde), en varios países se viene presentando la tendencia al desarrollo de oligopolios en la producción de granos y de otros productos necesarios para su cultivo, que agravan la situación cuando se piensa en la producción de granos estériles que obligaría a los campesinos a comprarlos a las empresas productoras.

Esta situación, además del daño ecológico producido a los ecosistemas, también provoca la concentración de tierras en las manos de unos pocos que desplaza a los productores locales y los obliga a migrar hacia las ciudades.

Los espacios de discusión deben contar con la participación de aquellos que puedan verse afectados directa o indirectamente (agricultores, consumidores, autoridades, científicos, semilleros, poblaciones vecinas a los campos fumigados y otros), con el objeto de tener los mayores elementos de juicio para la toma de decisiones tendientes al bien común presente y futuro. Respecto de los organismos modificados genéticamente, vegetales, animales, médicos o agropecuarios, es difícil emitir un juicio, pero es importante el desarrollo de programas de monitoreo de estos organismos que contemplen la financiación de líneas de investigación libre e interdisciplinaria que puedan aportar nuevas luces.

Los movimientos ecologistas, si bien reclaman límites para la investigación científica para estos temas, no asumen la misma posición ética cuando se refieren al

principio de la vida humana, como la investigación con embriones humanos, que desconoce el valor inalienable del ser humano que va más allá de su desarrollo.

Cuando la técnica no tiene en cuenta los grandes principios éticos, termina justificando cualquier práctica, por lo que la técnica separada de la ética difícilmente podrá autolimitar su poder.

Conclusiones

A la luz de esta reflexión podemos concluir que los conocimientos, las tecnologías y los productos de la investigación genética deben ser compartidos por toda la comunidad científica internacional, sin que prive un interés económico que conduzca a que la manipulación genética menoscabe los derechos humanos y que la información obtenida por este medio potencie la dignidad humana. Estos conocimientos no pueden convertirse en una nueva forma de ampliar la brecha tecnológica entre países desarrollados y los que están en vías de desarrollo.

Los límites entre salud y enfermedad cada día son más difíciles de fijar, lo mismo que no se puede decir que es una calidad de vida aceptable, pero ante todo debe haber un respeto por los demás, por lo que todo lo que se pueda hacer se deba hacer. Evidentemente, existe una responsabilidad de que lo que se haga no pase por encima de los derechos, la dignidad o la vida de los otros.

Los científicos en particular y la sociedad en general tienen la obligación de respetar esos principios. Ello no significa oponerse a los desarrollos científicos y luchar por conseguir una mejor condición de vida.

La genética no lo es todo, el ambiente, los hábitos saludables, la prevención, determinan muchas cosas: enfermedades como la hipertensión arterial son multigenéticas, multifactoriales y de penetración variable. La mayoría de los sufrimientos son espirituales: penas y dolores de diferente índole que no tienen nada que ver con la genética.

En la carta del prelado del Opus Dei, monseñor Javier Echevarría, por motivo del año de la Fe (29 de septiembre de 2012), respecto de la investigación y la enseñanza, nos señalaba que la Universidad tiene como su más alta misión el servicio a los hombres, el ser fermento de la sociedad en que vive y por tanto debe impulsar una nueva cultura, una nueva legislación, una nueva moda, coherentes con la dignidad de la persona y su destino a la gloria de los hijos en Dios en Jesucristo.

Por otra parte, el cristiano empeñado en la búsqueda y la difusión de la verdad, animado por el recto afán de colaborar en la difusión de un saber que supere la frag-

mentación y el relativismo, descubre constantes oportunidades para desarrollar un hondo apostolado doctrinal. Asimismo, la necesaria objetividad científica rechaza justamente toda neutralidad ideológica, toda ambigüedad, todo conformismo, toda cobardía, el amor a la verdad compromete la vida y el trabajo entero del científico.

Finalmente, deseamos expresar que para llevar a la práctica las directrices expresadas por el papa Francisco en la *Laudatio si'*, las instituciones universitarias deben promover convocatorias de investigación dirigidas a la financiación de proyectos de investigación que materialicen estos lineamientos, en especial para la protección de los más necesitados.

Referencias

- Carta del Prelado (noviembre de 2016). Recuperado de <http://opusdei.es/es-es/document/carta-del-prelado-noviembre-de-2016/>
- Celis, L. G. (2011). Las ciencias biomédicas del siglo XXI: crítica al determinismo genético. *Nova*, 9(16), 122-123.
- Del Barco, J. L. (1998). *Bioética de la persona humana*. Chía, Colombia: Universidad de La Sabana.
- Kac, E. (2005). *Telepresence and bio art*. Michigan: University of Michigan Press.
- Papa Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato si'*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana.
- Watson, J. D. y Crick, F. H. (1953). Molecular structure of nucleic acids. *Nature*, 171(4356), 737-738.
- Zárate-Cuello, A. de J. y Celis, L. G. (2015). Implicaciones bioéticas derivadas del acceso de las parejas del mismo sexo a las tecnologías provenientes de la biomedicina y la biotecnología, para la conformación de familias homoparentales. *Persona y Bioética*, 19(1), 48-63.

LA CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* Y SU CRÍTICA A LA MODERNIDAD

*Felipe Cárdenas Támara**

Introducción

El filósofo y poeta ruso Vladimir Soloviov (1853-1900) se lamentaba en 1878 en sus conferencias dictadas en el gran auditorio del Museo de Artes Aplicadas de Moscú del estado de las verdades de la religión positiva en la conciencia contemporánea de su tiempo (Soloviov, 2006, p. 17). Transcurridos más de cien años, y si se aplicaran los rigurosos marcos sistemáticos de Soloviov al estudio del estado religioso de nuestros tiempos, la situación de la conciencia general respecto de la aceptación de la existencia, la vitalidad y la presencia del principio incondicionado en nuestras vidas, prácticas sociales y en las narrativas contemporáneas, podría afirmarse como lamentable.

En palabras de Soloviov, y que tienen continuidad ontológica con nuestros tiempos, el estado general de la cultura contemporánea en relación con la religión se caracterizaría por las siguientes condiciones:

* Doctor en Antropología por Bircham International University. Director de la Maestría en Educación de la Universidad de La Sabana. Correo electrónico: felipe.cardenas@unisabana.edu.co

La religión contemporánea es una cosa bastante lamentable. La religión entendida como principio rector, como centro de gravedad espiritual, no existe en modo alguno, y en su lugar hallamos la denominada religiosidad, un estado de ánimo particular, un gusto particular: unos gustan de ella, otros no, de la misma manera quien ama la música y quien no. (p. 18)

Soloviev está reflexionando sobre un proceso de secularización, expresamente violento, que marcó la conciencia de todas las sociedades occidentales desde mediados del siglo XIV. Sus efectos se pueden considerar como crónicos y pueden entenderse como la expresión de la experiencia de orden secularizada que generó diversos centros de interés espirituales, cuya expresión más distorsionada serían las religiones políticas, inspiradas en la narrativa cuasirreligiosa del materialismo histórico, que, como se sabe, irrumpirían en la historia del pueblo ruso e instaurarían la dictadura del proletariado con toda su violencia durante más de setenta años. El sustrato religioso anticristiano del partido bolchevique ruso ha sido objeto de reflexión en la obra de Eric Vogelin, *La nueva ciencia de lo político* (2006).

En el contexto mencionado, la carta encíclica *Laudato si'*, del papa Francisco, se sitúa en una reflexión teológica y pastoral de orden ambiental, que viene dándose en el cristianismo desde hace ya varios años. A continuación, voy a realizar un resumen de los antecedentes de *Laudato si'*, que tienen que comprenderse como expresión del intento por restaurar la conciencia fragmentada que experimenta el hombre contemporáneo en su relaciones con la vida, la sociedad y los ecosistemas.

Raíces cristianas del pensamiento ambiental y genealogía de *Laudato si'*¹

En el campo católico, las visiones sobre la naturaleza se han construido histórica y teológicamente a partir del predominio de determinadas escuelas teológicas y sus visiones de naturaleza. Por un lado, la naturaleza puede comprenderse como la expresión de un mundo caído por el pecado original, y su consiguiente expresión dualista, que separa lo material de lo espiritual. Por otro lado, se puede constatar que la naturaleza está relacionada con lo divino y se convierte de tal manera en objeto de veneración y respeto. Finalmente, la naturaleza se ha pensado como espacio donde operan fuerzas sobrenaturales, que se plasman en toda la rica expresión de

1 Este texto se expresa como una síntesis, complemento y extensión del trabajo de Cárdenas [2008]. Las ideas referidas a *Laudato si'* son inéditas.

formas culturales ligada a la religiosidad popular de nuestros pueblos a lo largo y ancho del mundo.

Ahora, el discurso mundial de tipo ecologista en general ignora el papel de la revelación cristiana o se constata una práctica abiertamente hostil a un reconocimiento de los valores del Evangelio como un camino para superar la crisis planetaria. Dicha actitud debe entenderse como parte de las mentalidades ilustradas y emancipadas que la modernidad generó y que expresan una secularización exasperada de carácter nihilista. Las afirmaciones como “Dios es Espíritu” (revelación del Salvador a la Samaritana [Jn 4, 24]), “El Señor es el Espíritu” (2 Co 3, 17), “Porque Dios es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad” (2 Co 3, 17), son expresiones que denotan una dimensión de la realidad que no tiene cabida en los ambientalismos materialistas que dominan el campo del pensamiento ecológico y ambiental. Las anteriores expresiones del Evangelio manifiestan un componente ineludible de nuestra memoria sobre la realidad y la historia; son pilares para el conocimiento humano y la realización ética del hombre desde los horizontes del metadiscurso religioso. La naturaleza espiritual es ignorada, desconocida y violentada por la visión secularista dominante. Dicha mentalidad es muy poderosa como fuerza cultural, y tiene alianzas con el neopaganismo, los discursos posmodernos, de la posverdad y un positivismo religioso posidealista, que minimiza el valor existencial, ontológico y trascendental de la Iglesia, como institución histórica y metahistórica. La crisis ambiental no puede entenderse al margen de las estrategias del mal que se expresan con violencia en la historia del hombre y que genera una crisis de la representación, de la cual la teología de tradición latina ha sido víctima y victimaria.

Los mejores testimonios para una escuela humanista ambiental los encontraremos en las vidas y acciones de los hombres y mujeres de Iglesia que han acogido el camino de la unión con Dios con todo su ser y como forma para transformar su ser. Toda la voluntad, la inteligencia y la afectividad se colocan en el centro del camino y del abismo divino. La criatura es susceptible de transformarse. Podemos pasar de un estado a otro. El hombre puede abandonar sus pulsiones neuróticas, psicóticas, egoístas y esquizoides. El proceso dinámico de nuestros santos ha hecho historia. Dichas historias aparecen siempre como algo absolutamente nuevo que genera en el plano social cosas buenas, bellas, alegría, sabiduría, himnos maravillosamente compuestos y ordenaciones musicales dirigidas a Dios, como prácticas sociales que han construido armoniosas relaciones territoriales en los paisajes culturales que se han configurado desde el influjo del cristianismo. En dicho contexto, no se puede comprender Europa, sin el aporte de los diversos movimientos católicos, como por

ejemplo el benedictino que fue central en la configuración de los paisajes culturales del territorio europeo, que se debe como idea fundamentalmente al cristianismo.

Los diferentes miembros de la Iglesia: mártires, padres, monjes, santos, hombres ordinarios y laicos a lo largo de su vida han encontrado una fuente inagotable de tesoros y enseñanzas en la naturaleza, que debido a las mismas condiciones culturales nunca se vio amenazada de manera planetaria. La vida monástica, por ejemplo, más que cualquier otro movimiento cristiano, ha estado generalmente asociada a la vida en la campiña, en los bosques y en los desiertos. Los primeros ermitaños, tales como san Antonio, huyeron al desierto de Egipto y Palestina. Al principio desarrollaron su vida en la soledad personal, residiendo aisladamente en cuevas, edificios abandonados e incluso tumbas. Posteriormente, a partir del Imperio romano y hasta el presente, se organizaron en comunidades. Difundiéndose más allá de Egipto y de Palestina, se fundaron decenas de órdenes religiosas. Los franciscanos y benedictinos son tan solo algunas de las órdenes más conocidas. En particular, los benedictinos se pueden considerar como los maestros del amor por la naturaleza en Europa.

En el contexto del pensamiento patrístico y escolástico, como de las reflexiones teológicas contemporáneas, el desarrollo del dogma cristiano irá dibujando en el ambiente intelectual afirmaciones valiosas que permiten entender el sentido cósmico en la relación hombre-naturaleza. En el siglo IV, san Agustín, en su sermón 261, decía: “Toda la tierra es como una reliquia tuya, una presencia de tus obras”. Orígenes veía la influencia divina no solo en el hombre sino en la naturaleza: “La mano del Señor no ha descuidado los cuerpos de los animales más pequeños... no ha descuidado tampoco las plantas de la tierra que tienen cada una un detalle que lleva en sí el arte divino” (25).

Serán numerosos los testimonios y las prácticas sociales que caracterizan el *ethos* ambiental en el cristianismo. Uno de los más importantes ejemplos nos viene de san Isaac el Sirio, en el siglo XI, en sus *Tratados ascéticos* (Tratado 81) plantea una relación profundamente mística con la naturaleza:

¿Qué es brevemente la pureza? Es un corazón que se compadece de toda naturaleza creada... ¿Qué es un corazón compasivo? Es un corazón que arde por toda la Creación, por los hombres, por los pájaros, por las bestias, por los demonios, por todo tipo de criatura. Cuando piensa en ellos, los ve, sus ojos vierten lágrimas. Tan fuerte y tan violenta es su compasión... que su corazón se rompe cuando ve el mal y el sufrimiento de las criaturas más humildes. Por eso, reza con las lágrimas a cualquier hora... por los enemigos de la verdad y por todos aquellos que le dañan, para que sean guardados y perdonados. Incluso reza por

las serpientes con la inmensa compasión sin medida, que se eleva en su corazón a imagen de Dios. (cf. Cárdenas, 2008)

En términos prácticos, el monaquismo cristiano ha vivido interesantes momentos de pobreza evangélica que pueden visualizarse como ricos modelos antimaterialistas y, por tanto, entenderse como ideas-fuerza para el pensamiento ambiental. La temprana regla monástica de san Pacomio nos ilustra sobre el sentido de vida de las primeras comunidades monásticas que existieron en Egipto y Etiopía:

En sus celdas no tienen más que una estera y los objetos siguientes: dos túnicas (especie de vestido egipcio sin mangas) y una tercera ya usada que usan para dormir o trabajar, un manto de lino, una piel de cabra a la que llaman melota, dos cogullas, un pequeño cinto de lino, calzado y un bastón como compañero de viaje. (cf. Cárdenas, 2008)

Los enfermos son restablecidos gracias a cuidados admirables y comidas copiosas. Los que se hallan en buena salud se benefician de una abstinencia más severa; ayunan dos veces por semana, los miércoles y viernes, salvo durante el tiempo que va de Pascua a Pentecostés. Los demás días, los que lo desean comen después de la hora sexta y a la tarde se vuelve a poner la mesa a causa de los que trabajan, de los ancianos, de los niños y del intensísimo calor. Algunos comen poco la segunda vez, otros se contentan con una sola comida: el almuerzo o la cena. Algunos toman solo un poco de pan y salen del refectorio. Todos comen al mismo tiempo. Cuando alguno no quiere ir a la mesa, recibe en su celda solo pan, agua y sal, todos los días o día por medio según lo desee.

El monacato occidental tiene como su patriarca a san Benito de Nursia, patrón de Europa. Su lema: "*Ora et labora*", es una síntesis que expresa la calidad de la salud espiritual del cristianismo y refleja la deuda que tiene Europa con el movimiento benedictino, que logró mantener y perfeccionar toda una tradición de trabajo con la tierra, precursora de todas las modernas agriculturas ecológicas y del movimiento ambiental en su conjunto. Como muchos cristianos, Benito se desilusionó con la vida del siglo y sus vanidades, se retiró a Enfide (la actual Affile), para dedicarse al estudio y practicar una vida de rigurosa disciplina ascética. No satisfecho con esa relativa soledad, a los pocos años se fue al monte Subiaco bajo la guía de un ermitaño y vivió en una cueva. Tres años después se fue con los monjes de Vicovaro. No duró allí mucho tiempo, ya que lo eligieron prior, pero después trataron de envenenarlo por la disciplina que les exigía. Con un grupo de jóvenes, entre ellos Plácido y Mauro, fundó su primer monasterio en la montaña de Cassino en 529. Fundó numerosos

monasterios, centros de formación y cultura capaces de propagar la fe en tiempos de crisis. Se levantaba a las dos de la madrugada a rezar los salmos. Pasaba horas rezando y meditando. Hacía también horas de trabajo manual, imitando a Jesucristo. Veía el trabajo como algo honroso. Su dieta era vegetariana y ayunaba diariamente, sin comer nada hasta la tarde. Recibía a muchos para dirección espiritual. Algunas veces acudía a los pueblos con sus monjes a predicar. Era famoso por su trato amable con todos. Se dice que fue un poderoso exorcista que tuvo mucho amor por la cruz. El don para someter a los espíritus malignos lo ejerció utilizando la famosa cruz de san Benito (26). San Benito regulaba diversos aspectos de la vida de sus monjes, que basaban su sustento en una libra de pan y una hemina de vino. Decía:

Nosotros no se lo negaremos a las reclusas más delicadas y de menor resistencia. Sin embargo, es sumamente provechoso, para las más jóvenes, abstenerse de aquello que pudiera embriagar.

Se servirá un plato de verduras o legumbres o al menos de pasta de harinas, con un poco de aceite, mantequilla o leche para suavizar la aspereza de la alimentación, y con ello tendrá suficiente, aunque después vaya a cenar. A la cena tome un poco de leche, pescado o algo semejante que tenga más a mano y deberá conformarse con una porción, a la que añadirá fruta o ensalada si la tiene. (Butler, 1965)

Como personaje emblemático de la Edad Media, la referencia obligada es Francisco de Asís. Un fragmento de su obra más conocida, *El cántico a las criaturas* (1225), nos recuerda el sentido que tenía la naturaleza creada y el simbolismo:

Loado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,

Especialmente el señor hermano Sol,

El cual es día y por el cual nos alumbras.

Y él es bello y radiante con gran esplendor, se parece a ti

Loado seas, mi Señor, por la hermana Luna y las Estrellas;

En el cielo las has formado luminosas, preciosas, y bellas.

La naturaleza, para Francisco, era una vía para conocer y acercarse a Dios. Los ecosistemas naturales y silvestres eran, para él, espacios que comunicaban las cua-

lidades trascendentes, místicas e innombrables de Dios. Todos los animales expresaban su cercanía a Francisco y a todos los tenía por hermanos y hermanas. Su experiencia mística transcurre y evoluciona en el mundo de la campiña, la montaña de La Verna y los bosques de la Toscana italiana. Se ha considerado tan importante el aporte de la espiritualidad de Francisco que en 1979 el papa Juan Pablo II lo declaró como el santo patrono de la ecología. Francisco enseñó a mirar a través de la naturaleza la revelación íntima de la acción de Dios. El franciscanismo contradice cualquier juicio que afirme que el cristianismo está desunido de la naturaleza. El cardenal Joseph Ratzinger, hoy Benedicto XVI, también ha realizado referencias a él, y nos recuerda el papel del pesebre cristiano, novedad que fue instalada por Francisco en la tradición de la vida de la Iglesia.

Ya en épocas más recientes, los papas han manifestado un hondo interés por los problemas ambientales; el papa Pablo VI, en su encíclica *Populorum progressio*, comenta en relación con el problema del colonialismo y neocolonialismo:

Ciertamente hay que reconocer que las potencias coloniales con frecuencia han perseguido su propio interés, su poder o su gloria, y que al retirarse a veces han dejado una situación económica vulnerable ligada, por ejemplo, al monocultivo cuyo rendimiento económico está sometido a bruscas y amplias variaciones.

Además, en su *Octogesima adveniens*, precisa aún más proféticamente lo relacionado con las aniquilantes actitudes de los seres humanos: “Por causa de una explotación irracional y desaprensiva de la naturaleza, el hombre puede destruirla y pasar a ser víctima de su degradación”.

El tema ambiental hizo parte de una de las principales preocupaciones del magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI. En diversos momentos, señaló como problemas del mundo moderno y como obstáculos para la paz los conflictos armados, las injusticias sociales y la falta de respeto y veneración por parte del hombre hacia la naturaleza, expresada en el uso irracional de los recursos naturales. Estos fenómenos —según Juan Pablo II— son elementos explicativos del acelerado deterioro en la calidad de vida de los habitantes del planeta:

La época moderna ha experimentado la creciente capacidad de intervención transformadora del hombre. El aspecto de conquista y de explotación de los recursos ha llegado a predominar y a extenderse, y amenaza hoy la misma capacidad de acogida del medio ambiente: el ambiente como recurso pone en peligro el ambiente como casa. A causa de los poderosos medios de transformación que

brinda la civilización tecnológica a veces parece que el equilibrio hombre-ambiente ha alcanzado un punto crítico. (Juan Pablo II, 1997, p. 7)

En 1979, la Iglesia católica latinoamericana, reunida en Puebla (México), declaraba lo siguiente: “Si no se cambian las tendencias actuales, se seguirán deteriorando las relaciones del hombre con la naturaleza, por la explotación irracional de sus recursos naturales y la contaminación ambiental, con graves daños al hombre y al equilibrio ecológico”. Manifestaciones de este tipo se dieron a todo lo largo de la década de 1980; las conferencias episcopales de los diferentes países han demostrado una honda preocupación sobre la relación hombre-naturaleza. Se destaca la urgente necesidad de impulsar programas que promuevan la conservación y la protección del ambiente, que fomenten en lo posible una “espiritualidad ecológica”.

En el marco histórico que se ha mencionado, *Laudato si'* establece un importante diálogo con las ciencias naturales y sociales, como con los aportes de diversos movimientos sociales y ambientales que ha venido generando una importante praxis ambiental en todo el mundo.

***Laudato si'* y la modernidad**

Uno de los aspectos que vale la pena señalar es la crítica que se hace en *Laudato si'* a la modernidad. La tesis de fondo, en algunos pasajes, se postula en el marco de una crisis ambiental que deviene como expresión emergente de la ruptura ontológica relacional que el ser humano experimenta con los planos de la sacralidad del cosmos. En otras palabras, la sociedad occidental particularmente ha perdido la capacidad de buscar las causas y los propósitos de la existencia de las cosas existentes. Así, el propio ser humano se encuentra extraviado en relación con su propia naturaleza, que hoy se entiende simplemente como la expresión de una función utilitaria al sistema de producción del capitalismo, de la sociedad liberal y de los esquemas mentales que postula la modernidad.

El contexto histórico explicativo sobre la erosión del argumento ontológico está marcado por el advenimiento de la modernidad. Ciertamente la modernidad como significante expresa una antítesis relativa a lo que está en el pasado. Los últimos tres siglos en la historia europea han estado constituidos por expresiones, sucesos, ideas, argumentos y prácticas sociales que afirman el valor de eventos sucesivos presentes, de datos actualizados y marcan el punto de partida de la noción de *progreso*, que emergió de empresas coloniales, esclavistas e industriales que desencantaron el mundo, tal como lo expresó Max Weber en su trabajo sobre el surgimiento

del capitalismo (2003). El mundo occidental asumió los valores de la modernidad, que debe entenderse como narrativa, discurso y hábito mental que marca la historia, la cultura, las mentalidades, las cotidianidades y las formas de vida de enormes porciones territoriales y sociedades en el planeta, que han visto reducidas sus formas de vida a las mónadas individualistas de los filósofos de la ilustración y la Reforma (Gottfried Leibniz)

La era moderna estableció rupturas con el pasado y la tradición en todos los aspectos. El propósito de la era moderna definió como eje central de su narrativa la noción del progreso, generalmente de orden unilineal y donde Europa se constituía en la cima del proceso civilizatorio. La invasión, la conquista y el descubrimiento europeo del nuevo continente, junto con los desarrollos tecnocientíficos que se dieron como producto de los cambios revolucionarios en el método científico, las nuevas invenciones, las nuevas instituciones y el surgimiento de los Estados liberales definen las notas sobresalientes de la era moderna. Por tanto, la modernidad estableció una nueva experiencia de orden cultural y política que rompió con la autoridad, los principios regulativos y los criterios cognitivos que vinieran del pasado. El pasado medieval europeo, de orden religioso, sufrió una transmutación. La Iglesia cristiana en Occidente se ramificó en la versión protestante, ya sea en su línea calvinista o luterana; la Iglesia católica se configuraría en función de la Contrarreforma, que finalmente fue una respuesta a la fragmentación que sufriera la Iglesia dada las rupturas impulsadas por Lutero, Calvino y Enrique VIII. La mentalidad moderna en dicho contexto está marcada por discursos y prácticas sociales, que mantienen continuidad hasta el día de hoy, y que se expresan con formas sociales y significados más o menos antirreligiosos, anticlericales y generalmente hostiles a todo principio regulativo de orden metafísico u ontológico.

En definitiva, la era moderna puede entenderse como un sistema político y cultural, cuya expresión dominante se expresa a la luz de procedimientos marcadamente antimetafísicos. La "ontología" moderna, el modo de ser, es principalmente funcionalista. La realidad se observa y comprende como un fenómeno objetivo, organizada mediante elementos funcionales y no como un hecho existencial. Según lo planteado, el contexto discursivo de *Laudato si'* tiene que relacionarse con el denominado problema óptico, que nos recuerda que dicho tema es marginal para el llamado mundo moderno. La modernidad, como discurso y narrativa dominante, rechazará el estudio y uso de categorías axiomáticas y trascendentes; su cosmología se identifica con el sentido común empírico, la libertad de pensamiento e investigación, la búsqueda de pruebas matemáticas y la validación experimental. *Laudato si'*

quiere trabajar un nuevo *ethos* que se enfrenta al *ethos* que se impone, y se ensambla en una cartografía profana que entiende la realidad de la naturaleza como sujeta a la intervención humana. De una naturaleza encantada se pasó a una naturaleza desencantada, cuyo funcionamiento está marcado por los criterios de utilidad final que esa “cosa”, la naturaleza, tenga para el modo de producción dominante, cuyo vínculo civilizatorio está marcado por el esquema comercial proyectado por los valores imperiales y colonizadores de Europa continental, el Reino Unido y los Estados Unidos.

La rica, compleja y evocadora, pero no neutral noción de *apertura al mundo* (Gehlen, 1993) marcó el individualismo colonizador de las potencias imperiales, y estableció a partir de un sofisticado arsenal intelectual, amparado en la ciencia y teología escolástica, la demanda de ciertos sectores de la humanidad que impusieron una mentalidad centrada en la ganancia y la rentabilidad como expresión del poder soberano del hombre occidental sobre la naturaleza y las culturas consideradas premodernas, salvajes o primitivas. La naturaleza se entenderá, en un proceso de transmutación cultural del orden cristiano patristico, como un objeto sujeto a leyes inmutables, procesos uniformes y estables, cuyo funcionamiento se podía descifrar desde la puesta en marcha de un dispositivo racional y tecnocientífico. Las sociedades y culturas humanas, ubicadas en los paisajes culturales y naturales “descubiertos” por los poderes coloniales, se entendieron a la luz de un modelo evolutivo que postuló que esos seres sin alma debían considerarse como grupos salvajes o bárbaros; con ello se justificó un modelo civilizador cuyo potencial civilizatorio se justificó a la luz del surgimiento y la evolución de los Estados modernos y cuya máxima expresión era la sociedad europea, culta y civilizada. Los relatos sobre el buen salvaje están en la base del proyecto ilustrado que dio origen al Estado moderno.

Horizontes de sentido

La crisis ambiental que vive la humanidad ha sido apropiada, explicada y criticada en sus factores generadores recientemente por el papa Francisco en *Laudato si'* (2015) tiene que ser resuelta particularmente en el llamado mundo occidental desde la búsqueda de una nueva cosmología, que destaque las dimensiones relacionales de la realidad y enfatice la relevancia de la persona humana y sus lazos comunitarios como expresión de un *ethos* ambiental que intente construir acciones ecológicas que preserven, conserven y restauren relaciones de armonía en la realidad material del cosmos terrestre. Desde mi experiencia, las claves de esa ontología, si bien tiene

algunos anclajes con la ontología griega, su proyección, en cuanto realidad y posibilidad de realización plena, está eminentemente vinculada con la experiencia eclesial del cristianismo.

Para los cristianos, la naturaleza no puede ser entendida como un objeto neutral e impersonal. Ella, como expresión del misterio divino, tiene rasgos incomprensibles en lo referido a la capacidad plena que tiene la mente humana para captar en toda su plenitud el sentido que expresa el mundo natural, del cual el ser humano hace parte (Gn 1-2). La naturaleza y los ecosistemas no son simplemente objetos de conservación. La naturaleza se entiende como creada por la acción de Dios y por tanto es un artefacto vivo en su estructura emergente que expresa la fuerza creativa y vital de la energía divina, cuyo mandato de dominación otorgado al hombre simplemente refiere el cuidado del cosmos y de la creación (Gn 1, 28).

Para el ascetismo cristiano, la naturaleza es una entidad para la contemplación, el trabajo, el estudio y la investigación. Nunca deberá ser destruida, puesto toda ella celebra lo que Máximo el Confesor (580-662 d. C.) llamó una liturgia cósmica, cuya cristología establece parámetros de innovación que nos limpia, restaura y purifica. El asceta cristiano ha buscado refugiarse en ecosistemas solitarios intentando realizar ejercicios ascéticos que lo lleven por los caminos de la trascendencia. La adquisición de la llamada gracia increada está en relación con la superación de las tendencias egocéntricas que tiene todo hombre. La relación con la naturaleza tiene como propósito la unión con Dios y la superación de las pulsiones de dominio contenidas en la naturaleza humana, cuya caída arrastró a toda la Creación (Gn 3). Como señala Christos Yannaras (2012), la ecología de la Iglesia cristiana dota de sentido al mundo a través de la eucaristía y del uso eucarístico del mundo en un proceso soteriológico que culmina con la revelación de Cristo y la re-encarnación de él en la Iglesia católica, cuyo rasgo visible de unidad le fuera dado a los apóstoles, sus sucesores y particularmente a Pedro, como cabeza de la Iglesia visible e indefectible (Hch 15; Jn 21). Así es que no existe como prioridad un sentido utilitario en la relación que el hombre cristiano construye con la naturaleza. Se vive de ella, pero la relación no se establece a partir de un criterio utilitarista y antropocéntrico característico del *ethos* que se impusiera con el advenimiento de la modernidad.

El argumento ontológico en su proyección ambiental refiere un proceso de maduración espiritual de la persona humana y de la comunidad. Conforme a esto, la persona humana, ser relacional por excelencia, debe estar situado en el plano de la relación con otros seres humanos y otras entidades no humanas. Su existencia tiene que establecer una activa participación con la otredad de la naturaleza. Todos los

seres humanos tienen que proyectarse espiritualmente, ese camino es personal en la medida en que cada hombre y mujer son seres únicos e irrepetibles, que, situados en el mundo, viven de manera singular y particular, en un deber ser comunitario, la aventura de vivir. Todos los seres humanos comparten de manera universal su condición humana, pero los caminos personales de realización son irrepetibles y únicos. La naturaleza humana tiene la capacidad de pensar, juzgar, imaginar, crear, actuar y amar. Pero cada persona lo expresa de manera única, condición que marca la absoluta otredad y excentricidad del hombre. Hombres y mujeres están llamados a activar su marca personal en su existencia, en un proceso que cuenta con la experiencia de vida comunitaria vinculada con el depósito de la fe que la tradición viva de la Iglesia mantiene y actualiza a partir del magisterio vigente del momento histórico que a cada cual le corresponde vivir.

Referencias

- Butler, A. (1965). *Vida de los santos*. John W. Clute.
- Cárdenas, F. (2008). Crisis ambiental y cristianismo. *Teología y Vida*, 49(4), 771-797.
- De Chrysolopolis, M. (2014). *On difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Juan Pablo II (1997). Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud" (24 de marzo de 1997), 2. *L'Osservatore Romano*, 7.
- Pablo VI (1967). *Populorum progressio*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html
- Pablo VI (1971). *Octogesima adveniens*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html
- Papa Francisco (2015). *Laudato si': sobre el cuidado de la casa común*. Bogotá: Paulinas.
- San Francisco de Asís (1225). *El cántico de las criaturas*. Recuperado de http://www.corazones.org/santos/francisco_asis_cantico.htm
- Soloviov, V. (2006). *Teohumanidad: conferencias sobre filosofía de la religión*. Salamanca: Sígueme.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política: una introducción*. Buenos Aires: Katz
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Yannaras, C. (2012). *The meaning of reality: Essays on existence and communion, eros and history*. Los Ángeles: Sebastian Press.

CLAVES PARA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA A LA ALTURA DE LOS RETOS CULTURALES DEL SIGLO XXI: LECTURA A LOS NÚMEROS 115-121 DE LA CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

María Elvira Martínez Acuña*

En primer lugar, agradezco a la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, y particularmente al Departamento de Teología, la invitación a participar en las Jornadas de Actualización dedicadas a la carta encíclica *Laudato si'*, y especialmente a reflexionar en torno a los números 115-121 desde una perspectiva filosófica.

Para ello, he formulado dos preguntas, que son las que guiarán mis reflexiones:

1. ¿Por qué el antropocentrismo moderno y un puro biocentrismo son alternativas *insuficientes* para los retos culturales del siglo XXI? (n. 118, p. 93).
2. ¿Qué claves conceptuales convendría que se tuvieran en cuenta para una nueva síntesis filosófica que ilumine los retos de la cultura actual?

* Doctora en Filosofía. Profesora titular en la Universidad de La Sabana, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas.

Pues bien, en este contexto, el desarrollo de mi presentación será la siguiente:

1. Presentación de la estructura general de la carta.
2. Perspectivas transversales de la carta, en palabras del papa Francisco.
3. A modo de contexto: algunas reflexiones sobre las palabras iniciales y finales de la carta.
4. El antropocentrismo moderno y un puro biocentrismo como alternativas insuficientes para los retos culturales del siglo XXI.
5. Claves conceptuales que deben tenerse en cuenta para una nueva síntesis filosófica que ilumine los retos de la cultura actual.

Presentación de la estructura de la carta encíclica *Laudato si'*

Teniendo en cuenta la propuesta misma del papa Francisco, la carta se estructura de la siguiente manera:

1. La presentación de distintos aspectos de la crisis ecológica y la propuesta de sugerencias que permitan conciliar *los mejores frutos* de la investigación científica con la ética y la espiritualidad; a esto dedica el papa Francisco el capítulo uno.
2. El capítulo dos versa sobre las razones que se desprenden de la tradición (religiosa) judeocristiana para tener un “compromiso con el ambiente”.
3. A continuación, la carta ofrece consideraciones específicas sobre las “raíces de la crisis” ecológica a la que asiste nuestra actualidad y sus causas más profundas. Este es el objeto del capítulo tres.
4. Posteriormente, y hasta el final de la carta, el papa Francisco ofrece sus propuestas de una *ecología a escala humana*. El capítulo cuatro es dedicado a lo que podría denominarse una “ecología integral”; el capítulo cinco presenta líneas de diálogo y de acción; y finalmente, el capítulo seis, líneas de maduración humana: educación y espiritualidad (cristiana) ecológica.

Perspectivas transversales de la carta

Si queremos ahora resaltar las ideas que, en palabras del papa Francisco, cruzan transversalmente la carta, ellas son (*Laudato si'*, p. 15):

- 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” (tecnológico-tecnocrático)
- 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 que parece acompañar modos de vida actuales
- La propuesta de un nuevo estilo de vida

A modo de contexto: algunas reflexiones sobre las palabras iniciales y finales de la carta

Ahora bien, después de recordar, brevemente, este “mapa” de la carta, de carácter meramente “orientativo”, quisiera ofrecer, a modo de contexto, algunas reflexiones sobre las palabras iniciales y finales de la carta:

Las palabras iniciales son:

- “Alabado seas, mi Señor”, canto de san Francisco de Asís, que nos recuerda que “nuestra casa común” es como una madre que “nos acoge entre sus brazos” y “nos sustenta y gobierna y produce frutos” (n. 1, p. 3).
- “La tierra clama” por el daño que le causamos, dado nuestro uso irresponsable y nuestro abuso de los bienes. Dada “la violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado” y que alcanza también el suelo, el agua, el aire y los vivientes (n. 1, p. 3).
- Olvidamos que nosotros mismos somos tierra, y que “los elementos del planeta vivifican nuestro cuerpo y nos restaura” (n. 2, p. 3).

Pues bien, las primeras “palabras” parecen estar dirigidas a todo creyente, no solo a los cristianos, y ofrecen énfasis en una de las dimensiones humanas más “desatendidas” por nuestra cultura actual: la sensible-afectiva. Quizá suena esto paradójico, porque nuestra cultura parece desarrollarse en contextos que resaltan justamente el bienestar respecto de la comodidad, el gusto y el placer. No obstante, creo que el papa Francisco invita a pensar que, ciertamente, estos aspectos, que se inscriben en la dimensión sensible y afectiva de los seres humanos, y que no son en sí mismos desdeñables, han de quedar inscritos en el contexto, más integral, de las relaciones

que “modalizan” la vida humana. Creo que el papa Francisco nos propone que re-situemos estos aspectos, de manera que no sean “el centro” de la vida humana, sino dimensiones válidas que complementan las relaciones humanas y con los demás vivientes bajo la clave del cuidado.

- En primer lugar: el papa Francisco hace, en estas palabras, *una invitación a la alabanza al Dios-Señor*, es decir, a tomar conciencia de la grandeza de Dios, al reconocimiento del Ser que nos trasciende y que es “Señor”; o sea que gobierna, dirige, orienta sus obras, porque tiene dominio sobre ellas y las conoce, y a la vez reconocimiento de su bondad. En última instancia: *una invitación al reconocimiento de la relación Creador-criatura. Pero un reconocimiento que no es solo teórico*, pues la “alabanza” es una actividad que incluye la perspectiva sensible y afectiva de esta relación: el corazón, podría decirse, y que requiere especial “cuidado”.
- En segundo lugar, el papa Francisco presenta *una defensa del sentido de “casa común”* que tiene el cosmos que nos rodea, y particularmente nuestro planeta: la “casa” implica *lugar de protección*; es una especie de “segunda piel” que resguarda y favorece la supervivencia. Y es también —como el cuerpo— el *lugar de lo propio*: desde la misma vida, pasando por las cosas hechas por cada uno, hasta lo “ganado” con el esfuerzo o el trabajo; pero, a diferencia del cuerpo, es *espacio común*: en el que se comparte lo más significativo. En este sentido, también *la casa* alude a una perspectiva afectiva, y no meramente física.
- Se advierte, pues, en las palabras iniciales de la carta, un énfasis en la acción de “cuidar” que realiza *el Señor de la vida y también de la Tierra que habitamos*, y que se traduce en las acciones propias de una madre: *acoger, sustentar, gobernar y producir frutos*.
- La carta, ya desde sus comienzos, también *apunta al corazón humano*, y pone de manifiesto su relación con la Tierra, hasta el punto de que, descuidada dicha relación, el corazón puede llegar a ser fuente de violencia. Y muestra hasta dónde alcanzan los efectos de sus motivaciones: no solo al mismo corazón, o al de otros seres humanos, sino al conjunto de los vivientes *y hasta lo más básico de la Tierra, sus elementos*.
- Por último: el papa Francisco hace *un llamado de atención a la memoria humana en relación con la corporeidad viva*. La falta de memoria es falta de “cuidado”: falta de sensibilidad a la hora de evidenciar las relaciones originarias de la vida con los elementos de la Tierra. Así, el papa Francisco nos invita a “recuperar” la memoria,

en relación con estos aspectos básicos pero fundamentales, como que los cuerpos de los vivientes tienen en su base *elementos* que los *vivifican* y *restauran*.

Ahora bien, ¿cuáles palabras finales he querido traer a consideración?

- “Al final (de los tiempos) nos encontraremos con la *infinita belleza* de Dios; y podremos leer el misterio del universo, *que participará con nosotros de la plenitud sin fin*”.
- “Pues... estamos viajando hacia la *casa común del cielo*” (n. 243, p. 183).
- “Mientras tanto, nos unimos para *hacernos cargo de esta casa que se nos confió*” (n. 244, p. 183).
- “*En el corazón de este mundo* sigue presente el *Señor de la vida* [...] porque se ha *unido definitivamente a nuestra tierra*” (n. 245, p. 184).

Estas últimas palabras de la carta, muy en armonía con las primeras, ya no solo están dirigidas a todo creyente, sino que refuerzan el sentido cristiano de la historia, del progreso, del tiempo, no sin vincularlas a esa dimensión sensible, estética y afectiva de la vida humana, que, me parece, implica la “antropología en clave de cuidado” anteriormente aludida:

- Si bien al principio Dios es Señor y Creador, digno de alabanza, al final Dios es infinita *Belleza*. La carta se abre con una invitación a la contemplación estética de ese Dios nuestro que nos ha dado la existencia, y nos asiste, nos guía y protege (eso es alabar), y se cierra con la invitación a mirar el futuro humano, el de cada persona: el de la vida eterna, con una esperanza de naturaleza estética: la belleza de Dios, no solo su poder, o su sabiduría, o su amor, podrá ser contemplada por cada persona, en una plenitud sin fin.
- La carta insiste en que no solo el hombre, sino todo el universo físico, y nuestro planeta Tierra y cuanto lo habita, se orienta a la “plenitud” sin fin. Es decir, el papa Francisco nos recuerda que la materia —obra creada— y los elementos de la Tierra tienen un valor no solo desde la perspectiva intra-histórica sino también supra-histórica.
- Ahora bien: hay un paralelismo entre la tierra y el cielo, en el sentido de que los dos son “casa común”. Es decir: lo que nos espera, más allá del tiempo, tiene el signo de la protección, incluso en relación con “lo propio” de cada uno, aunque sea a la vez, ámbito donde “se comparte” lo más importante y significativo. La vida que trasciende el tiempo, entonces, no es vida en solitario, ni en aislamiento, ni en abandono.

- Las últimas palabras de la carta insisten, por supuesto, en que la Tierra nos ha sido confiada: de manera particular, “gratuitamente”, los seres humanos hemos recibido el lugar donde habitar, y si bien en él somos “cuidados”, recíprocamente tenemos la capacidad, y la responsabilidad implícita, de cuidarlo.
- Y, por último, la carta se cierra recordando que la Tierra y la vida no solo es valiosa porque Dios las haya puesto en la existencia, y las cuide, sino porque, además, y de un modo “radical”, también ha asumido la naturaleza humana, con su corporeidad física, y ha habitado la Tierra, e incluso, habiéndose “quedado” sacramentalmente, no solo eleva, todo el tiempo, todas las cosas hacia Él, sino que Él permanece en el corazón mismo de la Tierra. Lo que es invitación a “mirar” con atención, a “escuchar”, a “palpar”... cuanto nos rodea y reconocer su valor.

Consideremos ahora sí, ya dentro del marco temático y de sentido de la carta, las dos preguntas que son el centro de reflexión de estas páginas:

1. ¿Por qué el antropocentrismo moderno y un puro biocentrismo son alternativas *insuficientes* para los retos culturales del siglo XXI? (n. 118, p. 93).
2. ¿Qué claves conceptuales convendría que se tuvieran en cuenta para una nueva síntesis filosófica que ilumine los retos de la cultura actual?

El antropocentrismo moderno y un puro biocentrismo son *alternativas insuficientes* para los retos culturales del siglo XXI

Afirmar que son *alternativas insuficientes* no quiere decir que no son, de ninguna manera, alternativas. Esto es importante tenerlo en cuenta, pues la modernidad ha puesto de relieve aspectos significativos y novedosos del ser humano y de la vida, filosóficos, científicos, culturales: profundizaciones sobre los alcances y los límites del conocimiento humano, sobre el valor de la conciencia, en su relación tanto con las dimensiones teóricas como prácticas de la vida humana, esfuerzos por comprender las relaciones mente-cuerpo, los desarrollos de la biología y de las neurociencias, así como de la técnica y la tecnología, las nuevas perspectivas económicas, jurídicas y políticas, que profundizan en los alcances de la libertad humana, o en el sentido de la vida en sociedad, o en la naturaleza del trabajo.

No obstante, la carta pone en un más amplio contexto estos desarrollos e invita a que se inscriban en un horizonte de sentido que parece haberse olvidado: para el papa Francisco, el antropocentrismo de la modernidad ha devenido tecnocracia, de

modo que en lugar de posibilitar una cultura en la que los seres humanos integremos la Tierra y los vivientes en general a las condiciones de la vida humana personal, ha favorecido una subordinación del ser humano, de los demás vivientes y de la Tierra misma a las condiciones de la máquina.

Es urgente e importante, por tanto, rescatar y resaltar el valor humano de la técnica y el sentido humano de las realidades temporales, así como el valor propio de la vida en general, y profundizar en el carácter *personal* de cada vida humana, en la relación de Dios con todas sus criaturas, y no solo en lo que tenemos de igual todos los vivientes, sino también en lo que nos diferencia. Con palabras del papa Francisco: aunque “Dios nos ha unido tan estrechamente al mundo... que la desertificación del suelo es como una enfermedad para cada uno” (*Evangelii gaudium*, 215, en *Laudato si'*), esto no significa:

- Ni desconocer el carácter “personal” del ser humano y su eminencia, ni la absoluta trascendencia de Dios respecto de sus obras creadas (n. 90, p. 70).
- Ni establecer la igualdad de todos los seres vivos (que reduce al orden de lo biológico cualquier criterio de análisis) (n. 90, p. 71).

En este sentido, bien podría decirse que al hilo de la carta *Laudato si'*, son retos culturales para el siglo XXI, al servicio de esa antropología en clave de cuidado:

- Superar el paradigma tecnológico-tecnocrático del conocimiento y de la acción humana, que comprende la realidad vital y humana de modo “mecánico”, construida según modelos matemáticos, con criterios de eficiencia a corto plazo, susceptible de manipulación instrumental y con carácter efímero.
- Superar la tendencia biologicista que parece acompañar la actual comprensión de la vida.
- Asumir que las realidades vitales tienen un sentido propio, que no es adjudicable a voluntad, por el arbitrio y el poder humano y que no depende exclusivamente de dinámicas físicas azarosas o de leyes puramente biológicas.
- Incluir la dimensión estética en la comprensión de las realidades vivas y humanas, y también en la realización de las acciones humanas, y resaltar que la libertad, como su condición de posibilidad, no es una fuerza activa ciega ni un mecanismo instintivo y desiderativo, ni se reduce a puro “poder”.
- Buscar alternativas teóricas y prácticas que permitan redescubrir el valor y el sentido de la perspectiva religiosa (trascendente) de la vida, de modo que esta se integre en las dinámicas de la cultura contemporánea.

Quizá subyace en las palabras del papa Francisco esa invitación a la filosofía, a la ciencia y a la cultura contemporánea a buscar, de la mano de una nueva actitud estética, más profundos alcances del conocimiento y de la acción humana, de modo que se descubra lo trascendente que acompaña la misma inmanencia de las realidades finitas, de la casa común que habitamos, con todos y cada uno de sus elementos y relaciones.

Ahora bien: ¿cuáles son algunos de los implícitos teóricos y prácticos, en el antropocentrismo moderno, que han contribuido al paradigma actual “tecnológico”?

En primer lugar, quisiera presentar algunos de los rasgos que, a mi juicio, acompañan al antropocentrismo moderno. Entiendo, pues, por esta denominación, una propuesta acerca del hombre y de sus relaciones con el mundo, que se vino gestando a partir del siglo XIV y que se prolongó hasta nuestra más reciente actualidad, y que ha implicado la “vuelta” del hombre hacia sí mismo y hacia la inmanencia de su conciencia, y que, además, históricamente fue desarrollándose acompañada de una progresiva “toma de distancia” respecto de la trascendencia.

En segundo lugar, y como consecuencia de este camino “hacia dentro” del hombre mismo, fue develándose un desinterés por lo más íntimo que subyace a las cosas mismas, lo cual implicó una progresiva comprensión de las realidades exteriores al hombre en su carácter sensible y fáctico. Así, en cuanto “representaciones”, pudieron ser analizadas hasta su carácter de singularidades materiales y temporales, casi “atómicas”, cuya última y más íntima naturaleza quedaba fuera del alcance de cualquier comprensión y cuyo sentido podía subordinarse a criterios matemáticos. De ahí el notable desarrollo de la ciencia física, pero también la deriva del llamado “cientificismo” que ha venido acompañando los desarrollos culturales de los siglos XIX, XX y XXI (Artigas, 1989).

En tercer lugar, por supuesto que, de la mano de los desarrollos científicos, vino el progresivo desarrollo de la técnica, el cual, casi sin darnos cuenta, ha propiciado una inversión de “poderes”, hasta el punto de que ya la técnica define el rumbo no solo de la ciencia, sino también de la cultura.

En cuarto lugar, la vuelta hacia la conciencia, el paralelo desarrollo positivista de la ciencia y el progreso de la técnica implicó entonces un rechazo hacia la metafísica y un cierto escepticismo respecto de los alcances de la inteligencia humana en el conocimiento de la naturaleza inmanente de la realidad.

En quinto lugar, quisiera además resaltar una característica de especial relevancia en este antropocentrismo que nos ocupa: bien podría decirse que la progresiva vía hacia la inmanencia antropocéntrica fue desarrollando paralelamente una alta

conciencia del poder, derivada de una comprensión de la voluntad como “fuerza dinamizadora de las acciones” y de la libertad como “autonomía”.¹

Bien podría parecer exagerado remontarnos hasta tan atrás, pero pienso que, ciertamente, un trasfondo nominalista, cuyo origen se remonta a finales del siglo XIII, ha venido acompañando este decurso. Una obra bastante sugerente de Leonardo Polo (1993) muestra de manera profunda esta lectura del antropocentrismo moderno. Ahora bien, el empirismo que inaugura Francis Bacon en el siglo XVI y racionalismo del siglo XVII son las primeras señales de este decurso: la importancia del experimento para interpretar los hechos de experiencia o el afán de certeza y el paradigma geométrico para interpretar el mundo, el mecanicismo según el cual han de leerse los fenómenos físicos, son manifestación de una auto-comprensión del ser humano que subordina su actividad cognoscitiva a los alcances de su voluntad. Si alguna tarea filosófica ha de tener lugar, es la de explicitar los límites del intelecto y de la razón. Sin embargo, develar estos límites implica también dirigir la mirada hacia las condiciones de posibilidad de la acción humana. Así lo hacen Descartes y luego los empiristas y luego Kant, quien entrega su legado al mundo occidental en los umbrales del siglo XIX: fallece en 1804. Si el intelecto y la razón acaso pueden formular hipótesis acerca del mundo, siguiendo métodos para los que la misma razón autolimitada es su paradigma, la voluntad ha de impulsar su ejercicio, desde sí misma, para actuar sobre la vida misma, sobre los demás y sobre aquel mundo sin voces íntimas.

Hegel será quien se esfuerce por cerrar el círculo de la vía hacia la subjetividad. Ockham, en sus argumentos nominalistas, defendió la omnipotencia divina como principio explicativo de la existencia y del decurso de los acontecimientos. Aquí se encuentra la razón más de fondo para justificar la insuficiencia de las capacidades humanas para conocer, con criterios de universalidad y de necesidad, la realidad y, simultáneamente, para defender su carácter contingente. Hegel (1770-1831), tres siglos más tarde, entiende que la naturaleza y la historia son manifestaciones de la conciencia del Absoluto en su despliegue dialéctico. No es difícil reconocer también en este “Idealismo” un voluntarismo subyacente (cf. Polo, 1993), pues el punto de partida parece ser un puro impulso ciego de la conciencia que ansía su auto-desvelamiento. Pero entonces los fenómenos naturales y los acontecimientos históricos,

1 Por ejemplo, el “contractualismo” de Hobbes, Locke o Rousseau, así como el “convencionalismo” político de Hume, implican una convicción de que las leyes las formulan los hombres, a voluntad propia, y sin que tengan “referente” metafísico o teológico alguno.

sociales o culturales tienen cierto carácter accidental respecto de lo único importante: la autoconciencia del Absoluto como síntesis final.

En este “telón de fondo”, la voluntad humana cobra nuevos alcances. Es ella la que puede —y casi que debe— regular los fenómenos del mundo (arbitrario, para Ockham, o accidental, para Hegel). Ella impulsa la construcción de los marcos relativos y temporales para las dinámicas de la naturaleza y de la historia. Ella mueve la formulación de las hipótesis y la implementación de los experimentos; ella dinamiza las acciones humanas y los procesos sociales y culturales.²

Luego serán Marx (1818-1883) y Nietzsche (1844-1900), desde perspectivas aparentemente opuestas, quienes reaccionarán frente al idealismo absoluto hegeliano, afirmando que la naturaleza y la historia nada tienen que ver con un “Absoluto”, e insistiendo, sí, en el papel protagónico del hombre: para Marx, este representa la fuerza transformadora de la sociedad, quien acompasa las leyes dialécticas de la materia y de la historia con la lucha de clases que en cada época depende de la forma que tomen las relaciones de producción; para Nietzsche, el hombre (que es biología e instinto) encarna la fuerza transformadora de sí mismo, acompasando las fuerzas apolíneas y dionisiacas de la vida, hasta llegar a ser el “superhombre”, o el hombre sin Dios, plenamente autónomo, con poder creativo, con (voluntad de) dominio sobre sí y (voluntad de) poder sobre los demás. Las palabras y los conceptos son todos relativos, porque fijan —temporalmente— lo que es de suyo cambiante. Y si bien la imaginación, la metáfora y la creación estética son las que dan lugar a tales palabras y conceptos, ellas dependen, en última instancia, de la voluntad. Ahora bien, en contraste, dirá Nietzsche, asistimos al eterno retorno de lo mismo que “vuelve” cuando todo lo cambiante haya expresado todas sus combinaciones posibles.

Es innegable que Marx, en un sentido, y Nietzsche en otro, han marcado la cultura del siglo XX. Dos pensadores que recogen ese antropocentrismo moderno, cuyo centro parece ser la voluntad y las características que le acompañan: libertad, autonomía, arbitrio, fuerza, creación, poder o dominio, y dos pensadores que, por la vía de la subjetividad, apuntan a la acción, a la producción, a la creación, y orientan la filosofía hacia la pregunta por las relaciones entre la voluntad y la vida humana.

Ahora bien, en los finales del siglo XIX y durante el siglo XX, coincidentalmente o no, la filosofía y la ciencia transitan de los fenómenos físicos hacia los fenómenos de la vida:

2 Como pone de relieve Aranda Fraga, pueden encontrarse en el nominalismo de Ockham los primeros atisbos del contractualismo y del convencionalismo político modernos, pues la palabra y la escritura, su sentido y su significado, dependen de la voluntad humanas (Aranda, 2005).

Darwin publica *El origen de las especies* en 1859. Y a partir de este momento, la vida biológica y sus leyes se sistematizan. En un contexto naturalista, la evolución de las especies, incluida la especie humana, responde a una lucha de la vida por la vida, que se plasma en la interacción entre los individuos de las distintas especies y las condiciones ambientales que favorecen u obstaculizan su adaptación y su consiguiente reproducción.

También Freud aparece en el concierto de los pensadores que marcan el quiebre de la ciencia hacia los fenómenos de la vida: neurólogo y padre del psicoanálisis, además de proponer un nuevo método terapéutico para las afecciones psíquicas, desarrolla toda una teoría de la mente y de los distintos estadios de la conciencia, dominados por impulsos primordiales, así como una teoría de la conducta humana.

Y, por supuesto, Comte centrando sus consideraciones sobre la actividad humana, moral y social, confiere a la sociología su estatuto científico.

La pregunta, entonces, por las fuerzas de la naturaleza, en relación con la vida en general y con la vida humana en particular, va cobrando cada vez más fuerza a lo largo del siglo XX. Y lo que desearía enfatizar aquí, como “clave conceptual del antropocentrismo moderno y del biocentrismo contemporáneo”, es que tampoco los desarrollos de la biología, de la psicología o de la sociología han escapado a la comprensión secularista de la naturaleza ni, además, a explicaciones de la vida que tienen que ver con el “poder”, la “fuerza”, “los impulsos”, todas las cuales insinúan la noción de *voluntad*.

Las más recientes discusiones de filosofía, ciencia y religión justamente buscan dilucidar, mediante diálogos fecundos, algunos riesgos derivados tanto del antropocentrismo moderno como del biocentrismo más contemporáneo: el reduccionismo fisicalista, por ejemplo, para el cual la explicación de la vida, también la vida humana, se reduce a particulares comportamientos de la materia; el reduccionismo metodológico positivista, para el cual la vida solo es cognoscible por observación empírica y experimentación; el reduccionismo biologicista (naturalista), según el cual la vida inteligente no es más que una dinámica orgánica más de carácter neurocerebral y una expresión de carácter probabilístico entre las variaciones de la dinámica evolutiva de la vida y el “reduccionismo ecológico”; quizá el más reciente que afirma que, al margen de cualquier interpretación trascendente de la vida, lo único que se debe buscar, porque es relevante para la vida humana, es el equilibrio eco-sistémico (Artigas, 1995).

No quiero terminar estas consideraciones sin apuntar a un hecho complejo, a mi juicio, y que empata, por decirlo así, con las preocupaciones del papa Francisco

respecto de nuestra actual cultura “tecno”, a saber, que aquella ciencia enmarcada —y desarrollada—, en un contexto filosófico antropocéntrico primero y posteriormente biocéntrico, viene “padeciendo” una cierta inversión en su relación con la tecnología: cada vez con más fuerza esta última, y su fuerza productiva propia, pone a su servicio a la ciencia, y la aleja, además, de cualquier aspiración a reencontrarse con la trascendencia.

La encíclica *Laudato si'* ha puesto de relieve cómo, en este contexto filosófico y científico que orienta sus observaciones y reflexiones en torno a la vida, paradójicamente la vida del planeta está en riesgo:

A la continua aceleración de los cambios de la humanidad y del planeta se une hoy la intensificación de ritmos de vida y de trabajo, en eso que algunos llaman “rapidación”. Si bien el cambio es parte de la dinámica de los sistemas complejos, la velocidad que las acciones humanas le imponen hoy contrasta con la natural lentitud de la evolución biológica. A esto se suma el problema de que los objetivos de ese cambio veloz y constante no necesariamente se orientan al bien común y a un desarrollo humano, sostenible e integral. El cambio es algo deseable, pero se vuelve preocupante cuando se convierte en deterioro del mundo y de la calidad de vida de gran parte de la humanidad. (p. 17)

La exposición a los contaminantes atmosféricos produce un amplio espectro de efectos sobre la salud, especialmente de los más pobres, provocando millones de muertes prematuras. [...] la inhalación de elevados niveles de humo que procede de los combustibles [...] la contaminación que afecta a todos, debida al transporte, al humo de la industria, a los depósitos de sustancias que contribuyen a la acidificación del suelo y del agua, a los fertilizantes, insecticidas, fungicidas, controladores de malezas y agrotóxicos en general. La tecnología que, ligada a las finanzas, pretende ser la única solución de los problemas, de hecho suele ser incapaz de ver el misterio de las múltiples relaciones que existen entre las cosas, y por eso a veces resuelve un problema creando otros. (p. 18)

Nos cuesta reconocer que el funcionamiento de los ecosistemas naturales es ejemplar [...]. En cambio, el sistema industrial, al final del ciclo de producción y de consumo, no ha desarrollado la capacidad de absorber y reutilizar residuos y desechos. (p. 20)

Numerosos estudios científicos señalan que la mayor parte del calentamiento global de las últimas décadas se debe a la gran concentración de gases de efecto invernadero (anhídrido carbónico, metano, óxidos de nitrógeno y otros) emitidos sobre todo a causa de la actividad humana. (p. 21)

Los recursos de la tierra también están siendo depredados a causa de formas inmediatistas de entender la economía y la actividad comercial y productiva. (p. 27)

Es verdad que el ser humano debe intervenir cuando un geosistema entra en estado crítico, pero hoy el nivel de intervención humana en una realidad tan compleja como la naturaleza es tal, que los constantes desastres que el ser humano ocasiona provocan una nueva intervención suya, de tal modo que la actividad humana se hace omnipresente, con todos los riesgos que esto implica. Suele crearse un círculo vicioso donde la intervención del ser humano para resolver una dificultad muchas veces agrava más la situación. (pp. 28-29)

Entre los componentes sociales del cambio global se incluyen los efectos laborales de algunas innovaciones tecnológicas. (p. 35)

A esto se agregan las dinámicas de los medios del mundo digital que, cuando se convierten en omnipresentes, no favorecen el desarrollo de una capacidad de vivir sabiamente, de pensar en profundidad, de amar con generosidad. Los grandes sabios del pasado, en este contexto, correrían el riesgo de apagar su sabiduría en medio del ruido dispersivo de la información. (p. 36)

Los medios actuales permiten que nos comuniquemos y que compartamos conocimientos y afectos. Sin embargo, a veces también nos impiden tomar contacto directo con la angustia, con el temblor, con la alegría del otro y con la complejidad de su experiencia personal. (p. 37)

El impacto de los desajustes actuales se manifiesta también en la muerte prematura de muchos pobres. (p. 38)

Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos. (p. 43)

A pesar de que determinados acuerdos internacionales prohíban la guerra química, bacteriológica y biológica, de hecho en los laboratorios se sigue investigan-

do para el desarrollo de nuevas armas ofensivas, capaces de alterar los equilibrios naturales. (Juan Pablo II, en *Laudato si'*, p. 46)

Todas estas afirmaciones nos llevan a reflexionar sobre como si el paradigma “tecnológico” que acompaña los desarrollos científicos avanzara hacia la vida negándola, a la vez.

Por ello, la encíclica es también la invitación a una nueva andadura, que, desde la inmanencia y la evidencia de los alcances de la voluntad humana, posibilite a la filosofía, a la ciencia y a la cultura el descubrimiento de la verdadera dinámica de la vida en general y de la vida humana en particular.

Claves conceptuales que deben tenerse en cuenta para una nueva síntesis filosófica que ilumine los retos de la cultura actual

Presento este quinto aspecto de mis reflexiones a modo de conclusión.

Como dice el papa Francisco respecto de la crisis ecológica y medioambiental actual:

Se han desarrollado diversas visiones y líneas de pensamiento acerca de la situación y de las posibles soluciones. En un extremo, algunos sostienen a toda costa el mito del progreso y afirman que los problemas ecológicos se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo. En el otro extremo, otros entienden que el ser humano, con cualquiera de sus intervenciones, solo puede ser una amenaza y perjudicar al ecosistema mundial, por lo cual conviene reducir su presencia en el planeta e impedirle todo tipo de intervención. Entre estos extremos, la reflexión debería identificar posibles escenarios futuros, porque no hay un solo camino de solución. Esto daría lugar a diversos aportes que podrían entrar en diálogo hacia respuestas integrales. (pp. 47-48)

Ciertamente, el antropocentrismo moderno nos ha permitido navegar en ese océano bastante desconocido hasta entonces, de la conciencia humana. Desde allí, las comprensiones sobre los límites de la racionalidad permitieron, a su vez, ampliaciones respecto de la formulación de hipótesis, desarrollos de la capacidad “inventiva” del hombre frente a la naturaleza, nuevas formulaciones de regularidades de fenómenos en términos matemáticos, así como la creciente cooperación entre ciencia y técnica.

¿Cómo pensar en un escenario futuro en el cual los avances de la técnica y de la ciencia, las propuestas antropológicas y biosistémicas alcanzadas hasta el presente estén *efectivamente* en favor de la vida?

Pienso que vale la pena que nos tomemos en serio la frase del papa: “El funcionamiento de los ecosistemas naturales es ejemplar” (p. 20). Es decir, tenemos que abrir nuestra inteligencia y nuestra racionalidad a la comprensión profunda de las dinámicas propias de la vida en su nivel biológico. Y, en este contexto, tenemos el nuevo reto de revisar las tesis filosóficas sobre los límites del conocimiento humano respecto del mundo, y también el de preguntarnos, con nuevas luces, por sus alcances en relación con el mundo de la vida.

En este sentido, es precisa la conciencia del tiempo de la vida, en contraste con el tiempo de la máquina, y en contraste con el tiempo de las cosas puramente materiales, la cual ha de replantear el modelo de la actividad humana; intervenir el mundo de la vida con criterios temporales mecánicos es, muy probablemente, una de las causas de la crisis.

No obstante, hemos de ser capaces de descubrir, a partir de ahí, el significado de la vida no puramente biológica, como es el caso de la vida humana.

Por tanto, ese paradigma de los ecosistemas ha de ponernos de relieve el inconfundible valor de las diferencias, no solo dadas en el nivel básico de lo físico-biológico, sino también las que ponen de relieve otros niveles de la vida: particularmente el cultural y el espiritual. Las relaciones entre los sistemas vivos, sus avances en el tiempo, sus innovaciones y sus recuerdos se distienden no solo horizontal, sino también verticalmente, no siempre continuamente, sino también con algunas discontinuidades. Y, además, no son en ningún caso sistemas cerrados, sino sistemas que ofrecen, simultáneamente, inmanencia y trascendencia.

Por ello, hemos de comprender que la cultura, que es también una forma de vida, es vida particular y propiamente humana, que, aunque no pueda darse con independencia de la vida puramente biológica, implica novedades irreductibles.

La encíclica, en este sentido, hace énfasis en el arte y en la religión, como dimensiones de la vida que se expresan en la cultura y que son irreductibles a la vida biológica. El arte conjuga la concentración y la apertura; el conocimiento y la sensibilidad; el arte invita al artista, todo el tiempo, a que “modalice” su acción, y su fuerza y su poder y, no obstante, ajustándose a lo que la materia en la que se expresará le exige, para lograr plasmar en ella su inspiración. Por tanto, el arte implica una actividad que trasciende la subjetividad del artista y una temporalidad nunca técnico-mecánica. Y es fuerza creativa y libertad.

La religión es esencialmente dialógica. Integra la más profunda intimidad del corazón humano con la más superior trascendencia. Abre alternativas completamente novedosas a la inteligencia y a la voluntad humanas. Ejemplo de ello son la fe en Dios o la esperanza en la vida más allá de la vida temporal.

Arte y religión son manifestaciones de la vida de la cultura que, por lo demás, incluyen la dimensión del “cuidado”, a la que se aludía en los comienzos de este texto. Porque ciertamente el cuidado implica un nivel de integración muy alto de múltiples y diversas expresiones de la vida, en las que el paso del tiempo mecánico queda “retenido” o “distendido” o “lentificado” y en el que los alcances de la voluntad como fuerza y poder también cobran un nuevo sentido, como si se viese impelida a modalizar su acción “según lo otro” que ella, y no solo “sobre lo otro”.

Por tanto, y para finalizar estas reflexiones en torno a los números 115-121 de la carta encíclica *Laudato si'*, quizá la filosofía de nuestro tiempo esté llamada, en primer lugar, a revisar a fondo los logros de la modernidad, pero también sus límites, particularmente respecto de la comprensión “voluntarista” de la vida humana. Es decir, a proponer una antropología no antropocéntrica. En segundo lugar, a profundizar, en las propuestas filosóficas más contemporáneas acerca de la vida y a procurar diálogos con los desarrollos de las ciencias de la vida, para favorecer un enriquecimiento mutuo y poner de relieve lo que implica dicho diálogo para una antropología filosófica de nuevo cuño. En este contexto, también la filosofía está llamada a mostrar de qué modo “la cultura”, y en ella, particularmente el arte y la religión, expresan formas de vida que no se reducen a la vida biológica. Y, por último, quizá también esté llamada a denunciar las formas actuales de racionalidad y de ejercicio del poder, que, aplicadas de modo no humano, atentan contra la vida humana en particular y contra la vida del ecosistema en general. Formas “no cuidadas” de vida humana.

Referencias

- Aranda Fraga, F. (2005). Ockham precursor medieval de la ética y la filosofía política modernas. *Invenio*, 7(14), 11-30.
- Artigas, M. (1989). *El cientificismo, hoy*. En Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Quito. Recuperado de <http://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/el-cientificismo-hoy>
- Papa Francisco (2015). *Laudato si'*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Polo, L. (1991). Claves del nominalismo y del idealismo. *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 5, 1-144.