

MAURICIO BURBANO A.
LEÓN ESPINOSA O.
EDITORES

VOCES MÚLTIPLES
DESDE
**LAUDATO SI'
Y LAUDATE
DEUM**

2024

edi
PUCE



Voces múltiples desde Laudato Si' y Laudate Deum

Mauricio Burbano Alarcón y León Espinosa O.
Editores

Primera edición
© 2024 Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Centro de Publicaciones
Quito, Av. 12 de Octubre y Roca
Apartado n.º 17-01-2184
Telf.: (5932) 2991 700 ext. 2060
e-mail: publicaciones@puce.edu.ec

Corrección de estilo: editorial PUCE
Diseño de portada y diagramación: Editorial PUCE
ISBN: 978-9978-77-731-2

Quito, octubre del 2024

Impreso en Ecuador. Queda prohibida la reproducción de este libro, por cualquier medio, sin previa autorización por escrito de los propietarios del Copyright.



Autores:

- Mauricio Burbano Alarcón
- Jacqueline Contreras Díaz
- Johannes Demon
- León Espinosa O.
- María Isabel Imbaquingo P.
- Jaime Mora Varela
- Luis A. Panchi Vasco
- Roger Vilain L.

Editores:

- Mauricio Burbano Alarcón
- León Espinosa O.

Presentación

El papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'* nos invita al “cuidado de la casa común” en la cual, tanto personas como instituciones, están llamadas al cuidado del planeta. Este compromiso se vuelve más pertinente en el caso de instituciones con identidad católica. Por esta razón, en noviembre de 2022, la Asociación de Universidades Confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina (AUSJAL) suscribió un acuerdo que les compromete a ser universidades *Laudato Si'*. La Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), como universidad perteneciente a la AUSJAL, ha caminado en este sentido desde los ámbitos de la docencia, la investigación y la vinculación con la sociedad.

La Dirección de Identidad y Misión (DIM), si bien no es una facultad, atiende los aspectos misionales católicos e ignacianos de la PUCE en las dimensiones de la pastoral, docencia, investigación y vinculación. Además, *Laudato Si'* constituye un referente orientador para las asignaturas misionales, voluntariado universitario ignaciano y espacios de diálogo entre fe y cultura (como la Cátedra Pedro Arrupe, Cátedra Mons. Pablo Muñoz Vega S. J.) que se ofertan desde la DIM.

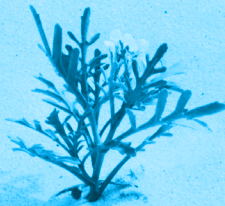
Este libro es resultado de más de dos años de trabajo de docentes-investigadores de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador quienes participaron en un proyecto coordinado desde la Dirección de Identidad y Misión sobre la encíclica *Laudato Si'*. Por otro lado, también explora

la *Exhortación Apostólica Laudate Deum* (2023) que retoma y complementa con renovada urgencia a *Laudato Si'*. En cuanto a la estructura del libro, se compone de ocho capítulos que abordan *Laudato Si'* y *Laudate Deum* desde las siguientes temáticas: la empresa, el cuidado, la responsabilidad, la literatura, la comunicación, la ecología integral, la economía y la educación. Si bien son temas variados, el eje unificador es la “ética”, como una dimensión que atraviesa los distintos ámbitos abordados. Cada temática propuesta por los autores fue escogida a partir de su propia experticia al tomar en cuenta su área docente de grado y posgrado, por lo que esperamos que sea un recurso aprovechado en las aulas. Por otra parte, las distintas temáticas propuestas fueron discutidas en el grupo de investigación, con lo cual se dieron valiosos aportes desde múltiples disciplinas y, de esta manera, la propuesta de cada autor fue pulida y mejorada. Como fase final, el texto íntegro se puso a consideración de evaluación de pares ciegos quienes, con sus observaciones, enriquecieron la obra.

Esperamos que el presente libro, en el que se encuentran múltiples voces desde *Laudato Si'* y *Laudate Deum*, sea un aporte a docentes, estudiantes y sociedad en general para seguir profundizando y comprometiéndonos con el cuidado de la casa común.

Dr. Mauricio Burbano A., S.I.
Director Nacional de Identidad
y Misión - PUCE

Contenido



PRESENTACIÓN DE LA OBRA	III
CAPÍTULO 1. LA ÉTICA EMPRESARIAL A LA LUZ DE <i>LAUDATO SI'</i> Y <i>LAUDATE DEUM</i>	6
APROXIMACIÓN A LA ÉTICA EMPRESARIAL	6
LA PERTINENCIA DE <i>LAUDATO SI'</i> Y <i>LAUDATE DEUM</i> PARA EL ÁMBITO EMPRESARIAL	9
LA ECOLOGÍA INTEGRAL Y SU RELACIÓN CON EL ÁMBITO EMPRESARIAL	13
LA NECESARIA “CONVERSIÓN ECOLÓGICA” DEL ÁMBITO EMPRESARIAL	16
CONCLUSIONES	18
REFERENCIAS	19
CAPÍTULO 2. ENCÍCLICA <i>LAUDATO SI'</i> Y LA ÉTICA DEL CUIDADO	21
UNA APROXIMACIÓN A LA ÉTICA DEL CUIDADO	21
DEL DESCUIDO DEL MUNDO A LA NECESIDAD DEL CUIDADO	22
CUIDAR PARA RESTAURAR EL PLANETA	25
SABER CÓMO CUIDAR	26
LA CENTRALIDAD DEL CUIDADO Y LA PRESERVACIÓN DE LA CASA COMÚN	28
REFLEXIÓN FINAL	31
REFERENCIAS	31
CAPÍTULO 3. <i>LAUDATO SI'</i> Y LA ÉTICA DE RESPONSABILIDAD EN HANS JONAS	34
<i>EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD</i> DE HANS JONAS	35
UNA ÉTICA ONTOLÓGICA	37
LA CRÍTICA DE ANNA CLAAS	40
EN DIÁLOGO CON KARL OTTO APEL	42
LA LÍNEA DIVISORIA ENTRE LA VIDA ORGÁNICA Y LA HUMANA	44
UNA ÉTICA DE INSPIRACIÓN RELIGIOSA	48
CONCLUSIONES	52
REFERENCIAS	53

CAPÍTULO 4. REFLEXIONES EN CLAVE DE LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* Y *LAUDATE DEUM*. PARA UNA RELECTURA DE NOVELAS DE LA MODERNIDAD LATINOAMERICANA

56

CAUSAS ANTRÓPICAS: ANTECEDENTES DE LA CRISIS HUMANA Y AMBIENTAL ANUNCIADA 57

NATURALEZA DOMINADA: LA NARRACIÓN SOBRE LA LLANURA, LA PAMPA Y LA SELVA 58

UNA CONVERSIÓN ECOLÓGICA INTEGRAL Y EL VALOR PROPIO DE LOS SERES VIVIENTES 63

CONCLUSIONES 64

REFERENCIAS 66

CAPÍTULO 5. LARGOMETRAJE DOCUMENTAL *LA CARTA: UN MENSAJE PARA NUESTRA TIERRA*: UN CASO DE COMUNICACIÓN BASADA EN LA ESPERANZA

68

COMUNICACIÓN Y ESPERANZA 70

COMUNICACIÓN BASADA EN LA ESPERANZA
(*HOPE BASED COMMUNICATION*) 71

LA CARTA COMO UN RELATO DE COMUNICACIÓN BASADA EN LA ESPERANZA 74

CONCLUSIONES 78

REFERENCIAS 79

CAPÍTULO 6. DE LA ECOLOGÍA A LA ECOLOGÍA INTEGRAL, UNA RESPUESTA ÉTICA AÚN EN CONSTRUCCIÓN

81

DE LA CIENCIA ECOLÓGICA A UNA “ECOLOGÍA INTEGRAL” 81

CAUSAS ANTRÓPICAS DE LA CRISIS SOCIOAMBIENTAL 85

NO HAY “ECOLOGÍA INTEGRAL” SIN UNA “ANTROPOLOGÍA INTEGRAL” 89

DIMENSIONES DE LA “ECOLOGÍA INTEGRAL” 93

A MODO DE CONCLUSIÓN 98

REFERENCIAS 99

CAPÍTULO 7. ECONOMÍA INTEGRAL: UNA PROPUESTA SUSTENTABLE

103

NATURALEZA Y MEDIOAMBIENTE 103

DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL A LA ECONOMÍA INTEGRAL 105

PROPUESTAS ECONÓMICO-ECOLÓGICAS 106

ECONOMÍA INTEGRAL	107
ÉTICA SOCIOAMBIENTAL	110
SUSTENTABLE Y SOSTENIBLE	114
LA EQUIDAD SUSTENTABLE	116
LA POBLACIÓN SUSTENTABLE	117
CONCLUSIONES	120
REFERENCIAS	121
CAPÍTULO 8. APROXIMACIÓN DESDE LÉVINAS A LA ENCÍCLICA <i>LAUDATO SI'</i>	127
LA CASA COMÚN Y LA EDUCACIÓN	127
<i>LAUDATO SI'</i> , EDUCACIÓN Y OTREDAD	127
EDUCABILIDAD: CLAVE DE TRANSFORMACIÓN	129
EDUCAR, ¿PARA QUÉ?	129
EL CAMBIO NECESARIO Y LA TAREA EDUCATIVA	133
LÉVINAS, OTREDAD Y <i>LAUDATO SI'</i>	138
A MODO DE CONCLUSIÓN	146
REFERENCIAS	147
SOBRE LOS AUTORES	149

CAPÍTULO 1. La ética empresarial a la luz de Laudato Si' y Laudate Deum

Mauricio Burbano A., S.I.

En el presente capítulo se pretende responder a la pregunta: ¿Qué tipo de ética empresarial se vislumbra a partir de la encíclica *Laudato Si'* y la exhortación apostólica *Laudate Deum*? En primer lugar, se revisa las nociones básicas de la ética empresarial que se fundamenta en la dimensión social de la ética. En segundo lugar, se aborda la pertinencia de *Laudato Si'* y *Laudate Deum* para el ámbito económico en general y empresarial en particular en donde se evidencia que plantean una ética fundamentada en una crítica al antropocentrismo, según el cual el ser humano es el centro de la naturaleza; y al paradigma tecnocrático, que juzga toda la realidad únicamente desde parámetros técnico-científicos. Frente a estas perspectivas, se apuesta por una ecología integral. Se concluye que *Laudato Si'* presenta un tipo de ética empresarial que invita a tener una mirada no fraccionaria de la realidad, es decir, se requiere tener una mirada integral. Además, se hace necesaria una “conversión ecológica” que implica cambiar nuestra manera de pensar y adquirir nuevos hábitos acordes al cuidado de la “casa común” a nivel personal y de las instituciones. Por otro lado, *Laudate Deum* nos alerta de la urgencia de atender la crisis climática que puede profundizarse si las decisiones políticas no son coherentes con el cuidado del planeta.

Aproximación a la ética empresarial

La palabra “ética” viene del griego “ethos” y en su sentido original hace referencia al “lugar en donde vivimos”, la “morada”. Más adelante, la palabra ética “pasó a significar ‘el carácter’, el ‘modo de ser’ que una persona o grupo va adquiriendo a lo largo de su vida” (Cortina y Martínez, 2008, p. 21). Así, se puede afirmar que la ética tiene que ver con “la formación del carácter de las personas, de las instituciones y de los pueblos” (Cortina, 2013, p. 34) y, a su vez, este modo de ser o carácter se va conformando gracias a los hábitos que se van cultivando.

La ética es abordada por la filosofía y se constituye como el momento reflexivo racional de la moral. En esta etapa, se reflexiona sobre aquello en lo que consiste lo moral, se precisa las reglas o imperativos como referentes de nuestras acciones y argumentan las distintas posturas éticas (Etxeberria, 2002). Las acciones individuales son contempladas desde la dimensión personal de la ética (ética personal); sin embargo, también hay una “dimensión social de la ética” debido a que el ser humano es un ser social y como tal se agrupa para tomar decisiones colectivamente (Camacho et al., 2013, p. 24). Esta dimensión social está relacionada con el carácter de las instituciones y los pueblos, como señala Adela Cortina (2013).

La empresa se define como “una organización de personas y recursos que

buscan la consecución de un beneficio económico con el desarrollo de una actividad en particular” (Sánchez y López, 2020). Las empresas constituyen instituciones insertas en la sociedad que tienen una gran importancia debido a que en torno a ellas se tejen densas redes de relaciones que contemplan aspectos técnicos, comerciales, financieros y culturales lo que hace que los actos que genera la empresa producen una multitud de efectos en la sociedad y, por lo tanto, esas decisiones deben ser guiadas por motivaciones éticas que vayan más allá del beneficio lucrativo particular y den el paso al beneficio social o bien común (Gasda, 2016, p. 39). Por otro lado, según “La vocación del líder empresarial” del Pontificio Consejo “Justicia y Paz” (2014), “la empresa está intrínsecamente centrada en el otro: una empresa agrupa dones, talentos, energías y habilidades de las personas para atender las necesidades de los demás; y a cambio, apoya el desarrollo de las personas que trabajan” (PCJP, 2014, n. 41). Es decir, la empresa debe aportar al bien común, promoviendo, además, la dignidad humana.

En consecuencia, la empresa es una institución que no se encuentra aislada de la sociedad y por lo tanto está inserta en un conjunto de relaciones con otros actores y con distintos “grupos de interés” como pueden ser empleados, clientes, proveedores, accionistas, entidades gubernamentales, comunidad, etcétera. Estos grupos tienen un “interés” o demanda relacionada a algún aspecto de la empresa y pueden influir en ella de tal manera que pueden cambiar

sus prácticas (Ferrell et al., 2017, p. 30).

Debido a que la empresa no se encuentra aislada, “los grupos de interés definen los temas éticos en los negocios” (Ferrell et al., 2017, p. 30) y por lo tanto la ética empresarial o de los negocios “comprende los principios y valores que cumplen las expectativas de los grupos de interés” (Ferrell et al., 2017, p. 37). Sin embargo, ¿cuáles grupos de interés hay que tener en cuenta en el ámbito empresarial? Los que tradicionalmente se han considerado son empleados, clientes, accionistas, proveedores, agencias gubernamentales, entre otros. Es decir, aquellos que tienen que ver *directamente* con el negocio empresarial desde su aspecto lucrativo. Sin embargo, no se puede dejar de lado las comunidades que se encuentran en el rango de acción de la empresa ni los aspectos relacionados con las actividades empresariales que generan un impacto ambiental. Así, es necesario tener una visión más amplia de los grupos de interés porque la empresa ejerce un impacto en la comunidad y el medioambiente; impacto que no se queda en el presente, en el “ahora”, sino que puede tener su influencia en el “futuro” del planeta y sus habitantes y por lo tanto en las futuras generaciones (Zsolnai, 2006). De hecho, las concepciones más recientes de lo que se entiende por *stakeholders* (grupos de interés) ya contemplan a las futuras generaciones (Friedman y Miles, 2006, p. 14).

La “comunidad” como grupo de interés requiere algunas precisiones. ¿A qué tipo de comunidad nos referimos? Por ejemplo, una empresa que se dedica a la plantación de banano decide hacer

una donación voluntaria de sillas de ruedas a una comunidad. ¿Con esta acción ya se está cumpliendo con la responsabilidad empresarial? Depende. Las acciones enfocadas hacia una comunidad pueden realizarse desde la filantropía o desde el ámbito de la responsabilidad que tiene la empresa. Según Solarte (2016), “la filantropía estratégica en América Latina es desarrollada por las organizaciones con el fin de mejorar su imagen en la sociedad” (p. 394). Es decir, su objetivo principal no es responsabilizarse por las acciones o efectos que causa su actividad empresarial, sino más bien generar una buena imagen. La filantropía enfatiza las donaciones y prácticas voluntarias que realizan las organizaciones, actividades que no necesariamente están relacionadas con su ámbito de actuación.

Como hemos señalado, las empresas no están aisladas del contexto social en el que se desenvuelven, por lo que los asuntos sociales y ambientales son pertinentes a las mismas. En ese sentido, las acciones enfocadas hacia la comunidad deben ser consecuentes con la responsabilidad social, en donde “la palabra ‘responsabilidad’ indica la acción de responder por los resultados de las propias decisiones y acciones; la palabra “social” recuerda que esas decisiones y acciones afectan a otros” (Solarte, 2016, p. 400). Así, la responsabilidad social tiene una dimensión ética y comprende “las nociones de los fines mismos de las instituciones sociales, que las orientan hacia mejorar la calidad de vida de la sociedad” (Solarte, 2016, p. 400). Este

mejoramiento de la calidad de vida va más allá de lo meramente material, tiene que ver con el bien común y sus implicaciones económicas, políticas, sociales, o culturales, entre otras.

En vista de que los grupos de interés son variados y no siempre se los considera en su totalidad bajo la etiqueta de considerarlos “secundarios” es necesario tener criterios orientadores claros, para lo cual la categoría de “responsabilidad social”, según la norma ISO 26000, resulta iluminadora. La ISO 26000 se fundamenta en criterios de ética empresarial y define la responsabilidad social como la “responsabilidad de una organización ante los impactos que sus decisiones y actividades ocasionan en la sociedad y el medioambiente” (ISO, 2010). Es decir, la responsabilidad de una empresa se relaciona con su “esfera de influencia” que implica tener en cuenta el “ámbito/alcance de una relación política, contractual, económica o de otra índole, a través de la cual una organización tiene la capacidad de afectar las decisiones o actividades de individuos u organizaciones” (ISO, 2010). Es decir, el impacto de las decisiones empresariales no se limita al ámbito estrecho contractual entre empresa (empleados, clientes, proveedores) sino que va más allá al tener una esfera de influencia en el medioambiente y la sociedad. Si vamos de vuelta a nuestro ejemplo sobre una empresa bananera que hace una donación de sillas de ruedas a una comunidad, cabe preguntarse si dicha comunidad recibe un impacto por las decisiones propias de la actividad empresarial. Si la donación no está relacionada directamente con

la actividad empresarial, entonces se trata de un acto filantrópico, pero no es un acto de responsabilidad social. En el caso de que las acciones e influencia de la empresa sí afecten a la comunidad (porque la empresa está establecida en territorio de la comunidad, porque brinda empleo o porque se emplea recursos naturales de la zona, etc.), cabe preguntarse si el tipo de donación está acorde a su ámbito de influencia para que se cumpla con la responsabilidad empresarial. En este sentido, es necesario examinar aspectos relevantes en los que la empresa tiene influencia; por ejemplo: condiciones laborales dignas para sus empleados, prevención del trabajo infantil, fomento de la participación de la comunidad, tratamiento adecuado de las aguas residuales, etc. Estos aspectos los veremos a continuación en el marco de los temas fundamentales de la ISO 26000.

La ISO 26000 comprende siete temas o “materias fundamentales” que se relacionan con la responsabilidad social que debe tener una empresa: 1) Gobernanza de la organización; 2) Derechos humanos; 3) Prácticas laborales; 4) Prácticas de operación justas; 5) Cuestiones de consumidores; 6) Participación y desarrollo de la comunidad; 7) Medioambiente. De estos temas descritos, resultan de especial interés, por su relación con *Laudato Si'* y *Laudate Deum*, los asuntos relacionados con el desarrollo de la comunidad y el medioambiente.

El tema de la participación y desarrollo de la comunidad se desglosa en los siguientes asuntos: educación y cultura, salud, inversión social, acceso a la tecnología, inversión social, creación de empleo y desarrollo de capacidades, creación de riqueza e ingresos. El tema del medioambiente comprende los siguientes asuntos: prevención de la contaminación, uso sostenible de recursos, mitigación y adaptación al cambio climático, protección del medioambiente, la biodiversidad y restauración de hábitats naturales. Se puede afirmar que estos dos grandes temas aportan al “bien común”, algo que insiste *Laudato Si'*, *Laudate Deum* y la Doctrina Social de la Iglesia en su conjunto.

Como se puede observar, desde la ISO 26000 se toma en cuenta los aspectos relacionados con la influencia de la empresa en la comunidad como en el medioambiente. Se trata de un gran avance normativo inspirado en una ética empresarial, desde el lenguaje de la responsabilidad social, que a su vez no se contradice con *Laudato Si'* ni con *Laudate Deum*.

La pertinencia de *Laudato Si'* y *Laudate Deum* para el ámbito empresarial¹

La carta encíclica *Laudato Si'* del papa Francisco sobre “el cuidado de la casa común” salió a luz el 24 de mayo de 2015. Si bien es un documento eclesial, no se dirige únicamente a la comunidad católica, sino a toda la humanidad por

¹ En las referencias a la encíclica se emplea las iniciales de *Laudato Si'* (LS) seguido del párrafo correspondiente. En las referencias a la exhortación apostólica *Laudate Deum* se empleará las iniciales (LD).

lo cual hace “una invitación urgente a un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta” (LS, n. 14). Esta invitación también está dirigida al ámbito empresarial. Por otro lado, la exhortación apostólica *Laudate Deum* se publicó ocho años después de la encíclica, el 4 de octubre de 2023. La exhortación retoma con renovada urgencia temáticas de *Laudato Si'* y presenta un llamado para atender la crisis climática.

Si bien los documentos eclesiales no tienen un apartado explícito sobre la ética empresarial, podemos rastrear distintos elementos de su pertinencia. *Laudato Si'* presenta una crítica al antropocentrismo, paradigma tecnocrático y principio de maximización de la ganancia, aspectos que directamente afectan al medioambiente al promover prácticas y hábitos que “cosifican” a la naturaleza. Por otro lado, es una crítica propositiva en la que se plantea una ecología integral.

El antropocentrismo es una forma de concebir la realidad en donde el ser humano se considera el centro del universo y, por lo tanto, se atribuye el “derecho” de usufructuar sin límite de todos los recursos naturales del planeta. Se puede afirmar que el antropocentrismo como forma de pensamiento surgió en el siglo XVI; sin embargo, sus efectos prácticos sobre la naturaleza se hicieron más evidentes a partir de la revolución industrial (s. XVIII). Se concibió una noción de progreso indefinido en el cual la naturaleza debe ser dominada y por lo tanto el ser humano debe emplear su conocimiento para ir perfeccionando esa dominación.

El antropocentrismo desemboca en el “paradigma tecnocrático” que concibe la realidad únicamente a partir de los lentes tecnológico-científicos. De esta manera, se percibe a la naturaleza y al mismo ser humano como instrumentos que pueden ser manipulados sin límites. Según *Laudato Si'*, “los efectos de la aplicación de este molde a toda la realidad, humana y social, se constatan en la degradación del ambiente, pero este es solamente un signo del reduccionismo que afecta a la vida humana y a la sociedad en todas sus dimensiones” (LS, n. 107).

Las acciones guiadas por el paradigma tecnocrático se presentan a sí mismas con una supuesta “neutralidad”, como si en la producción tecnológica no hubiese intereses valorativos al aproximarse al objeto de estudio. Nada más lejos de la verdad, ya que los productos derivados de la tecnociencia

crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder. Ciertas elecciones, que parecen puramente instrumentales, en realidad son elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar. (LS, n. 107)

No se trata de considerar a la tecnología y la ciencia como algo negativo. Es más, la Iglesia católica considera la ciencia como valiosa y por eso el Vaticano cuenta con una “Pontificia Academia de las Ciencias”. A lo largo de la historia hay numerosos ejemplos de científicos católicos que han aportado a descubrimientos en áreas de la astronomía, matemáticas, biología,

ciencias de la computación y muchas más. Es decir, la actividad científica es valiosa y pertinente. La distorsión se presenta cuando la ciencia se atomiza en el paradigma tecnocrático con su pretensión totalizante y reductora de la realidad. Por otro lado, según *Laudate Deum*, el paradigma tecnocrático avanza retroalimentándose, últimamente con el impulso de la inteligencia artificial en donde se parte de “la idea de un ser humano sin límite alguno, cuyas capacidades y posibilidades podrían ser ampliadas hasta el infinito gracias a la tecnología” (LD, n. 21). Este paradigma conlleva a la obsesión de “acrecentar el poder humano más allá de lo imaginable, frente al cual la realidad no humana es un mero recurso a su servicio” (LD, n. 22). En este sentido, entra en cuestión el tema del poder que se acrecienta gracias a la tecnociencia, un poder que está en pocas manos, por lo que si no se lo regula o se lo limita, se estaría poniendo en riesgo el mismo planeta. Como afirma *Laudate Deum*: “Hemos hecho impresionantes y asombrosos progresos tecnológicos, y no advertimos que al mismo tiempo nos convertimos en seres altamente peligrosos, capaces de poner en riesgo la vida de muchos seres y nuestra propia supervivencia” (LD, n. 28).

Desde el paradigma tecnocrático se tiene la percepción ilusoria de que se puede promover un *crecimiento económico infinito*, como si infinitos fueran los recursos del planeta, asumiendo que “existe una cantidad ilimitada de energía y de recursos utilizables, que su regeneración inmediata es posible y que los efectos negativos de las manipulaciones de la naturaleza pueden

ser fácilmente absorbidos” (LS, n. 106). En definitiva, se quiere un crecimiento económico infinito sin tomar en cuenta los límites de los recursos del planeta con el agravante de que se pretende “avaluar desde posiciones oficiales el crecimiento económico y el libre comercio como solución a los problemas ambientales” (Gómez-Baggethun, 2012, p. 57); con este tipo de posturas, no es de extrañar que las distintas conferencias convocadas por la ONU para tratar la cuestión climática presenten pocos avances en el cuidado del planeta, como lo señala *Laudate Deum* (LD, n. 44-52).

El hecho de promover una extracción infinita de recursos naturales (basada en la idea de crecimiento económico infinito) se retroalimenta con el “principio de maximización de la ganancia” que, desde el paradigma tecnocrático, se muestra como si fuera un dogma indiscutible:

El principio de maximización de la ganancia [...] es una distorsión conceptual de la economía: si aumenta la producción, interesa poco que se produzca a costa de los recursos futuros o de la salud del ambiente; si la tala de un bosque aumenta la producción, nadie mide en ese cálculo la pérdida que implica desertificar un territorio, dañar la biodiversidad o aumentar la contaminación. Es decir, las empresas obtienen ganancias calculando y pagando una parte ínfima de los costos. Solo podría considerarse ético un comportamiento en el cual «los costes económicos y sociales que se derivan del uso de los recursos ambientales comunes se reconozcan de manera transparente y sean sufragados totalmente por aquellos que se benefician, y no por otros o por las futuras generaciones. (LS, n. 195)

El maximizar la ganancia sin tomar en cuenta las pérdidas o efectos causados a la naturaleza implica una percepción ilusoria de la realidad y, por lo tanto, el ser humano, en su propia ceguera, cava su propia tumba en aras de un “bienestar” inmediato, sin preocuparse por las futuras generaciones. Según *Laudate Deum*, esta lógica de la maximización de la ganancia se encuentra “disfrazada de racionalidad, de progreso y de promesas ilusorias, vuelve imposible cualquier sincera preocupación por la casa común y cualquier inquietud por promover a los descartados de la sociedad” (LD, n. 31). Por otro lado, este “bienestar” también es ilusorio ya que un negocio cuya materia prima son los recursos naturales puede demostrar ganancias, pero a mediano o largo plazo la destrucción ambiental le pasará factura. Un ejemplo claro de ello son las grandes represas hidroeléctricas que se construyen en Latinoamérica, una región con abundantes recursos hídricos. Se suelen construir grandes hidroeléctricas para maximizar la producción de energía, para lo cual se alteran los cauces naturales de los ríos con la consecuente afectación para los peces y otras especies acuáticas. También se afectan inmensas extensiones de terreno que antes eran habitadas por seres humanos y especies animales y vegetales. Al alterar las condiciones de los ríos y quedar bajo agua inmensas

extensiones de tierra, se modifican las condiciones bioclimáticas de tal manera que la abundante agua que en un inicio alimentaba a la represa para producir energía, va reduciéndose. Por pretender aprovechar al límite un recurso como el agua para generación eléctrica, se alteran las condiciones originales que posibilitaban tener abundante agua, de tal manera que, como resultado, no se logrará el objetivo deseado de crecimiento económico debido a los altos costos y pérdidas por impacto ambiental.²

En definitiva, desde el paradigma tecnocrático se promueve una economía que privilegia los avances tecnológicos que brinden rédito inmediato sin medir las consecuencias para el ser humano y la naturaleza en su conjunto. Por otra parte, “el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social” (LS, n. 109), lo que implica necesariamente abandonar la mirada simple de la creencia en el crecimiento infinito a pasar a una mirada compleja que tome en cuenta todas las variables.

Las críticas al antropocentrismo y al paradigma tecnocrático nos muestran que lo social y lo ambiental no pueden estar separados. El explotar al planeta como si los recursos fueran infinitos y el buscar a toda costa una maximización de la ganancia tiene repercusión directa en lo ambiental. En este sentido, “no hay dos crisis separadas, una ambiental

² “Al sector de la construcción lo que le interesa es, precisamente, construir. Quien quiere hacer el proyecto le conviene minimizar los costos y maximizar los beneficios, pero ese escenario no necesariamente coincide con la realidad. Hay estudios que indican que los costos finales de una gran hidroeléctrica terminan siendo aproximadamente un 96 % más altos de lo presupuestado. El costo de las compensaciones ambientales nunca está incluido o, si está incluido, está subestimado. [...] Esos costos adicionales los asume la población y el medio ambiente. [...] Para ser justo, en el cálculo del costo de kilovatio/hora (kv/h) se debería incluir desde el principio cuál va a ser el costo de dismantelar esa hidroeléctrica”. Centro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible para América Latina y el Caribe (2019-04-05).

y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental” (LS, n. 139). Los problemas ambientales no pueden desligarse de los aspectos ético-sociales y por eso, una solución debe tomar en cuenta aspectos como la pobreza y exclusión. Así, en la encíclica se constata que los pobres son los que soportan las mayores cargas de la degradación ambiental (LS, nn. 36, 43). Como afirma *Laudate Deum*, “un bajo porcentaje más rico del planeta contamina más que el 50 % más pobre de toda la población mundial, y la emisión per cápita de los países más ricos es muchas veces mayor que la de los más pobres” (LD, n. 9).

La ecología integral y su relación con el ámbito empresarial

La complejidad ambiental nos exige tener en cuenta un abordaje integral que tome en cuenta distintas dimensiones. *Laudato Si'* propone cinco dimensiones que se encuentran interrelacionadas y que, además, pueden aplicarse al ámbito empresarial:

1. Ecología ambiental, económica y social. Se hace necesaria una “ecología económica” que mire dicha realidad desde una perspectiva amplia. En su origen etimológico, la palabra “economía” viene del griego οἰκονομία [oikonomía], que significa “administración de la casa” y que no se reduce a la administración del dinero en función de su crecimiento. La administración de la “casa común” (el planeta en el que habitamos) implica considerarlo desde su integralidad lo que comprende sistemas naturales y sociales interconectados (LS, n. 139). Se hace necesario considerar una “ecología

económica” que vaya más allá de un reduccionismo que nada más busca un crecimiento monetario, sino más bien tomar en cuenta la realidad en su complejidad y con sus interrelaciones, en donde también tenga cabida un humanismo desde el cual se consideren los distintos saberes y modos de relacionarse con el medioambiente (LS, n. 141). Lo anterior nos lleva a una “ecología social” que toma en cuenta desde la familia hasta las instituciones locales, nacionales e internacionales que deben contribuir al cuidado de la humanidad y la naturaleza.

2. Ecología cultural. El cuidado ecológico supone no solo el cuidado de la naturaleza, sino también “el cuidado de las riquezas culturales de la humanidad en su sentido más amplio” (LS, n. 143). Implica valorar las culturas locales y tomarlas en cuenta a la hora de tomar decisiones, “poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular” (LS, n. 143). Por otro lado, según *Laudate Deum*, “la cultura posmoderna generó una nueva sensibilidad hacia los que son más débiles y menos dotados de poder” (LD, n. 39) lo cual muestra la relevancia de la dignidad humana más allá de cualquier condición social, económica y cultural. Con este panorama, resultan de vital importancia las iniciativas empresariales que buscan establecer puentes con otros saberes, sensibilidades, culturas locales, y no simplemente dejarse llevar por una homogeneización impuesta por una globalización de perspectiva neoliberal. Como afirma la encíclica, “ni siquiera la noción de calidad de vida puede

imponerse, sino que debe entenderse dentro del mundo de símbolos y hábitos propios de cada grupo humano” (LS, n. 144). Por otro lado, el hecho de que desaparezca una cultura o un grupo étnico es algo que no afecta solamente al grupo en cuestión, sino también que impacta el entorno medioambiental. Al respecto, en la actualidad diversas comunidades indígenas “son objeto de presiones para que abandonen sus tierras a fin de dejarlas libres para proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y de la cultura” (LS, n. 146).

3. Ecología de la vida cotidiana. El desarrollo no puede desligarse de la calidad de vida desde sus distintos escenarios cotidianos: vivienda, barrio, ciudad, lugar de trabajo, entre otros. La calidad de vida también tiene que ver con la ayuda mutua y el encuentro (LS, n. 150) en donde es necesario cuidar los lugares comunes que posibilitan una sensación de arraigo y sentido de pertenencia (LS, n. 151). Por otro lado, el acceso a la vivienda tiene relación “con la dignidad de las personas y con el desarrollo de las familias” (LS, n. 152), pero usualmente nos encontramos con ciudades hacinadas y con zonas rurales a las que “no llegan los servicios esenciales, y hay trabajadores reducidos a situaciones de esclavitud, sin derechos ni expectativas de una vida más digna” (LS, n. 154). El ámbito empresarial juega un rol muy importante a la hora de generar ciudades donde se posibilite condiciones de vida digna a través de la reducción de desechos, empleo de energías renovables, fomento de transporte eficiente, vivienda accesible y trabajo digno.

4. El principio del bien común. El concepto de “bien común” tiene relación con la dignidad humana y es un principio fundamental en la doctrina social de la Iglesia. Según Laudato Si’, “la ecología integral es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social” (LS, n. 159). Además, tomar en cuenta el bien común en el ámbito empresarial permite “alcanzar el desarrollo de cada ser humano y de todos los seres humanos, de forma individual y en comunidad” (PCJP, 2014, n. 34).

En el mundo actual, en donde las inequidades imperan y las personas son descartadas, sin acceso a derechos, “el principio del bien común se convierte [...] en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres” (LS, n. 158). Es una “exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común” (LS, n. 158). El ámbito empresarial por su propia vocación está llamado a que todas sus acciones tengan relación con el bien común.

La importancia de la relación entre el bien común y la empresa es fundamental, por ello, “el concepto del bien común debería ser incorporado por todos los responsables de la empresa” (Gasda, 2016, p. 189) y como tal, ser la base sobre la que se planifica y ejecuta toda decisión-acción empresarial. Esto se evidencia claramente en la Responsabilidad Social según la ISO 26000, en donde sus siete materias o temáticas fundamentales tienen relación con el bien común.

5. Justicia entre las generaciones. La ecología integral quedaría incompleta si solo se toma en cuenta el presente,

olvidando lo que se deja para el futuro. En ese sentido, “no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional”; y, por otro lado, “la noción de bien común incorpora también a las generaciones futuras” (LS, n. 159). Esto implica alejarse de la noción de productividad utilitarista que considera únicamente la ganancia en el momento presente, sin contemplar las consecuencias futuras. *Laudato Si'* insiste en que “la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán” (LS, n. 159), por lo que surge la pregunta: ¿qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo? (LS, n. 160). Una pregunta que es necesaria responder a nivel personal (prácticas individuales), pero también a nivel institucional. Desde una ética empresarial podemos preguntarnos, ¿qué tipo de mundo están dejando las empresas? Si desde la empresa se promueve el consumo de productos descartables, con obsolescencia programada, es fácil concluir que no se promueve el bien común sino los intereses particulares y dejaremos a las generaciones futuras un planeta que se parecerá a un gran basurero.

Las cinco dimensiones expuestas de la ecología integral tienen una relación con el ámbito empresarial. La actividad empresarial es valorada positivamente desde *Laudato Si'*, ya que es “una noble vocación orientada a producir riqueza y a mejorar el mundo para todos” (LS, n. 129). Es más, la Iglesia católica tiene un largo recorrido de fomento de líderes empresariales comprometidos con el bien común desde los principios de la doctrina

social de la iglesia (PCJP, 2014).

La práctica de la ecología integral también se la puede relacionar con el fomento de la calidad de vida desde una mirada integral, que tome en cuenta el bien común desde los aspectos económicos, políticos, sociales, ambientales, culturales, de la vida cotidiana e intergeneracionales. Estos aspectos de la ecología integral se encuentran interrelacionados entre sí y en ellos interactúan personas a nivel individual, grupos sociales, grupos étnicos, instituciones públicas, privadas, entre otros. En este sentido, es imprescindible fomentar la confianza entre los distintos actores para, de esta manera, incrementar su “capital social”, que no se refiere a un valor monetario, sino al valor de la confianza y colaboración mutuas más allá de las diferencias étnicas, sociales, políticas, religiosas, etcétera; lo que a su vez redundará en una mejor calidad de vida al fomentar la solidaridad y la paz (Burbano, 2017).

El ámbito de la empresa (sea pública o privada) tiene una relevancia muy importante en el fomento del **trabajo**. El trabajo, de manera general, comprende cualquier forma de intervención humana que transforma lo existente (LS, n. 124-125). Esta transformación se puede entender como el modificar elementos materiales (como puede ser intervenir y transformar recursos naturales) como elementos inmateriales (como la creación artística) e incluso los elementos virtuales (como los producidos por la tecnología digital).

El trabajo es un valor que frecuentemente se lo reduce a su valor retributivo económico asociado al

bienestar material. El trabajo tiene un valor más profundo que tiene que ver con el desarrollo de la persona humana desde sus múltiples dimensiones y posibilidades como la creatividad, colaboración junto a otros, desarrollo de capacidades, además de abrirnos a una actitud trascendente de gratitud hacia la vida (LS, n. 127). Todas estas posibilidades que nos provee el trabajo se relacionan con una vida digna, que va más allá del rédito económico. Por otro lado, según *Laudate Deum*, el desarrollo de las propias capacidades, el valor del esfuerzo y la iniciativa deben ir de la mano de la generación de “igualdad de oportunidades” (LD, n. 32), algo que solo es posible si las empresas se comprometen con el fomento de la diversidad e inclusión en el ámbito del trabajo.

El trabajo también tiene una contraparte complementaria: el descanso. El texto bíblico del Génesis (2, 2-3) relata que luego de que Dios trabajó en la obra de la creación, descansó en el séptimo día. El valor del trabajo se complementa con el valor del descanso. Ambos aspectos se retroalimentan y forman parte de la calidad de vida, posibilitando una *vida digna*. Lastimosamente desde una visión productivista hay empresas que enfatizan el trabajo en detrimento del descanso, afectando la calidad de vida al tener menos tiempo para la familia y otras actividades de desarrollo personal.

El descanso no significa necesariamente un “no hacer”. Según *Laudato Si'*, es posible un *descanso con sentido* que implica una parada en el camino en la que podamos tener una mirada gratuita, receptiva y festiva desde

el agradecimiento humano y también trascendente que, en la espiritualidad cristiana, se lo realiza a través de la celebración eucarística (LS, n. 237).

La necesaria “conversión ecológica” del ámbito empresarial

Si toda actividad humana individual tiene un impacto en la naturaleza (positivo o negativo), con más razón las empresas desde sus distintas actividades producen un impacto y por lo tanto no pueden ser ajenas a los desafíos ecológicos. Estos desafíos no se pueden abordar con una lógica económica basada en el crecimiento infinito. En este sentido, el papa Francisco aboga por una economía en la que se posibilite una “creatividad empresarial” (LS, n. 129) que vaya más allá de lo establecido por la globalización de enfoque neoliberal. Por ejemplo, el fomentar una economía de escala que impulse a los pequeños productores y promueva una variedad productiva en la que, a su vez, se produzca menos residuos y menos contaminación debido a que los productos no requieren distancias enormes de transporte. Esto implica cambios profundos que a la vez requieren cambios en nuestra manera de pensar y obrar tanto a nivel personal como institucional. En definitiva, los cambios necesarios para tener prácticas de cuidado de la casa común solo serán posibles si se da un “giro” en nuestra forma de pensar y obrar, es decir, solo si se posibilita una “conversión” ecológica.

Vivimos en un mundo en el que hay muchas prácticas personales e

institucionales que no toman en cuenta el cuidado del planeta, ¿cómo hacer posible un cambio?, ¿cómo hacer que la creatividad empresarial esté al servicio del bien común? Laudato Si' nos invita a promover procesos educativos que transformen nuestro modo de pensar y obrar, es decir, que generen una “conversión ecológica”. Se trata de ir más allá de una educación bancaria meramente informativa y generar una educación que conlleve una praxis virtuosa del cuidado de la casa común:

Solo a partir del cultivo de sólidas virtudes es posible la donación de sí en un compromiso ecológico. Si una persona, aunque la propia economía le permita consumir y gastar más, habitualmente se abriga un poco en lugar de encender la calefacción, se supone que ha incorporado convicciones y sentimientos favorables al cuidado del ambiente (LS, n. 211).

En el ámbito empresarial, el cultivo de las virtudes forma parte de la vocación del líder empresarial, en donde es necesario actuar con una *sabiduría práctica* “al institucionalizar prácticas justas y efectivas que fomentan relaciones correctas con los grupos implicados” (PCJP, 2014, n. 75). Entre los grupos contemplados, debería estar el medioambiente. Además, es importante la “prudencia” que “guía la mente de los líderes empresariales, plantea las preguntas correctas y delibera acerca de las mejores alternativas para construir empresas buenas y justas que contribuyan al bien común”. (PCJP, 2014, n. 76)

El cuidado de la casa común solo es posible si hay una voluntad explícita de cambio, por lo cual, *Laudato Si'* nos invita

a “una generosa y digna creatividad” demostrada con acciones concretas: “El hecho de reutilizar algo en lugar de desecharlo rápidamente, a partir de profundas motivaciones, puede ser un acto de amor que exprese nuestra propia dignidad” (LS, n. 211).

Las acciones personales hacia el otro tienen una dimensión pública y por eso se puede afirmar que se enmarcan en el contexto de la “ciudadanía” que implica no solamente demandar derechos, sino cumplir deberes. Estos deberes tienen relación con una “ética de la sociedad civil” (Cortina, 1994) que implica cumplir con unos mínimos éticos que se relacionen con la justicia hacia el otro ser humano y la naturaleza. Es decir, nuestras prácticas individuales relacionadas con el cuidado del planeta se deben enmarcar en una práctica ciudadana de convivencia armónica y respeto a los otros seres humanos y la naturaleza en general. Por otro lado, el mundo empresarial también se relaciona con el ámbito ciudadano (que implica deberes y derechos). Es más, una ética empresarial no puede desligarse de una “ética cívica” (Cortina, 1994) en la que se tome en cuenta unos mínimos éticos relacionados con los deberes que tienen que cumplir cualquier empresa en función de aportar al bien común de toda la sociedad.

La encíclica *Laudato Si'* nos invita a un cambio en el estilo de vida (conversión ecológica) acorde con una ciudadanía responsable tanto a nivel personal como institucional, por lo cual nos habla de una necesaria “responsabilidad social de los consumidores” (LS, n. 206) que se complementa con la responsabilidad social que tienen las empresas. En

definitiva, el comprar y el producir son actos éticos. Por otro lado, *Laudate Deum* nos advierte de las consecuencias de no asumir esa responsabilidad con el cuidado de la casa común, lo cual derivaría en la profundización de la crisis climática.

Conclusiones

La encíclica *Laudato Si'* considera que la actividad empresarial constituye una “noble vocación orientada a producir riqueza y a mejorar el mundo para todos” (LS, n. 129). En ese sentido, el tema del “cuidado de la casa común” no es ajeno al ámbito económico en general y empresarial en particular. Así, se pueden considerar dos aspectos que tienen implicaciones éticas para el ámbito empresarial. En primer lugar, *Laudato Si'* y *Laudate Deum* nos invitan a considerar el medioambiente y la ecología desde una mirada integral (ecología integral); en segundo lugar, se muestra la necesidad y urgencia de una praxis de cuidado de la casa común, para lo cual se requiere una “conversión ecológica”.

La ecología integral nos presenta el desafío de dejar las miradas fragmentadas, parcializadas y simples, para pasar a una mirada compleja de la realidad, lo que implica tener en cuenta dimensiones como la ecología ambiental, económica, social, ecología cultural, ecología de la vida cotidiana, justicia entre las generaciones y principio del bien común. Estas dimensiones están interrelacionadas y son pertinentes al ámbito empresarial. Por otro lado, la noción de ecología integral rompe con el modelo del paradigma

tecnocrático que solo mira una fracción de la realidad. Este modelo se basa en una lógica instrumental y utilitaria centrada en el rédito económico inmediato sin considerar las pérdidas, costos e impactos a mediano y largo plazo que implica el pretender un crecimiento económico infinito en un planeta con recursos finitos.

Estos impactos afectan directamente a la naturaleza y también a distintos aspectos sociales, culturales y políticos al romperse la convivencia armónica con el entorno natural. En ese sentido, desde una ecología integral no se puede ver la crisis ambiental y social como cosas separadas (LS, n. 139), ni tampoco se puede dejar de lado a las futuras generaciones por lo que queda resonando la pregunta: “¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?” (LS, n. 160). Pregunta que, a la vez, nos trae otros cuestionamientos sobre el sentido de la vida: “¿Para qué pasamos por este mundo?, ¿para qué vinimos a esta vida?, ¿para qué trabajamos y luchamos?, ¿para qué nos necesita esta tierra?” (LS, n. 160). En el fondo, es una apelación para considerar una *ética del cuidado* que, además, se puede relacionar con la “sabiduría práctica” que debe demostrar el líder empresarial (PCJP, 2014) para abordar los desafíos presentes y sus implicaciones futuras para el planeta. Una ética del cuidado que se hace más urgente con la apelación de *Laudate Deum* a tomar medidas efectivas para atender la crisis climática.³

³ *Laudate Deum* también nos presenta interrogantes urgentes sobre el sentido: “En la propia conciencia, y ante el rostro de los hijos que pagarán el daño de sus acciones, aparece la pregunta por el sentido: ¿qué sentido tiene mi vida, qué sentido tiene mi paso por esta tierra, qué sentido tienen, en definitiva, mi trabajo y mi esfuerzo?” (LD, n. 33).

El ámbito de la empresa no puede desligarse del cuidado de la vida, de una *ética del cuidado* que tome en cuenta al trabajador. Las empresas tienen la gran responsabilidad del cuidado de las personas a partir del fomento del trabajo digno como fuente de desarrollo personal, en donde también se tome en consideración los ritmos vitales de descanso que son espacios para la gratitud. Además de los trabajadores, el cuidado debe posibilitarse en todos los ámbitos en los que la empresa ejerce impacto debido a sus propias actividades. Es decir, en todos los actos que la empresa ejecuta con sus distintos grupos de interés, entre los que están las comunidades y el medioambiente.

Laudato Si' y *Laudate Deum* nos presentan un llamado urgente hacia una praxis o acciones concretas relacionadas con el cuidado de la casa común. Pasar de la teoría a la praxis requiere una *conversión ecológica* que implica cambiar nuestra manera de pensar para adquirir nuevos hábitos en la forma de consumir, relacionarnos con la naturaleza, con las otras personas. Ello también implica cambiar los modos de concebir el ámbito empresarial. Dejar de ser empresas “extractivas” a ser empresas con “sentido” o “propósito” (Sánchez, 2018), y aportar significativamente tanto para la realización personal de quien ejerce la actividad empresarial, como en el fomento del bien común al tomar en cuenta el futuro del planeta y de quienes habitamos el mismo.

En definitiva, se puede afirmar que *Laudato Si'* y *Laudate Deum* nos invitan a mirar la crisis socioambiental desde

su propia complejidad con sus distintas aristas: éticas, económicas, sociales, políticas, jurídicas, etcétera. En una aproximación a esta realidad compleja, es necesario que diversos actores se comprometan con el cuidado de la casa común: personas particulares, empresas, organizaciones no gubernamentales, centros educativos, instituciones públicas y privadas, entre muchos otros. Desde el ámbito universitario se puede aportar con la reflexión-acción desde enfoques interdisciplinarios, desde sus propias funciones sustantivas de docencia, investigación y vinculación con la sociedad (Burbano, 2021). En consecuencia, todos estamos llamados a la tarea del cuidado de la casa común, una tarea que se vuelve cada vez más urgente y necesaria.

Referencias

- Burbano, M. (2023). “La ética empresarial a la luz de la encíclica *Laudato Si'*”. Ponencia presentada en Congreso de Filosofía - Pontificia Universidad Católica del Ecuador. 20 al 24 de noviembre de 2023.
- Burbano, M. (2021). “Las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti*. Retos para el ámbito universitario”. *Revista PUCE*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. (113), 63-77. <http://www.revistapuce.edu.ec/index.php/revpuce/article/view/402>
- Burbano, M. (2017). “El capital social desde una aproximación ética”. *Revista PUCE*. (104), 565-584. <http://www.revistapuce.edu.ec/index.php/revpuce/article/view/82>

- Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta de cordura en tiempos de pandemia*. Paidós.
- (2013). *¿Para qué sirve realmente la Ética?* Paidós.
- (1994). *La ética de la sociedad civil*. Anaya
- (1998). *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Editorial Trotta.
- Cortina, A. y Martínez, E. (2008). *Ética*. Akal.
- Camacho, I.; Fernández, J. L.; González, R., y Miralles, J. (2013). *Ética y responsabilidad empresarial*. Desclée De Brouwer.
- Centro de los Objetivos de Desarrollo Sostenible para América Latina y el Caribe - CODS. (2019-04-05). “El costo ambiental de las hidroeléctricas está subestimado”. Entrevista a Emilio Moran y María Claudia López (Investigadores - Universidad de Michigan). CODS. <https://cods.uniandes.edu.co/el-costo-ambiental-de-las-hidroelectricas-esta-subestimado-investigadores-de-la-u-michigan/>
- Etxeberria, X. (2002). *Temas básicos de ética*. Desclée de Brouwer.
- Ferrell, O., Ferrell, L. y Fraedrich J. (2017). *Ética en los negocios: casos y toma de decisiones*. 11ª ed., Cengage Learning Editores.
- Francisco. (4 de octubre de 2023). *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations.index.html
- (24 de mayo de 2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encicla-laudato-si.html
- Friedman, A. L. y Samantha M. (2006). *Stakeholders: Theory and Practice*. Oxford University Press.
- Gasda, E. (2016). *Economia e bem comum. O cristianismo e uma ética da empresa no capitalismo*. Paulus – Coleção Ethos.
- Gómez-Baggethun, Erik (2012). “Economía verde o la mistificación del conflicto entre crecimiento y límites ecológicos”. *Ecología política*, (44), 51-60. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4411816>
- ISO - International Organization for Standardization (2010). “ISO 26000:2010. Guía de responsabilidad social”. <https://www.iso.org/obp/ui/es/#iso:std:iso:26000:ed-1:v1:es:sec:6>
- PCJP - Pontificio Consejo Justicia y Paz (2014). *La vocación del líder empresarial: una reflexión*. Pontificio Consejo Justicia y Paz. <https://www.humandevlopment.va/es/risorse/archivio/economia-e-finanzia/la-vocazione-del-leader-d-impresa-una-riflessione.html>
- Sánchez, J. y López, J. F. (2020). “Empresa”. En: Economipedia – definiciones [Página web]. <https://economipedia.com/definiciones/empresa.html>
- Sánchez, P. (2018). “Una Nueva Genética Empresarial”. [Vídeo]. TEDx Talks. <https://youtu.be/r2E2xxC5B1c>
- Solarte, R. (2016). *Violencia e institución. Lineamientos para una ética de la responsabilidad social*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Zsolnai, L. (2006), “Extended stakeholder theory”, *Society and Business Review*, 1(1), 37-44.

CAPÍTULO 2. Encíclica *Laudato Si'* y la ética del cuidado

Jacqueline Contreras Díaz

Una aproximación a la ética del cuidado

La ética del cuidado emerge en la evolución de la disciplina filosófica dentro de lo que se identifica como ética feminista, responde a la visión de las filósofas feministas que consideran que tanto los intereses, los modos y los tópicos de interés en la filosofía moral reflejan el punto de vista masculino. Carol Gilligan (1982), representante de este enfoque en su trabajo “In a different voice”, estudió el desarrollo moral en niñas y mujeres jóvenes, encontró en ellas menos énfasis en la imparcialidad y los derechos y más en el amor y la compasión por las personas con quienes ellas tenían relaciones. Este hallazgo, no fue percibido en el estudio de Lawrence Kohlberg (1921), quien afirmó haber descubierto un conjunto universal de etapas de desarrollo moral por las que pasan los seres humanos normales a medida que maduran hasta la edad adulta. Kohlberg afirmó que los niños y los jóvenes progresan gradualmente hacia formas de razonamiento ético más abstractas e imparciales, que culminan en el reconocimiento de los derechos individuales. Sin embargo, como señaló Gilligan, el estudio de Kohlberg no incluyó mujeres. (Burton, et al., 2023). La ética de Kohlberg es conocida como la ética de la justicia, planteada como un proceso jerárquico de seis etapas, después del cual gracias al procedimiento seguido se obtiene un resultado. En este marco el individuo independiente se

inserta a la red de relaciones sociales y de ahí surge la responsabilidad para los otros (Alvarado, 2004, p. 32).

En concordancia con la ética del cuidado, Nel Noddings (citada por Vásquez, 2009) analiza el proceso que las mujeres realizan en el cuidado, de este proceso se concluye que las relaciones de cuidado son un atributo humano universal. Todas las personas quieren ser cuidadas, de ahí que estén dispuestas a relacionarse de manera positiva con otros y a brindar cuidados; “lo que no es universal son las manifestaciones de esa necesidad ni la forma de satisfacerla. La práctica de las relaciones de cuidado es diferente según los momentos históricos, culturas e individuos” (Vásquez, 2009, p. 42). Noddings recoge en la ética de cuidado, toda la experiencia de cuidado cotidiano que, en su mayor parte, históricamente ha sido brindada por las mujeres. (Vásquez, 2009, p. 59). Noddings trata a la ética del cuidado como una ética de la reciprocidad, que no supone un contrato, sino un mecanismo para establecer y mantener las condiciones que faciliten el comportamiento moral. (Vásquez, 2009, p. 96).

Dentro de la misma perspectiva de la ética del cuidado, Fisher y Tronto (1990) señalan que el cuidado incluye no solamente a las personas sino al entorno en el que nos desarrollamos, lo que ellas llaman “nuestro mundo”, que encierra “nuestros cuerpos, nosotros mismos y nuestro ambiente, todo lo que

nosotros buscamos para entrelazar en una red compleja que sostiene la vida” (Fisher y Tronto, 1990, p. 40 citado por Dombroski, Healy y McKinnon, 2018). De acuerdo con estas autoras, la ética del cuidado revelaría la forma en la que el cuidado está relacionado con lo que conocemos como vivir bien. Este proceso brindaría un marco referencial para un cambio político. Pensando en el proceso de cuidado, Fisher y Tronto (1990) identifican cuatro fases de cuidado:

- *Caring about*: preocuparse por alguien, por algo, es decir la interpretación de la necesidad de cuidado, lo que requiere escuchar y brindar el cuidado con la menor distorsión posible frente a la necesidad, esta es la dimensión ética.
- *Caring for*: cuidar de algo, de alguien, aquí la dimensión ética es tomar la responsabilidad seriamente, como un compromiso. Incluye la asunción de la responsabilidad de movilizar recursos o pagar por el trabajo de cuidado que cubre las necesidades identificadas.
- *Care giving*: proveer cuidado. En este caso, la dimensión ética es el conocimiento de cómo cuidar, la falta de conocimiento no es solo una cuestión técnica, sino también moral y ética.
- *Care receiving*: recibir cuidado, es decir la respuesta de la cosa, persona o grupo que recibió el cuidado, la capacidad de respuesta que se relaciona con quién proveyó el cuidado y con quién es responsable por este.

Estas instancias del cuidado al abarcar “a nuestro mundo” trascienden

los espacios de cuidado privado, por tanto, el cuidado es parte de lo público, que se torna en político porque involucra a todas las personas que son parte de este. De ahí que según Sevenhuijsen (2003), el cuidado “debe convertirse en parte de las prácticas de ciudadanía activa, que deben basarse en nociones de relacionalidad e interdependencia” (2003, p. 179).

Desde esta perspectiva, como dice Comins (2015), la ética del cuidado acorta el espacio entre las grandes proposiciones de la ética general y la acción, debido a que el cuidado es la acción misma donde se aplican los principios éticos. Justamente, es desde la ética del cuidado y la construcción de una ciudadanía cuidadora que este ensayo reflexiona sobre la Encíclica y la Exhortación *Laudato Si'* y *Laudate Deum*.

Del descuido del mundo a la necesidad del cuidado

En la Encíclica *Laudato Si'*, el papa Francisco constata que las actividades humanas han utilizado los recursos en forma intensiva y desordenada, han generado un nivel superior de desechos de los que el ecosistema puede descomponer. Estos desechos, a su vez, han creado procesos de descomposición adicionales a los contemplados por la naturaleza, de ahí proviene la urgencia de gestionar los impactos.

La magnitud de los efectos de las actividades humanas en los procesos ambientales ha estado mediada históricamente por aspectos demográficos como el crecimiento y la estructura de la población humana,

la dotación espacial, el acceso a los recursos naturales y a los medios para su aprovechamiento. Así, una población más grande genera mayor presión sobre el uso de recursos e impone un ritmo más acelerado a las tareas para conseguir su mayor aprovechamiento.

La dotación espacial, además, determina la localización de los ecosistemas que serán mayormente impactados por estas actividades y es el límite físico sobre el cual se desarrollan las actividades humanas y sobre el cual se aplica la tecnología para la explotación y transformación de los recursos. El acceso a los medios para el aprovechamiento de los recursos está determinado por relaciones sociales, económicas, culturales, de género y de poder que han determinado el tipo, la ubicación y el manejo de la explotación de un recurso frente a otro (Contreras-Díaz, 2004). Por tanto, habrá lugares en el planeta donde se evidencia mayor cantidad de efectos. Lo señalado es el resultado de un estilo de vida y de desarrollo que no toma en cuenta los ritmos de renovación de recursos naturales. Además, en toda esta trayectoria se revela una ausencia de una valoración del cuidado en las instancias de decisión local e internacional.

Por otra parte, las actividades humanas caracterizadas por la explotación, transformación y consumo de los recursos necesitan cada vez mayores y mejores fuentes de energía (Contreras-Díaz, 2004). De ahí que, estudios realizados sobre el nivel de apropiación de energía mediante fotosíntesis por parte del ser humano señalan que esta especie concentra del 40 %

al 50 % de apropiación de la fotosíntesis del planeta. Es decir, una sola especie absorbe la mitad de la energía de la tierra y se apropia del suelo, agua y recursos lo que ha generado la extinción de muchas especies (Sachs, 2015).

Además, esta apropiación de energía y recursos por parte del ser humano ha alterado también el frágil equilibrio del resto de especies del planeta, afectando a la biodiversidad del planeta, que es “la variabilidad de las formas de vida que se dan en distintos niveles de organización” (Sachs, 2015, p. 520). Los niveles de organización están presentes dentro de las propias especies, entre las especies y en cada ecosistema. Así, cualquier alteración sea de manera directa o indirecta del ser humano cambia e impacta a estas formas de organización, causando su reproducción acelerada, su extinción u otros impactos que llegan a territorios o a nivel global como las enfermedades zoonóticas.

El resultado acumulativo de este impacto ha llevado a tener al menos un millón de especies en camino a la extinción. Como lo ejemplifica el censo de biodiversidad realizado en el 2011, sus resultados mostraron que el mundo contaba con 8,7 millones de especies animales y vegetales, de las cuales aproximadamente el 86 % de las terrestres y el 91 % de las marinas aún no se habían descubierto (Martins, 2011). Para 2019, el mundo tenía más especies descubiertas y registradas, pero al menos un millón de ellas están en vías de extinción (Crespo, 2019). Esta pérdida es resultado directo de la actividad humana y constituye una amenaza directa para el bienestar en

todas las regiones del mundo de acuerdo al profesor Settele quien copresidió la evaluación de la biodiversidad en la Plataforma Intergubernamental de Ciencia y Política sobre Biodiversidad y Servicios de los Ecosistemas reunida en el 2019 (IPBES, 2019). Esta misma conclusión se puntualiza en la Encíclica subrayando que: “cada año desaparecen miles de especies vegetales y animales que ya no podremos conocer, que nuestros hijos ya no podrán ver, pérdidas para siempre. La inmensa mayoría se extinguen por razones que tienen que ver con alguna acción humana” (LS, n. 33).

Justamente esto se comprueba con el índice de Planeta Vivo, que es un indicador que lleva a cabo un seguimiento de la abundancia de mamíferos, reptiles, aves y anfibios en todo el mundo, para revelar la salud de la naturaleza y el estado de la biodiversidad, en su último informe disponible:

Muestra un descenso medio del 69 % en la abundancia poblacional relativa de especies animales de todo el planeta entre 1970 y 2018. Latinoamérica registra el mayor declive regional de la abundancia poblacional media (94 %) y, en cuanto a especies, las poblaciones de agua dulce muestran un mayor descenso general a nivel mundial (83 %). (WWF, 2022, p. 4)

Así, cuando el papa Francisco habla de los pobres incluye también a la tierra, a los animales y a las plantas que en la trayectoria de consumo excesivo del ser humano han quedado en el camino y que necesitan de cuidado a través de mantener su hábitat y su población mínima para permanecer en el planeta. Esto hace

alusión directa tanto a las especies que, a pesar de ser conocidas, debido al abuso o explotación de sus medios de vida se han extinguido, como a la cantidad de especies que no se conocen y que por tanto tampoco pueden ser sujetos de cuidado y que dependen también de estas condiciones afectadas en su hábitat. Supone, además la preponderancia que el ser humano ha tenido frente al resto de especies de la naturaleza y como ha ignorado las delicadas relaciones de cuidado que se despliegan en el resto de las especies y que son indispensables para la sobrevivencia de ellas y del propio ser humano. El papa Francisco en la encíclica señala que este camino de progreso ha dejado marcas de explotación y ha supuesto “un mundo exacerbado de consumo y un maltrato de la vida en todas sus formas” (LS, n. 230).

Este maltrato es más evidente si se consideran los efectos del cambio climático que, de acuerdo a la *Laudato Deum*, supone a “una realidad global — con constantes variaciones locales— que persiste durante varias décadas” (LD, n. 8) que dañará por una parte a las vidas humanas, debido a falta de fuentes de trabajo, acceso a los recursos, vivienda, migraciones forzadas (LD, n.2).

Lo señalado también perjudicará al resto de especies de la naturaleza; así por ejemplo:

Las aguas oceánicas tienen una inercia térmica y se requieren siglos para normalizar la temperatura y la salinidad, lo cual afecta la supervivencia de muchas especies. Este es un signo entre tantos otros de que las demás criaturas de este mundo han dejado de ser compañeros

de camino para convertirse en nuestras víctimas. (LD, n.15)

Sin embargo, apenas en octubre de 2023, tras veinte años de negociación, ochenta países suscribieron el Tratado de Alta Mar para “garantizar la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica marina en aguas internacionales” para conseguir que el 30 % de los océanos estén protegidos para el año 2030 (Carrere, 2023, p.1). Es un avance conseguido en un tiempo muy largo, lo que subraya la urgencia no solo de identificar la necesidad de cuidado, sino de lograr acuerdos políticos mundiales que reposicionen el cuidado como eje central para la preservación de la vida.

Cuidar para restaurar el planeta

La llamada de Francisco a cuidar “la casa común” recoge, además, la urgencia de que el ser humano tome medidas, dado que es la especie que mayor impacto ha causado en el planeta. La calidad de la respuesta que se espera, parte de una mirada personal interior, espiritual que se proyecta al entorno propio donde cada individuo se desenvuelve, en un medio que deja de ser individual porque se comparte y porque el individuo es parte de esa “red que sostiene la vida” ya que “todo está conectado” como el papa señala en la Encíclica *Laudato Si'* y lo subraya en la *Laudato Deum*. En esta última, además, recuerda que “nadie se salva solo” (LD, n. 19) debido a la interdependencia en la que el ser humano y el resto de las especies coexisten en un solo planeta, en palabras del papa Francisco “estamos incluidos en ella [la naturaleza], somos parte de ella y

estamos interpenetrados, de manera que el mundo no se contempla desde afuera, sino desde dentro” (LD, n. 25).

Lo señalado, implica también, considerar “Nuestro mundo”, la tierra como un único ecosistema formado por un grupo de poblaciones diversas e interactuantes que viven dentro de ciertos límites regionales, comparten ciertas características, flujo de energía, regulación (reciclaje) de nutrientes y regulación del tamaño (número de individuos) de las poblaciones. Un sistema interconectado en el que cualquier cambio generado en uno de sus componentes tiene consecuencias para todos los seres vivos (Fried, 1990).

Supone, además, que si “todo está conectado” (LS, n. 139), las conexiones forman “la red compleja que sostiene la vida”, supone flujos de energía que circulan y se degradan, es decir en cada transferencia existe una pérdida irrecuperable de energía y la generación de desechos que son absorbidos por los sumideros naturales que tienen la capacidad de procesamiento y asimilación. A diferencia de la energía, la materia no se pierde en el funcionamiento de un ecosistema, los elementos químicos que la componen pasan de una parte a otra de la estructura utilizando energía para ello. Cada subsistema absorbe o se alimenta de un nutriente y como producto de su funcionamiento y combinación con las moléculas que lo componen, expone otro tipo de elemento que, a su vez, es absorbido para seguir el ciclo. Por tanto, el flujo de energía en un ecosistema plantea una organización, una lógica ordenada, que supone un

sistema. Esta dinámica propia determina que haya productores, consumidores y organismos que desintegran la materia, que funcionan según los tiempos de renovación naturales de los recursos y de su ubicación (Odum y Sarmiento, 1998). Este proceso, en los límites de la Tierra, incluye tareas de cuidado de una a otra especie que permiten que cada especie se mantenga y continúe la vida.

En este sentido cabe destacar lo que Leonardo Boff (2002) señala en relación con que el ser humano no solo es una especie en el planeta Tierra, sino que es parte concreta de él y desde esta constatación es indispensable que reconecte, y es en el cuidado donde está el “ethos fundamental de lo humano, es decir, en el cuidado identificamos, los principios, los valores y las actitudes que convierten la vida en un vivir bien y las acciones en un recto actuar” (Boff, 2002, p. 14).

De ahí el llamado a un cambio que involucra el estilo de vida, las decisiones del día a día que se reflejan en actividades concretas con una incidencia personal, comunitaria, local y global, lo que el papa denomina una verdadera conversión ecológica en la que “no se trata de hablar tanto de ideas, sino sobre todo de las motivaciones que surgen de la espiritualidad para alimentar una pasión por el cuidado del mundo” (LS, n. 216). Las motivaciones y la pasión que surgen del conocimiento y el anhelo de la buena vida, que en esencia es el significado original de la ética. Una ética del cuidado, por tanto, requiere considerar la sustancia del cuidado, es decir, entender las propias leyes que determinan y armonizan ese cuidado. Involucra el

compromiso y la responsabilidad de dar cuidado. De acuerdo con el papa Francisco esta responsabilidad se extiende a “la herencia que dejaremos tras nuestro paso por este mundo” (LD, n. 18).

Saber cómo cuidar

La ética del cuidado señala la centralidad de la relación entre quién da el cuidado y quién lo recibe. Gracias a la provisión del cuidado se adquiere conocimiento de cómo cuidar, la aplicación de ese cuidado se torna en una cuestión moral y ética. El papa Francisco señala que el cuidado brota de manera espontánea como fruto de “sentirse íntimamente unido a todo lo que existe” (LS, n. 11). Es decir, releva el nexo entre la persona que cuida y quién recibe el cuidado.

Quien conoce más cómo cuidar la Tierra a nivel local es quien vive en ella y quien vive de ella. Esta proposición, simple por lógica, se torna compleja ya que, a lo largo de la humanidad, se han enfrentado grupos humanos y territorios que reciben impactos y desechos frente a otros que aumentan sus niveles de desperdicio y consumo en forma exacerbada. Las manifestaciones de esta desigualdad, como el papa Francisco menciona, son poblaciones pobres, excluidas cuyas condiciones de subsistencia se ponen en riesgo por el abuso y descontrol de otros (LS, n. 2). Según Martínez-Alier (2008) estos grupos de afectados generan un “ecologismo de los pobres”, que es la práctica de las luchas populares para la preservación de los recursos naturales de los que depende su sobrevivencia. El ecologismo de los pobres se refiere a las prácticas del cuidado, tanto

para defender condiciones mínimas de sobrevivencia como para buscar mecanismos para lograrlo, son formas de cuidado distintas que se enlazan para mantener y restaurar la Tierra. En estas trayectorias se despliegan “valores ecológicos, culturales, de subsistencia de las poblaciones, y también valores económicos. Son valores que se expresan en distintas escalas, no son conmensurables” (Martínez-Alier, 2008, p. 26). Se podría añadir que son valores que revelan nuevas formas de comprender las necesidades de cuidado, de mantenimiento y de restauración de la vida, que tornan a los cuidados en trayectorias de resistencia.

En el marco descrito, cobra relevancia enfocarse en las dinámicas tanto materiales como sociales por las que los grupos humanos atraviesan en su trayectoria de vida con relación a las otras especies, en cuanto a las necesidades de utilización y absorción de energía, lo que se recoge en lo que se denomina metabolismo social. Toledo (2013) señala que este fenómeno se compone de una parte material tangible y una inmaterial intangible, la parte material del “metabolismo social comienza cuando los seres humanos socialmente agrupados se apropian de materiales y energías de la naturaleza (*input*) y finaliza cuando depositan desechos, emanaciones o residuos en los espacios naturales (*output*)” (Toledo, 2013, p. 47). El correlato de esta parte material se estructura a través de organización social de lenguajes, leyes, conductas que se expresan a través de instituciones con diferentes fines y en diferentes escalas (Toledo, 2013, p. 51). Por

tanto, las actividades de cuidado derivadas de estas dinámicas tienen una expresión material y social y pueden entenderse como una institución que asigna qué es lo que se cuida, quién lo cuida y cómo se cuida. Como señala el papa Francisco en la *Laudato Deum*, las culturas indígenas, como ha ocurrido durante siglos en distintas regiones de la Tierra, “han creado ambiente, lo han remodelado de alguna manera sin destruirlo ni ponerlo en peligro” (LD, n. 27).

No obstante, estas luchas son también el resultado de la competencia y el conflicto entre los grupos, con una relación de poder asimétrica, que cobra más sentido si se considera los límites físicos del planeta y la dotación de recursos geográfica que se mencionaba antes. En este proceso existe una desvalorización del cuidado y de quién lo provee, es decir, al perderse el cuidado se pierde el conocimiento de cómo proveerlo y, por lo tanto, su dimensión ética.

Martínez-Alier (2008) señala que esta condición es estructural, puesto que la riqueza y opulencia de las sociedades ricas no se podría sostener sin conseguir a precios baratos los recursos naturales de los proveedores de materias primas que usualmente, venden las naciones pobres (p. 18). Una las manifestaciones más contundentes de esta explotación y desequilibrio son los conflictos socioambientales. El papa Francisco señala en relación con los efectos de los conflictos que:

La inequidad no afecta solo a individuos, sino a países enteros, y obliga a pensar en una ética de las relaciones internacionales.

Porque hay una verdadera “deuda ecológica”, particularmente entre el norte y el sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico, así como con el uso desproporcionado de los recursos naturales llevado a cabo históricamente por algunos países. (LS, n. 51)

La deuda ecológica de la que se habla ha generado enormes repercusiones en los lugares más pobres del planeta y una de las consecuencias más visibles son los desplazamientos forzados por motivos ambientales, el más importante es el cambio climático, por tanto, como se recoge en la encíclica “corresponde enfocarse especialmente en las necesidades de los pobres, débiles y vulnerables, en un debate a menudo dominado por intereses más poderosos” (LS, n. 52).

En el marco descrito, el papa Francisco señala como la indiferencia y el conocimiento fragmentado de la realidad pueden ser instrumentos de la dominación de estos intereses poderosos. De ahí que no “hay espacio para la globalización de la indiferencia” (LS, n. 52). Para evitar tal situación el papa enfatiza que es indispensable que cada generación “haga suyas las luchas y logros de las generaciones pasadas y llevarlas a metas más altas aún” (LD, n.34), lo que debe ser favorecido por acuerdos multilaterales entre los Estados como una vía para que la justicia y la solidaridad se conquisten día a día y que sean duraderas.

Finalmente, si la provisión del cuidado debería centrarse en los grupos más afectados, en estos espacios de

cuidado, como señala el papa Francisco en la Encíclica, debería reconocerse:

La perspectiva de los derechos de los pueblos y las culturas, y así entender que el de un grupo social supone un proceso histórico dentro de un contexto cultural y requiere del continuado protagonismo de los actores sociales locales desde su propia cultura. (LS, n. 144).

Esto se incluye en lo que se denomina la ecología cultural, que subraya la importancia de las medidas a tomar, de que el cuidado a proveer sea decidido y configurado desde los propios espacios. Esto coincide también con lo propuesto por Vásquez (2009), cuando señala que la práctica de las relaciones de cuidado es diferente según los momentos históricos, culturas e individuos. De manera complementaria en *Laudato Deum*, el papa Francisco recuerda que “no hay cambios duraderos sin cambios culturales, sin una maduración en la forma de vida y en las convicciones de las sociedades, y no hay cambios culturales sin cambios en las personas” (LD, n. 70). De ahí que es indispensable la práctica del cuidado cotidiano, como un cambio personal que a la postre se vuelve un cambio cultural.

La centralidad del cuidado y la preservación de la casa común

Como se mencionó anteriormente, las relaciones de cuidado son un atributo humano y precisamente Noddings enfatiza la reciprocidad de esta conexión central para mantener las condiciones que faciliten el comportamiento moral (citado por Vásquez, 2009, p. 96). Sin embargo,

por la relevancia que los centros poblados han adquirido en el mundo, los estilos de vida urbanos cada vez reconocen menos su relación con el medioambiente. De ahí que, el papa Francisco señala como indispensable que:

Hoy el análisis de los problemas ambientales sea inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma, que genera un determinado modo de relacionarse con los demás y con el ambiente. (LS, n. 141)

Solo así, el cuidado recobra el espacio central que tiene y recobran valor quienes proveen ese cuidado. Por eso, como señala la Encíclica, se requiere una ecología social ya que las reglas formales o las informales que constituyen las instituciones deberían regular las relaciones humanas para evitar la pérdida de la libertad, el mantenimiento de la injusticia y la violencia (LS, n. 142).

Adicionalmente, se requiere a nivel político y global “una interpretación de necesidades”, término que es parte de la política de necesidades planteada por Nancy Fraser (1991) para su reconocimiento en el marco de la economía feminista y que por la trayectoria de la investigadora en su trabajo del constructo de justicia social es pertinente en este documento. La interpretación parte de una lucha por la validación de una necesidad como asunto, o no, de interés público, para después interpretarla y, finalmente, satisfacer la necesidad. Esta interpretación señalada por Fraser debería contar con la consideración de procesos sociales en igualdad de

circunstancias, en los que las mejores interpretaciones sobre necesidades son aquellas que se logran mediante procesos comunicativos que se aproximan a ideales de democracia, igualdad, justicia y la consideración sobre las consecuencias de manera que se comparen los resultados distributivos alternativos de las interpretaciones rivales. Esto hace que las mejores interpretaciones sean aquellas que no generan desventajas de unos a otros. (Fraser, 1991).

Esta propuesta en el marco del cuidado es indispensable porque sin la identificación del “qué cuidar” no existe la responsabilidad por hacerlo ni la provisión de cuidado ni su respuesta. De ahí que la interpretación de las necesidades que busca el cuidado, la protección, la restauración del bien común, en el marco de sostener la vida, debería considerar el límite ecológico del planeta y los aspectos políticos, sociales e institucionales como se señala en la ecología social. Como menciona el papa en la Encíclica “un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS, n. 49). En esta misma línea, Comins (2015) manifiesta que la justicia y el cuidado son interdependientes y ambos son necesarios en la construcción de una globalización humana. No obstante, si bien la ética del cuidado no pretende sustituir la ética de la justicia, puede aportarle elementos de valor, como la consideración del otro concreto o la importancia de la respuesta moral.

De otra parte, la interpretación de necesidades debería incluir también las interpretaciones desde los ámbitos locales en el marco de la ecología cultural y además “cuidar los lugares comunes, los marcos visuales y los hitos urbanos que acrecientan nuestro sentido de pertenencia, nuestra sensación de arraigo, nuestro sentimiento de «estar en casa» dentro de la ciudad que nos contiene y nos une” (LS, n. 151). Lo indicado cobra más sentido si se constata que la mayor cantidad de seres humanos habita en las ciudades. A propósito de ello, Sevenhuijsen (2003) resalta que la relocalización del cuidado como tarea central en las sociedades conlleva una relocalización de la participación política, estos elementos juntos generan la necesidad de nuevos marcos normativos para la política social, en los que el cuidado se convierte en parte de las prácticas de ciudadanía por las acciones cotidianas y permanentes que como hemos reflexionado representan la ética del cuidado. Esta propuesta está fundada precisamente en las nociones de relacionalidad e interdependencia.

En la Exhortación *Laudato Deum*, el papa Francisco convoca justamente a persistir en prácticas que ya realizan individuos y hogares, que son acciones de cuidado al planeta, como “contaminar menos, reducir los desperdicios, consumir con prudencia lo que va creando una nueva cultura” (LD, n. 71). Sin embargo, reconoce que las “soluciones más efectivas no vendrán solo de esfuerzos individuales, sino, ante todo, de las grandes decisiones en la política nacional e internacional (LD, n. 69) y frente a ello convoca al

acompañamiento de todos para realizar una “sana presión” porque a cada familia le corresponde lo que está en juego que es el futuro de sus hijos (LD, n. 58).

Finalmente, una adecuada interpretación de las necesidades debería reposicionar el cuidado como aspecto central del sostenimiento de la vida en todas sus formas que permita contar con la buena vida para la mayor cantidad de personas y especies.

El cuidado entonces se refleja en la construcción de nuevas relaciones que se sostienen en los contextos y actividades humanas y en su relación entre ellos y con las otras especies. Estas relaciones no están exentas de conflicto como señalamos; sin embargo, deberían reflejarse primero en la atención a la capacidad de regeneración de cada ecosistema en sus diversas áreas y aspectos (LS, n. 140). De ahí que se requiere un cambio de perspectiva que permita la convivencia entre el ser humano y las otras especies, lo que implica una consideración no solo de la existencia de “los otros” en un único planeta, sino también la sesión de recursos para su sobrevivencia. En palabras de Leopold “se requiere de una ética de la tierra (que) cambia el papel del Homo sapiens de conquistador por el mero miembro y ciudadano de ella. Ello implica respeto a sus semejantes y también para la comunidad como tal” (citado por Kwiatkowska, 2012, p. 52). El cuidado debería ubicarse entonces como acuerdos de cuidado colectivos, en espacios públicos, que juntan los elementos vivos con los no vivos para habilitar el cuidado. Así el cuidado se expresa con actividades

de restauración en unas partes, actividades de mantenimiento en otras, con tareas de resistencia y vigilancia en otras (Dombroski, Healy y McKinnon, 2018).

Reflexión final

La ética del cuidado, como se mencionó, acorta el espacio entre las grandes proposiciones de la ética general y la acción, debido a que el cuidado es la acción misma donde se aplican los principios éticos. La reciprocidad y la interconexión que suponen las relaciones de cuidado entre los seres humanos y el resto de las especies en “nuestro planeta” es el núcleo para que de la preocupación por el cuidado se pase a la responsabilidad y las actividades de cuidado. Este compromiso no solo debería ser individual, sino una herencia que cada ser humano deja tras su paso por el mundo. De ahí que, si bien los cambios inician en la persona, hace falta, como señala el papa Francisco, que estos acuerdos sean sociales y que involucren a instituciones y Estados que permitan:

Dar respuestas a los nuevos desafíos y reaccionar con mecanismos globales ante los retos ambientales, sanitarios, culturales y sociales especialmente para consolidar el respeto a los derechos humanos más elementales, a los derechos sociales y al cuidado de la casa común. Se trata de establecer reglas globales y eficientes que permitan “asegurar” esta tutela mundial. (LD, n. 42)

Lo que supone que el cuidado recupere la centralidad que tiene en el sostenimiento de la vida y que cada

persona ejerza su ciudadanía como un cuidador más de la “Casa Común”.

Referencias

- Alvarado, A. (2004). La ética del cuidado. *Aquichan*, 4(1), 30-39.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial ética de lo humano, compasión por la tierra*. Editorial Trotta.
- Burton, B. K. y Dunn, C. P. (s.f.). Ethics of care. *Encyclopedia Britannica*. Consultado el 8 de junio de 2023 en: <https://www.britannica.com/topic/ethics-of-care>.
- Carrere, M. (2023, 1 de octubre). Más de 80 países firman el Tratado de Alta Mar para proteger los océanos. *Mongabay*. <https://es.mongabay.com/2023/10/paises-firman-tratado-de-alta-mar-protoger-océanos-entrevista/#:~:text=El%20a%20c%20u%20e%20r%20d%20o%20tambi%C3%A9n%20conocido%20como,jurisdicciones%20nacional-es%20de%20los%20pa%C3%ADses>.
- Comins, I. (2015). La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, 52, 159-178.
- Contreras-Díaz, J. (2004). *El impacto de la contaminación del aire en la vida y en las percepciones de género en la ciudad de Quito* (Tesis de maestría, Quito: FLACSO Sede Ecuador).
- Crespo, C. (2019, 6 de mayo). Más de un millón de especies se encuentran en riesgo de extinción. *Revista National Geographic*. <https://www.nationalgeographic.es/medio-ambiente/2019/05/mas-de-un>

- millon-de-especies-se-encuentran-en-riesgo-de-extincion
- Dombroski, K., Healy S. y McKinnon K. (2018). Care Full Community Economies. En Bauhardt, C., y Harcourt, W. (Eds.). *Feminist Political Ecology and the economics of care*. Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/edit/10.4324/9781315648743/feminist-political-ecology-economics-care-christine-bauhardt-wendy-harcourt>
- Fisher, B., y Tronto, J. (1990). Toward a feminist theory of caring. *Circles of care: Work and identity in women's lives*, 35-62.
- Francisco. (4 de octubre de 2023). *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations.index.html
- (24 de mayo de 2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Fraser, N. (1991). La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica, socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. *Debates feministas*, 3. <https://consejopsuntref.files.wordpress.com/2017/06/fraser-la-lucha-por-las-necesidades-esbozo-de-una-teor%C3%ADa-socialista-feminista-de-la-cultura-pol%C3%ADtica-del-capitalismo-tard%C3%ADo.pdf>
- Fried, G. H., y Mata, R. E. (1990). *Biología* (No. QH315. F74 1995.). McGraw-Hill. <https://books.instituto-idema.org/sites/default/files/Biolog%C3%ADa%20-%20George%20H.%20Fried%20-%201ed.pdf>
- IPBES, W. (2019). Intergovernmental science-policy platform on biodiversity and ecosystem services. *Summary for Policy Makers of the Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. <https://www.ipbes.net/news/Media-Release-Global-Assessment>
- Kwiatkowska, T. T. (2012). Aldo Leopold y la Ética de la Tierra. *Euphyía*, 6(11), 47-64. https://www.researchgate.net/publication/332335751_Aldo_Leopold_y_la_Etica_de_la_Tierra
- Martínez-Alier, J. (2008). Conflictos ecológicos y justicia ambiental. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 103, 11-28. https://istas.net/descargas/Conflictos_ecologicos_J1%20_MARTINEZ_ALIER.pdf
- Martins, A. (2011, 24 de agosto). Calculan en 8,7 millones el número de especies del planeta. *BBC News Mundo*. https://www.bbc.com/mundo/noticias/2011/08/110824_especies_censo_am
- Odum, E. P. y Sarmiento, F. (1998). *Energética Ecológica* capítulo 4. *Ecología puente entre ciencia y sociedad*. McGraw-Hill / Interamericana.
- RAE. (2014). *Diccionario de la Lengua Española* [en línea]. Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española. Consultado del 8 de junio de 2023 en: <https://dle.rae.es/>

- Sachs, J. D. y Vernis, R. V. (2015). *La era del desarrollo sostenible* (Vol. 606). Deusto.
- Sevenhuijsen, S. (2003). The Place of Care: The Relevance of the Feminist Ethic of Care for Social Policy. *Feminist Theory*, 4(2), 179-197. <https://doi.org/10.1177/14647001030042006>
- Toledo, V.M.(2013). Elmetabolismosocial: una nueva teoría socioecológica. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 34(136), 41-71. <https://www.cetri.be/El-ecologismo-de-los-pobres-veinte?lang=fr#:~:text=El%20ecologismo%20de%20los%20pobres%2C%20es%20la%20ideolog%C3%A9a%20y%20la,razonablemente%20de%20los%20flujos%20de>
- Vázquez-, V. (2009). *La educación y la ética del cuidado en el pensamiento de Nel Noddings*. Universidad de Valencia. <http://hdl.handle.net/10550/15711>
- WWF (2022). Informe Planeta Vivo 2022. *Hacia una sociedad con la naturaleza en positivo*. Almond, R.E.A.; Grooten M.; Juffe Bignoli, D. y Petersen, T. (Eds). WWF, Gland, Suiza.

CAPÍTULO 3. *Laudato Si'* y la Ética de Responsabilidad en Hans Jonas Johannes Demon

En este capítulo examinaré la contribución ético-filosófica de Hans Jonas, formulada a lo largo de su carrera, en particular en su libro clásico *El principio de responsabilidad*. Revisaré los argumentos de su propuesta ética y la eficacia que pueden tener en la actual preservación de la naturaleza y el incierto destino de los seres humanos. En una confrontación con las críticas que se le dirigen, trato de entender mejor cual fue su aporte ético filosófico. Intento esclarecer la conexión entre la ética de Jonas y el pensamiento monoteísta, y trataré de averiguar si esta teoría es en realidad, como su autor pretende, universal, es decir, valedera para toda la humanidad. Dentro de aquel trayecto averiguo la medida en que la propuesta ética de Jonas concuerda con la reciente enseñanza ecológica de la Iglesia católica, es decir, con la encíclica *Laudato Si'* y la exhortación apostólica *Laudate Deum* del actual papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio), y qué podemos aprender de ella como cristianos.

La innovadora encíclica *Laudato Si'*, publicada en 2015, defiende explícitamente la importancia de preservar nuestro ecosistema y representa una innovación en la enseñanza social de la Iglesia católica. En ella, el papa expresa que el desprecio y la destrucción de la naturaleza están ligados a una “cultura del descarte” en la que se da más importancia a la ganancia individual y al enriquecimiento de unos pocos

individuos en detrimento del bienestar de la gran mayoría, la cual, además, vive en condiciones de pobreza y se beneficia mínimamente de la riqueza producida en este proceso. La idea central de la *Laudato Si'* y la reciente exhortación apostólica *Laudato Deum* es, por lo tanto, proteger la naturaleza y, al mismo tiempo —e invocamos aquí esta otra encíclica del papa, *Fratelli Tutti*— de promover el bienestar de las naciones, con particular atención a los más pobres y a las naciones más pobres.

El filósofo Hans Jonas contribuyó a este debate en el ámbito de la ecología, entre otros con su estudio más conocido: *El principio de responsabilidad*. El aporte de la ética de Jonas consiste en su refutación y rechazo de la separación que se instauró entre el hombre y la naturaleza y, por lo tanto, de la dinámica de las ciencias naturales que ven y tratan a la naturaleza como un objeto que no representase valor autónomo propio. Una naturaleza que, por lo tanto, puede ser utilizada y manipulada según los intereses de la voluntad humana, según sus deseos personales o públicos.

Si bien la teoría de Jonas tiene omisiones y lagunas —en particular que no ha logrado articularla con otras dimensiones y corrientes de la ética—, resulta ser significativo que haya generado un flujo constante de reflexión desde su formulación. Pues hubo, como comprobaremos, desde inicio de este siglo XXI, una tendencia a la

revalorización de su obra.¹ En este texto presentaré un breve resumen de su ética de la responsabilidad y de algunas de las discusiones que haya suscitado. En una primera parte intentaré señalar cuáles aspectos de su ética pueden considerarse especialmente valiosos en el debate sobre el rescate de la naturaleza. Revisaré la contribución ética de Jonas desde el prisma de la filosofía y de la religión, y la compararé con las enseñanzas contenidas en la encíclica *Laudato Si'* y la exhortación *Laudato Deum*. Los temas de la pobreza y de la justicia social —muy importantes en los documentos mencionados del papa Francisco— no se encuentran en Jonas, aunque veremos que el autor tampoco puede ni debe ignorarlo.

El principio de responsabilidad de Hans Jonas

Jonas publicó su obra *El principio de responsabilidad* en 1979, antes de que se difundiera el término globalización, pero era consciente de los cambios que se producían a nivel mundial y advertía en particular de los problemas que derivarían del progreso de la tecnología y de las ciencias naturales. La dinámica metódica propia de las ciencias incrementó exponencialmente las posibilidades del hombre para intervenir en la naturaleza. Desde allí —sigo aquí la reflexión de Jonas al principio de su libro— los riesgos de esas intervenciones tecnológicas no han hecho más que aumentar (pp. 27-30).

Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía que ha tomado un infatigable impulso, el mundo está pidiendo una ética que evite, mediante frenos voluntarios, que su poder lleve a la humanidad al desastre. La tesis de partida de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa... El sometimiento de la naturaleza, destinado a traer dicha a la humanidad, ha tenido un éxito tan desmesurado —un éxito que ahora afecta también a la propia naturaleza humana— que ha colocado al hombre ante el mayor reto que por su propia acción jamás se le haya presentado. (Jonas, 1995, p. 15)

En un tiempo ‘anterior’ a este época científica y tecnológica, relata Jonas, el alcance de nuestras acciones y sus consecuencias eran, todavía razonablemente previsibles, o al menos opinábamos que podíamos supervisar y controlarlas con nuestra voluntad, como personas. La actividad productiva de los humanos apenas afectó la naturaleza fija de las cosas, y por lo tanto no se planteó la cuestión del daño permanente a la integridad de su objeto, es decir, al conjunto del orden natural (pp. 27-30).

Según nuestro autor, el modelo clásico, retrospectivo, de rendición de cuentas de la ética de Nicómaco de Aristóteles, ha influido profundamente en la cultura occidental, su filosofía y su sistema legal. En aquel sentido, la

¹ Jonas sigue siendo objeto de debate en los foros científicos contemporáneos. En una revisión de EBSCO y Scopus, encontré al menos cien artículos para el periodo 2012-2022, divididos en ciencias naturales, ciencias sociales, ecología, filosofía y religión, que se relacionan o incluyen comentarios a sus teorías.

responsabilidad solo puede atribuirse a personas o comunidades particulares, a sujetos, y tan solo cuando una acción se realiza desde el libre albedrío de aquellos individuos. Jonas indica que “hoy” las cosas se dan de forma diferente. Por sus interconexiones globales, la acción humana, económica, social y cultural, se caracteriza por múltiples consecuencias acumulativas y entrelazadas que se expanden en el tiempo y el espacio. Ni el individuo ni la comunidad pueden, debidamente, supervisarlos, ni pueden ver o prever el alcance de sus efectos, y menos aún las consecuencias que tendrán los inventos científicos y los procedimientos tecnológicos. La ciencia ya no puede predecir con precisión los efectos de la innovación tecnológica, tan solo puede hacer diferentes pronósticos sobre sus posibles consecuencias.

Tómese, por ejemplo, como el primer y mayor cambio sobrevenido: darnos cuenta de la tremenda vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciesen reconocibles los daños causados. Este descubrimiento, cuyo impacto dio lugar al concepto y a la incipiente ciencia de la investigación medioambiental (ecología), modificó el concepto de nosotros mismos como factores causales en el sistema de intercambio entre seres “racionales” e “irracionales”, y el hábitat en su conjunto. Esa vulnerabilidad se pone de manifiesto a través de los efectos que la naturaleza de la acción humana ha desatado, cambiando, de facto, el concepto de dominio de la naturaleza, causa-efecto inmediato, agregándose

una concepción totalmente nueva, la biosfera del planeta, interconectada entre sus elementos, a la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella (pp. 32-33).

Jonas propone que el hecho de que nuestro conocimiento previsorio vaya a la zaga del conocimiento técnico va adquiriendo un nuevo significado ético. La brecha entre el limitado conocimiento previo y el poder incrementado de nuestra acción (técnica) crea un nuevo problema ético. En el momento en que tomamos en serio la ignorancia sobre las consecuencias de nuestras acciones tecnológicas, aquella ignorancia se transforma en parte de nuestra ética, lo que nos obliga a tener control sobre el exceso de poder tecnológico de la humanidad. Jonas preveía que la brecha entre el conocimiento limitado del hombre y las consecuencias imprevisibles de la tecnología moderna exigen una futurología comparativa en donde se debe prestar más atención a los malos pronósticos que a los pronósticos positivos; considerando que el ser humano siempre ha tomado la profecía de la fatalidad y la ruina más en serio que la profecía de la salvación en su razonamiento. Una ética moderna debe basarse en el miedo a lo que nos pueda pasar, la conciencia de que está en juego la vida y la vida humana, un peligro que surge del ilimitado poder que ostentamos a través de la ciencia y la tecnología moderna.

Jonas propone que debe ser el estado, es decir, los políticos, quienes deben asumir la responsabilidad de manejar la futurología comparada y la correcta aplicación de sus pronósticos. El necesario conocimiento de una

futurología comparada requiere una adecuada y eficaz coordinación entre el conocimiento principista de la ética y el conocimiento práctico de las políticas que aplican sus previsiones.

La nueva ética de la responsabilidad asume entonces la siguiente estructura. Primero, los fundamentos de la ética, centrados en la necesidad de preservar a las personas y la naturaleza, guían a los especialistas responsables de la futurología, y es tarea de los científicos hacer pronósticos a través del conocimiento comparado de la ciencia para la política práctica. Luego, los políticos asumen la responsabilidad de vincular las dos formas de conocimiento, la ética y la ciencia, y de tomar decisiones. El segmento político, el Estado, es responsable también de informar adecuadamente a los ciudadanos sobre la interacción entre el hombre y la naturaleza, los peligros potenciales que amenazan a la sociedad y las soluciones que proponga para preservar la vida (Como se cita en Anna Claas, pp. 55-58).

Por su parte, la *Encíclica Laudato Si'* (n. 18) habla de la dinámica de los sistemas complejos y la velocidad de las acciones humanas que contrastan con la natural lentitud de la evolución biológica. El concepto de Jonas del peligro del poder desenfrenado de nuestra tecnología humana se ha hecho evidente para todos nosotros. Y se expresa en la *Laudato Si'* en una crítica del paradigma tecnocrático. Este está influenciado por “la idea de crecimiento infinito o ilimitado que resulta tan atractiva para los economistas, financieros y expertos en tecnología” (LS, n. 106). Esta perspectiva, que tiene su

equivalente en una forma fácil de hablar de ‘desarrollo sostenible’, “se sostiene en la mentira de que hay una oferta infinita de bienes de la Tierra y, por lo tanto, conduce a que el planeta quede seco” (LS, n. 101-111). La encíclica resalta que necesitamos abandonar el mito del crecimiento, el desarrollo y el progreso sin fin. Aunque crítica al paradigma tecnocrático, *Laudato Si'* tampoco se imagina renunciando a las posibilidades que ofrece la tecnología. Opina que la libertad humana es capaz de limitar la tecnología, de orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, humano, social e integral (n. 112-114).

La descripción de Jonas, de una interacción entre la ética y la ciencia, se acerca a lo que se describiera hoy como la necesidad de una ‘ecología interdisciplinaria’, que busca vincular la reflexión ética a los aportes de las diferentes disciplinas científicas, disciplinas que deben integrarse para tener un real conocimiento de lo que está ocurriendo con nuestro planeta. Podemos compararla con el concepto de una ‘ecología integral’ en el sentido que se la da en la encíclica *Laudato Si'* tratada en el capítulo 4. La encíclica enfatiza que aquella ecología integral debe originar una concertada práctica política de rescate de la naturaleza a nivel nacional e internacional.

Una ética ontológica

Jonas se adelantó en la pregunta acerca de qué tipo de ética debe regular la desatada dinámica de la ciencia y de la tecnología y los impactos ambientales

que presenta ante la humanidad. Señala que las escuelas éticas tradicionales existentes han querido regular la convivencia entre las personas, pero que ninguna de ellas ha incluido a la naturaleza y a la vida no humana que nos rodea, dentro de su reflexión. La naturaleza que nos rodea no es carente de vida, acota: las plantas y los animales —y las formas intermedias, híbridas, que no pueden ser clasificadas ni como plantas ni como animales— dan, en su gran diversidad, testimonio de vida y de su voluntad de vivir. Por lo tanto, no pueden ser tratados simplemente como objetos inanimados a los cuáles se les niega atribuir importancia ética (p. 35).

Preocupado por el futuro del hombre y de la naturaleza, fundamenta su ética al nivel de la metafísica, al nivel de una filosofía ontológica de la naturaleza. Es esta filosofía ontológica a la que Jonas pone por encima de los diversos motivos filosóficos (léase: de religiones e ideologías tradicionales) y determina su ética de la responsabilidad. Al denunciar la división absoluta entre el hombre y la naturaleza como un concepto erróneo de la edad moderna señala, simultáneamente, las deficiencias de aquella otra línea divisoria moderna entre las ciencias naturales y la conducta humana. Jonas opina que la separación absoluta entre el comportamiento ético del ser humano y las leyes de la naturaleza, que estima se haya vuelto dominante desde la filosofía de David Hume, represente una creación fallida. La ética debe respetar y preocuparse por la naturaleza y la vida biológica y necesita asignarles su lugar idóneo dentro de sus reflexiones.

Esto implicaría que habría de buscarse no solo el bien humano, sino también el bien de las cosas extrahumanas, esto implicaría ampliar el reconocimiento de “fines en sí mismos” más allá de la esfera humana e incorporar al concepto de bien humano el cuidado de ellos. “A excepción de la religión, ninguna ética anterior nos ha preparado para tal papel de fiduciarios; y menos aún nos ha preparado para ello la visión científica hoy dominante de la naturaleza” (Jonas, 1995, pp. 32-36). Esta visión niega decididamente cualquier derecho teórico a pensar en la naturaleza como algo que haya de ser respetado, pues la ha reducido a la indiferenciación de casualidad y necesidad y la ha despojado de la dignidad de los fines. (Claas, 2011, pp. 60-69)

Recogemos aquí dos elementos. Primero que *Laudato Si'* propone entablar un ‘diálogo intenso’ entre religión y ciencia (LS, n. 62), aparentemente, desde la convicción de que los dos dominios que pertenecen al quehacer humano se hayan separado en tal magnitud que ya no logran contactarse mutuamente. Se añade allí un segundo argumento. La encíclica propone que podemos considerar las religiones como una importante expresión de la dimensión ética del ser humano, que se encuentra divorciada de la dinámica de las ciencias naturales y de la tecnología. La propuesta de una ecología integral figura en la *Laudato Si'* como la necesidad de integrar, otra vez, las dos dimensiones del conocimiento y de la conducta humana cuya interacción se ha interrumpido en tiempos de la modernidad. En el curso de la modernidad, la ética también ha sido despojada de su contraparte

de la cosmovisión, con el objetivo de poder presentarla como una propuesta válida para todos los seres humanos. Las propuestas éticas de la Ilustración son antropocéntricas; se centran en el ser humano y en las posibilidades de la voluntad del ser humano, pero se olvidan del mundo que les rodea. El cosmos y la naturaleza ya no figuran como temas que atañan a la ética porque es allí donde las ciencias naturales deben proveernos de su conocimiento.

La perspicaz visión de Jonas critica a las ciencias naturales, pero también a las filosofías modernas desde los tiempos de Descartes. Estas filosofías se olvidan y se niegan en integrar al tema de la materia, de la vida orgánica y del cuerpo, la existencia de un cosmos, que siempre determinaba las propuestas éticas de las religiones que les antecedieron. Es aquí donde se imprime en Jonas la imagen de la antigua corriente del gnosticismo que, de forma similar, quiso olvidarse de la materia, de la vida orgánica y del cuerpo.

En su argumentación a favor de una nueva ética que abarque al hombre y la naturaleza, Jonas se remite a la ética del deber de Immanuel Kant. El imperativo categórico de Kant: “Actúa solo de acuerdo con la máxima por la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en una ley general”, no es erróneo, según Jonas, pero es incompleto, ya que se refiere al “cómo” de la acción humana, pero se olvida en tematizar el “para qué”, el propósito de la acción humana. Kant, comenta Jonas, fundamenta su ética en una doctrina del hacer, pero esta debería, más bien, estar anclada en una doctrina del ser, en una

metafísica, porque la primera premisa de la ética debe ser: preservar la humanidad y la naturaleza. Jonas formula, pues, como primer imperativo categórico, “que la humanidad exista, que la humanidad siga existiendo” (Das eine Menschheit sei) (Jonas, 1995, pp. 37-41; Claas, 2011, pp. 52-55).

Es esencial que el flujo de la vida humana continúe, independientemente de la distribución de la felicidad y la infelicidad, incluso “cuando la desgracia triunfe sobre la bienaventuranza, incluso cuando la ausencia de ética triunfe sobre la moralidad”. Nuestro autor articula en esta forma un principio que equivale a nuestra comprensión contemporánea de la responsabilidad ética intergeneracional. Que el fluir de la vida debe continuar es algo que no puede deducirse de la regla, del imperativo categórico, de la racionalidad universal de Kant. Se trata de un mandamiento que está fuera del ámbito de la máxima de Kant y la precede, una máxima que en última instancia solo puede justificarse de forma metafísica, ontológica; por una apelación a la defensa del ser, de la vida que existe en nuestra tierra (Jonas, 1995, pp. 37-41; Claas, 2011, pp. 52-55).

El hombre es el único ser que, a través de sus capacidades intelectuales, puede asumir esta responsabilidad por la vida humana y no humana. Jonas la califica como un deber ontológico o un ‘deber ser’. La responsabilidad se origina en una llamada silenciosa que proviene de la vida biológica. Es la naturaleza la que, por así decirlo, nos apela y solicita nuestra protección y ayuda. Según Jonas, el imperativo ético nos es generado por

la naturaleza y por el prójimo.² Es solo a través de esta convocatoria que nosotros, como seres humanos, podemos pensar y hablar sobre la responsabilidad ética, y que logramos, en última instancia, actuar éticamente. Se trata, por tanto, de una responsabilidad no recíproca del hombre hacia los seres vivos. El principio de responsabilidad consiste en una relación no recíproca entre el “deber de acción” moral del sujeto y el “deber de poder vivir” ontológico del objeto que invoca ser respetada por su existencia; por lo que la primera razón para que el sujeto asuma la responsabilidad no está en el sujeto mismo, sino en el objeto. (Traducción propia de Claas, 2011, pp. 48-51)

Laudato Si' nos urge escuchar el grito de los pobres y de la tierra (LS, 2, n. 49). En seguimiento a la doctrina social de la Iglesia, el papa Francisco considera que la llamada del prójimo humano resulta ser agudizada si se le escucha mediante la voz de los que más sufren la falta de solidaridad, es decir, de los más pobres. El grito de la tierra, por su parte, nos convoca, en términos de la encíclica (Cap. 5, nn. 216, 217, 219) a una ‘conversión ecológica radical’ y a desarrollar una ‘espiritualidad ecológica’ (Cap. 6). Laudato Si' (n. 216) reconoce que dentro de las mismas iglesias se originó un descuido de aquella dimensión material de la vida orgánica representada tanto por la naturaleza que nos rodea, como de la naturaleza que sigue siendo parte íntegra del ser humano. Francisco resalta que: “Vivir la vocación de ser protectores

de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa, no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana” (n. 217). Por ello también los cristianos y la educación cristiana son convocados para impulsar una ‘ciudadanía ecológica’ (n. 211). Estos aspectos de la encíclica son parte de una convocatoria para trasladarse de una ética antropocéntrica a una ética biocéntrica.

Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como ‘señor’ del universo consiste en entenderlo como administrador responsable (n. 116)

La crítica de Anna Claas

Seguimos aquí la narración de Anna Claas (2011), cuyo libro nos permitió una buena entrada en *El principio de responsabilidad de Jonas*. La autora argumenta que la fundamentación de la ética de la vida en Jonas va en contra de dos evidencias, dos dogmas, fundamentales de nuestros tiempos modernos. Para empezar, su razonamiento contradice el postulado racional que postula que las verdades metafísicas no existen. Posteriormente,

² Algunos autores han señalado cierta correspondencia entre Jonas y filósofos judíos como Levinas y Buber, quienes fundamentan su ética en el llamado que el otro suscita en nosotros.

la justificación de la ética de Jonas iría contra una postura filosófica relacionada con la primera evidencia, que se denomina “falacia naturalista”, principio que nos dice que del “ser”, de lo que existe, no se puede deducir ningún “deber”; ningún deber ético puede ser derivado de lo que supuestamente “existe”³ (Jonas, 1995, pp. 82-91).

Anna Claas no cree que se puede sostener este tipo de justificación ontológica-metafísica, y que esta, en última instancia, resulta ser inútil (pp. 59-69). El problema, nos confiere la autora, es que Jonas ya no reconoce el anhelo central de la Ilustración, la convicción de que tan solo aquellas personas que partan del uso reflexivo de la razón deben considerarse capaces de tomar buenas decisiones éticas. Es decir, Jonas no reconocería el principio kantiano (y aquí debemos, según reluce en la intención de Claas, incluir la más moderna *Ética del Discurso*, de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, y su ejemplo a seguir, Albrecht Wellmer, quienes siguen fundamentándose en el discurso kantiano) que el ser humano debe determinar la buena conducta ética mediante el buen uso de la razón. Según la autora, la fundamentación de la ética de responsabilidad se queda atrás de los logros de la Ilustración y podría ser calificada como una regresión más que como un avance de la ética (pp. 88-89). Ella propone, por consiguiente, extraer y salvaguardar las primeras razones

seculares bien defendibles de Jonas de la conservación de la naturaleza de su improbable campo de justificación metafísico-ontológica para poder presentarlas dentro de la discusión ética pública de la ciudadanía: las comunidades del discurso (pp. 75-77).

Pero ¿cuál es la consecuencia si, como propone Anna Claas, retiramos lo que ella considera una argumentación real, las razones seculares, del fundamento de la ética de Jonas, su justificación metafísica, ontológica de la protección de la vida, para luego, despojados de sus fundamentos, inscribirles en los debates de la comunidad discursiva? ¿Qué queda de la propuesta original de Jonas para una nueva ética planetaria y ecológica que la misma autora pretende salvar en su libro? Poco o nada. El destino de la naturaleza es reincorporado y subordinado a la comunidad discursiva, es decir, a los caprichos de los arbitrarios deseos humanos. La vida biológica y la supervivencia humana, que según Jonas debe ser protegida a toda costa de cara al futuro, pierde su urgencia y queda sujeta a la multiplicidad de intereses individuales y colectivos que condicionan el debate ético y político en el presente inmediato.

Tenemos aquí una evidente tensión entre la urgencia de defender a la naturaleza y la lentitud de los procesos democráticos, y, por encima, las concepciones equivocadas que ciudadanos comunes y corrientes logran

³ Falacia naturalista: se describe como el error de inferir del ser a lo que debería ser. Otro nombre para el problema es el problema de ser y deber ser (*the is-ought problem*). Del hecho de que algo sea como es, no se puede concluir que deba ser así. La expresión proviene de los *Principia Ethica* de G. E. Moore (1903) en que el autor arremete contra la ética pragmática del utilitarismo, pero el problema ha sido formulado previamente por D. Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* (1738-40). Lemas: ‘Counter arguments in relation to Jonas’, y ‘Naturalistic fallacy’ en: Dictionary of Arguments.

defender ante la amenazante realidad social y ecológica que nos rodea, casos que vimos en las administraciones de Donald Trump en EE. UU. y Jair Bolsonaro en Brasil. Si seguimos estos ejemplos parecería que los seres humanos no están imbuidos de una innata brújula ética iluminada por la razón al estilo de Kant y que, entonces, tampoco disponen de la capacidad de tomar decisiones fundamentadas en la razón. Es aquella ambivalencia del proceder democrático que parece influir en el intento de Jonas de saltar la dimensión deliberativa de la ciudadanía para confiar las decisiones éticas a la experticia de científicos y políticos.

Aunque *Laudato Si'* y más aún *Laudato Deum* —que se originó como una denuncia ante las Conferencias de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (más conocidas como *Conference of the Parties COP*) de la falta de voluntad política nacional e internacional— nos exigen acciones inmediatas en el tema del cuidado de la naturaleza, es evidente que el papa Francisco busca avanzar por el camino más lento de la formación de una 'conversión', 'educación' y 'ciudadanía ecológica' dentro de 'los mecanismos políticos existentes de la democracia' (LS, cap. 5-6). Mientras que sí admite el peligro de que este camino sea demasiado lento en emprender acciones eficaces para no exceder los límites climáticos que nos son permitidos (Cap. 1.6, La debilidad de las reacciones).

Otro tema es que la forma de fundamentar las discusiones ante la racionalidad (ilustrada) de las comunidades del discurso, como lo

establece Claas, por ejemplo, puede correr el peligro de menoscabar las éticas fundamentadas en una cosmovisión religiosa. Es correcto que la ética de Jonas no se clasifica dentro de las éticas ilustradas que se originaron en la modernidad. Por ello nuestro autor busca fundamentarse en razones que anteceden a la razón, en este caso la evidencia de la vida y la voluntad de los organismos vivientes en buscar la vida. Y es, precisamente, lo que suelen emprender las religiones, y lo que suele diferenciarlas de las demás ideologías más modernas: fundamentarse en causas y razones, expuestos en su mitología, que anteceden a la existencia y la razón humana. Volveré sobre este tema, el de la cosmovisión, al final de este texto.

En diálogo con Karl Otto Apel

Karl Otto Apel (1990) relaciona la preocupación de Hans Jonas por responsabilizarse de la naturaleza con la publicación de *Los límites del crecimiento* en 1972 por parte del Club de Roma. Reconoce con franqueza que el problema mundial de nuestro tiempo no consiste en conflictos sociales entre personas y comunidades por el patrimonio nacional e internacional, sino que deberíamos tener en cuenta también el nuevo tipo de conflicto que ha surgido entre el hombre y la naturaleza. El objetivo del discurso ético de Apel, al defender la universalidad de la racionalidad occidental tiene, entonces, cierta afinidad con la búsqueda de Jonas de una ética universalmente válida en una era moderna caracterizada por los peligros desconocidos de la

ciencia y la tecnología. Y demuestra al mismo tiempo claras diferencias.

Jonas opina que el actual desarrollo de la tecnología es parte de un proceso que ya ha dejado atrás a la Ilustración (tanto en su versión occidental liberal como en su variante socialista autoritaria), dejándola como un debate menos urgente, de segundo término. El problema de organizarse en sociedad liberal o socialista debe, por lo tanto, juzgarse en los términos de la medida en que estas sociedades sean capaces de formular una respuesta a los problemas y peligros de la tecnología y la ciencia moderna. Hoy en día, opina Jonas, la prioridad no consiste en tratar de perfeccionar la comunidad humana, ya sea en términos de una sociedad liberal o socialista: la prioridad es tratar de preservarla ante su inmanente involución ecológica.

Apel se opone en proclamar que es inapropiado rechazar, en esta manera absoluta, la idea moderna de progreso y las demandas de perfección de la vida humana que la acompañan. Desde un punto de vista puramente biológico y ambiental, la supervivencia de la humanidad en el actual contexto de crecimiento de la población mundial y la escasez de recursos podrá solucionarse al dejar a parte de la población mundial morir de hambre. Podemos considerar una solución social-darwiniana en el sentido de reducir conscientemente la humanidad, a permitir que tan solo deben sobrevivir aquellos que sean 'más fuertes'. Aquella solución podría parecer lógica para muchos habitantes de los países ricos industrializados en la medida que el extremismo conservador y

el odio racial van abriéndose paso entre sus poblaciones. Apel indica que este tipo de soluciones darwinistas sociales a la crisis ecológica nunca podrán encajar en una ética universal en la tradición de Immanuel Kant; resultan ser incompatibles con la idea regulativa kantiana de realizar la justicia a escala planetaria.

El caso Jonas representa, según Apel, una ética universal de la razón y una macroética planetaria que se enfoca en problemas más allá de las fronteras del Estado nacional. La macroética de Jonas debería describirse como una forma de autoafirmación ecológica de la humanidad en la cual la supervivencia solo puede asegurarse si esta la sociedad se solidariza con la amenazada naturaleza, actitud que contrasta claramente con nuestra práctica actual de sometimiento y explotación.

Karl Otto Apel reconoce la legitimidad de esta nueva perspectiva ética orientada al futuro de Jonas, pero no se convence que haría superfluas las intuiciones de Kant o podría, tan fácilmente, reemplazarlas. Más bien, opina, que sería importante conectar ambas perspectivas. Y nos da un ejemplo al respecto. Dado que Kant y la teoría del discurso de Apel y Habermas, que le siguen en su idea de una imperativa ética racional, quieren incluir los intereses de toda la humanidad en la deliberación de toma de decisiones éticas, debería ser evidente que tanto los intereses de las generaciones actuales como las generaciones futuras deben ser representados en ella. Los intereses de la generación presente no pueden

ser satisfechos a expensas de los de las generaciones futuras, así como no deben —como en la sociedad socialista utópica criticada por Jonas en *El principio de responsabilidad*— ser sacrificados para los ideales del futuro. Esta deliberación apunta al tipo de equilibrio que debe lograrse entre el valor que se da al mundo presente en el que vivimos y la importancia que debemos darle al mundo que nosotros, como personas de hoy, entregamos a la generación del futuro.

Este apartado de crítica, o más bien de diálogo, de Karl Otto Apel y Jonas, nos ayuda a explicar la propuesta dual de la *Laudato Si'* de escuchar al grito de los pobres como al grito de la Tierra (LS, n. 49). Esta perspectiva sobre la ecología integral se pronuncia de manera radical cuando la encíclica señala que no nos enfrentamos a dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino más bien a una crisis compleja que es a la vez social y ambiental. El vínculo entre lo ecológico y lo social es inseparable. Para resolver esta “crisis compleja” se necesitarán “estrategias” que “exijan un enfoque integrado para combatir la pobreza, restaurar la dignidad de los excluidos y, al mismo tiempo, proteger la naturaleza” (LS, n. 139).

En primera instancia, resulta desconcertante que pudiéramos trabajar tanto para los pobres como para la naturaleza, porque son, precisamente los pobres, de cualquier parte del mundo, quienes necesitan de los recursos naturales para poder sobrevivir. Tal

crítica al programa del rescate de la naturaleza, que se considera impuesto por los países ricos y económicamente desarrollados, se escucha, con toda la razón, en los países periféricos del tercer mundo o de aquellos que se encuentran en camino a un desarrollo parecido a los más desarrollados. El occidente y, últimamente, los tigres asiáticos, incluyendo China, tuvieron posibilidades de desarrollarse mientras que destruyeron la naturaleza y contaminaron a la biosfera, y resulta que ahora quieren impedir que más países hagan lo mismo. En consonancia con las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti*, Apel nos demuestra que el rescate de la naturaleza nunca puede ser separado de la mejora de condiciones de vida de las poblaciones mayoritariamente pobres. La preocupación de Jonas por el futuro humano implica, por necesidad, que su ética encarne un momento esperanzador y utópico. En la preocupación por nuestros problemas tecnológicos y ecológicos se descubre, implícitamente, un ideal, una utopía similar a la de Ernst Bloch, tan criticada por Jonas, y del *Laudato Si'* de una sociedad en la que las personas interactúen mejor entre sí y con la naturaleza.⁴

La línea divisoria entre la vida orgánica y la humana

Quizás podemos, después de estos comentarios de Claas y Apel, distinguir mejor cuál es exactamente la contribución del propio Jonas en el debate ético global. Aunque esta línea divisoria

⁴ Cf. LS. Cap. 5 Algunas líneas de orientación y acción, en particular: 5.1. Diálogo sobre el medio ambiente en la política internacional. 164-175; 5.4. Política y economía en diálogo para la plenitud humana 189-198

no se puede aplicar con exactitud en el tiempo cronológico, consta que estuve, hasta ahora, resumiendo el debate sobre la ética de Jonas anterior al año 2000. Había cierto consenso en la filosofía acerca de que la contribución de Jonas era interesante, pero, al mismo tiempo, demasiado defectuosa para ser aplicada como teoría ética en debates políticos reales. Las últimas dos décadas, sin embargo, han sido testigos de un renovado interés en Jonas que se enfoca en el análisis de la línea divisoria entre la vida orgánica y la humana.

La contribución más duradera de Jonas no se ubica en su descripción de los peligros de la tecnología moderna y cómo debemos enfrentarlos. Su contribución específica al debate ético de la ecología en nuestro mundo moderno radica más bien en su crítica de la línea divisoria trazada por la filosofía y las ciencias modernas entre la vida orgánica, biológica, por una parte, y la inteligencia humana por otra. Su negación de una línea divisoria absoluta entre la vida orgánica y la humana da como resultado su particular teoría ética en la que encuadra la inteligencia del ser humano dentro la más amplia vida orgánica, así como la forma en que propone colocar el cuidado de esta vida orgánica dentro de las responsabilidades del ser humano. Son estas reflexiones de Jonas las que hasta el día de hoy continúan provocando reacciones tanto

en el mundo filosófico como en el ámbito de las Ciencias Naturales.

Es a través de su estudio de la naturaleza de los seres vivos, realizada después de la Segunda Guerra Mundial en EE. UU.,⁵ que Jonas se convence de dar una nueva y oportuna atención a la vida no-humana en el pensamiento ético. La crítica de Jonas apunta principalmente a la filosofía moderna, que desde Descartes y Roger Bacon tan solo atribuía inteligencia al hombre mientras que clasificaba la vida orgánica como naturaleza muerta. Esta nueva cosmovisión filosófica, en la cual se estableció una profunda fisura entre el hombre y la naturaleza, no solo influyó en las ciencias naturales, sino también en nuestra interpretación cotidiana de la realidad. Hasta tal punto que la separación entre hombre y naturaleza pasó a formar parte del ideario del sentido común occidental.

En el prefacio de *El principio vida* (2000, pp. 9-12), Jonas indica que la filosofía y la ciencia se han confirmado mutuamente en la negación de la inteligencia del mundo orgánico, y cómo, en forma paralela, ignoraron la constitución material y biológica del intelecto humano. Se refiere a la división de Descartes entre la *res cogitans* y la *res extensa*, a la filosofía idealista alemana, pero también al existencialismo que resultaba ser tan popular durante la época. También, podemos resaltar la referencia

⁵ Resumido en gran medida en su libro —que precede a *El principio de responsabilidad*— de 1966 (2000, *El principio vida*; más adelante: PV), Publicado originalmente en inglés como: (1966) *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology [Essays]*, Nueva York, Harper & Row. Jonas publicó una edición alemana enmendada y mejorada de 1973 con el título, en alemán, otorgado por el mismo Jonas: *Organismo y libertad, Aproximaciones a una biología filosófica*. La reedición alemana de 1994 cambió el título a '*El principio vida. Aproximaciones a una biología filosófica*', y es la que corresponde a la traducción castellana de 2000 (PV, 12).

directa de Jonas con el existencialismo de Heidegger con quien se mantuvo en debate intelectual durante toda su vida. El autor propone, por tanto, una relectura filosófica de la realidad biológica en que nos quiere devolver la unidad psicofísica de la vida biológica y humana que hemos perdido desde tiempos de Descartes.

La reflexión filosófica de Jonas se enlaza en este libro con su crítica de las ciencias naturales. Jonas habla de facultades y capacidades orgánicas en todas las formas de vida, tales como el metabolismo, el movimiento, el apetito, el sentimiento, la percepción, la imaginación, el arte y los conceptos, y, por último, su evolución ascendente, una capacidad creciente de la libertad que finalmente culmina en el hombre y del peligro inherente que implica poder ejercer esta libertad. La revisión que Jonas hace de la teleología de los organismos más sencillos a más complejos, que siempre reposaba de forma implícita en la teoría de evolución de Darwin, tiene importantes implicaciones para su interpretación del concepto de la libertad. Solo un ser capaz de propósito puede ser libre; que representa, por supuesto, la forma en que los seres humanos tienden a interpretar su experiencia existencial.

La filosofía de Jonas profundiza al otorgar una libertad limitada a la vida no humana; específicamente, en el desempeño del organismo (llamado “interioridad” por Jonas) de separarse del mundo “exterior”, que, por lo tanto, puede describirse como un primer paso hacia la libertad. Este esfuerzo permanente de aspirar a la libertad como característica de todos los seres vivos daría testimonio de una teleología inscrita

en la misma naturaleza. Jonas subraya que esta teleología ha estado siempre presente, pero que se le califica como irrelevante en la práctica de los métodos científicos modernos. El hecho de que la ciencias naturales rehúsan de observar esta inherente teología de los seres vivos y la rechazan, solo enfatiza, según Jonas, su falta de atención a la vida para optar seguir tratando a los seres vivos desde la perspectiva de ‘una ontología de la muerte’.

La atención puesta en Jonas en el siglo XXI se concentra principalmente en esta reevaluación no solo de la teleología, sino también de lo que queda implicado en ella, de la inteligencia inherente a la vida biológica. Científicos naturales, biólogos y fenomenólogos (siguiendo a Husserl y Merleau Ponty), especialistas en biología sintética (Coyne) están discutiendo las capacidades inherentes de la vida orgánica y de la inteligencia artificial (‘embodied cognition’, Stanford). Filósofos y teólogos, a su vez, vuelven a especular sobre la antigua discusión de cómo la mente se conecta con la materia y cómo es que podemos dar sentido a la evolución de formas de vida biológicas elementales a altamente complejas. El debate sobre Jonas en las ciencias naturales y la fenomenología está dominado principalmente por los defensores y los opositores de lo que se conoce como ‘enactivismo’ (de Ward, Barbas, Hverven y Prokop).

Los enfoques enactivos se caracterizan por un énfasis en el papel de la actividad corporal en los procesos cognitivos. Con ‘enactivismo’ pensamos principalmente en la posición que algunos han llamado ‘enactivismo autopoietico’ por el significado que le da al concepto de

autoipoiesis (autoactividad: JD) y más en general a la tesis de la continuidad (conexión) entre la mente (inteligencia) y la vida. (Hverven y Netland, 2021, p. 2)

Filósofos morales, ecologistas y juristas debaten las consecuencias de asignar un valor ético inherente a la vida animal y vegetal (Burdon, Pommier, Rosales). Médicos y bioéticos intentan, con base en la ética de Jonas, ponderar qué intervenciones tecnológicas y genéticas son aceptables o no en plantas, animales y humanos (Terrones, 2018 y Valera, 2020).⁶

Debe quedar claro que este interés interdisciplinario en la teoría ética de Jonas está siendo alimentado por las intervenciones tecnológicas sobre la naturaleza, visibles en las últimas selvas y bosques vírgenes, con su gran diversidad en fauna y flora, que están desapareciendo y el brutal calentamiento de nuestro planeta. Al mismo tiempo se valoran las reflexiones de Jonas como una posible respuesta a los problemas que provocan nuestras intervenciones al 'interior' de la naturaleza. Por ejemplo, para los problemas éticos que se producen por nuestra mayor capacidad en intervenir tecnológicamente y genéticamente en la naturaleza orgánica y humana. El concepto de Jonas sobre el peligro del poder desenfrenado de nuestra tecnología humana se ha hecho evidente para una gran cantidad de personas en nuestro globo terráqueo.

En analizar el argumento de Hans Jonas a favor de la teleología en los organismos vivos Sigurd Hverven y Thomas Netland (2021) aducen que pueden reconstruir cinco ideas plausibles

de su pensamiento, de las cuales el primero resulta ser que el rechazo de la teleología por parte de las ciencias naturales es más metodológico que ontológico y, por lo tanto, no es una prueba de su inexistencia. Aquella distinción entre el modo de proceder metodológico de las actuales ciencias naturales y la desconocida realidad en que intervienen atestigua una evidente apertura para tomar en serio a la interpretación ontológica de nuestro universo. La interpretación religiosa y teológica de la Iglesia católica y ortodoxa (el patriarca Bartolomé de Constantinopla; LS, n. 1-8) concibe la creación como un proceso evolutivo en que todos los seres vivos, plantas, animales e híbridos, son valorados por cumplir con un papel específico. Podemos resumir esta visión en las palabras del teólogo Karl Rahner:

Toda la creación está dotada por la acción del Espíritu de una capacidad de auto-transcendencia, y está dotada desde el principio de un impulso hacia la creatividad. Es este don de autotranscendencia, implantado ab initio, a través del auto-otorgamiento de Dios en la creación, el que permite a la creación llegar a ser más de lo que es. ((citado en Lane, Dermot A., 2020, pp. 33-34)

La reivindicación de la teleología inherente al proceso de la evolución por parte de Jonas resulta ser un paso estratégico para renovar el diálogo entre la ciencia y la ética, como también, entre la ciencia y la religión, cuya necesidad ha sido reiteradamente resaltado por los

⁶ Como consecuencia lógica de su filosofía ética, Jonas aborda en la última fase de su vida el campo de la bioética clínica: de la cual sale su publicación (1997): *Técnica Medicina y Ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*.

papas Juan Pablo II y Benedicto XVI, como en la *Laudato Si'*, n. 62.

Jonas (2000) trata acerca de una evolución ascendente de las facultades y las capacidades orgánicas inherentes a todas las formas de la vida hasta llegar a la imaginación, el arte y los conceptos, que se interpretan como una capacidad creciente de libertad y de peligro que finalmente culmina en el hombre. Sin embargo, advierte al lector que no encontrará en el libro una noción optimista de una consumación de la evolución en la línea de un Teilhard de Chardin o del filósofo norteamericano Alfred North Whitehead. Más bien, ve la evolución como una serie de experimentos peligrosos que conducen al éxito o a la catástrofe, en que el peligro aumenta con la creciente complejidad de las formas de la vida. Atribuye esta aleccionadora descripción del desarrollo de la realidad biológica y humana no solo a su temperamento, sino también al precepto de la honestidad filosófica. Señala que sus instrumentos se refieren principalmente al análisis crítico y la descripción fenomenológica, pero que al final de su libro desea, también, entrar en el arriesgado campo de la especulación metafísica (2000, pp. 9-12).⁷ Es esta interpretación particular de la evolución, conectada con los conceptos previamente calificados de 'metafísica' y 'ontología' del repertorio de la ética jonasiana de la que deseo tratar como contrapunto final, antes de llegar a la conclusión de este artículo.

Una ética de inspiración religiosa

Fabio Fossa (2017) relata cómo la búsqueda de una ética responsable o filosofía de vida ha sido la característica eminente de la actividad intelectual de Jonas desde el inicio de su carrera. Como joven estudiante se sumergió en el movimiento de la Gnosis que llegó a ser muy influyente entre las élites intelectuales tanto dentro como fuera del cristianismo desde 100 a. C. hasta el 300 d. C. Antes de la Segunda Guerra Mundial, y antes de los grandes descubrimientos de las escrituras gnósticas de 1945 en Naq Hammadi, cerca del antiguo complejo de los faraones en Luxor, en Egipto, Jonas adquirió fama como investigador especialista en este misterioso movimiento religioso-filosófico. El libro de Jonas sobre la Gnosis no fue un mero estudio histórico fundamentado en las fuentes de esta religión, sino sobre todo una interpretación existencial de ese movimiento en una época en que el ámbito centroeuropeo se encontró en ebullición por importantes publicaciones filosóficas como las de Husserl, Heidegger, Löwith, Jaspers, Cassirer, y se veía involucrada en importantes disputas teológicas, involucrando la teología liberal, Karl Barth y Rudolf Bultmann, sobre la interpretación del Antiguo y Nuevo Testamento, del Jesús histórico y de la autoridad de las iglesias históricas en poder proclamar la verdad sobre el ser humano.⁸ Aquel exigente ambiente de la filosofía existencial de su

⁷ Para un mayor detalle de sus reflexiones filosóficas, consulte Jonas 1974, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*.

⁸ La traducción castellana de 2013: *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, responde a una edición tardía en que Jonas ya actualizó sus fuentes y su enfoque existencialista original.

juventud seguirá inspirando a Hans Jonas hasta el final de su vida.

Los horrores de la guerra, el holocausto judío y las primeras bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, lo impulsaron desde su nuevo puesto en la Nueva Escuela de Investigaciones Sociales de Nueva York, a someter a las ciencias naturales modernas, y en particular a la biología, a un mayor examen filosófico. La interpretación de Jonas del gnosticismo siguió siendo una influencia importante para su indagación. El movimiento gnóstico negaba el valor intrínseco de la creación y asumió, al menos en su versión cristiana, que un Dios que carecía de poder e inteligencia, identificado como Dios del Antiguo Testamento judío, había creado un mundo imperfecto, que resultó ser profundamente dañado y viciado. El hombre que nació en este, nuestro, mundo tenía que buscar al mismo Dios Supremo que, según la concepción gnóstica, yacía oculto y olvidado en la propia mente, como un apagado fuego interior. Si el ser humano pudiera explorar su propia mente interior, también conocería la verdad completa, divina, se encontraría con el verdadero dios, lo que le daría la facultad de escapar del abrumador dominio de este mundo corrupto.

La gnosis era una religión, o una filosofía, de intelectuales que se sentían muy por encima de la masa, de la gente común y corriente, y buscaban la liberación personal en un reino espiritual más allá del mundo conocido. Por su rechazo del valor intrínseco de la creación, su individualismo, su menosprecio por el hombre y la mujer común y sus posibilidades de salvación, fueron

condenados por los primeros padres de la Iglesia y finalmente rechazados cuando se cristalizó el consenso ortodoxo en los concilios de Nicea y Constantinopla de las grandes iglesias de los cuatro primeros siglos de la cristiandad (Fossa 2017, pp. 55-56; Ehrman, pp. 171-238). Es interesante ver cómo la interpretación de Jonas de aquella historia antigua repercute en su cosmovisión filosófica y ética y cómo es que le ocasiona evaluar fenómenos contemporáneos como los impactos de la tecnología y de la ciencia. Para Jonas la filosofía moderna y las ciencias naturales representan una forma de gnosticismo en la medida en que se olvidaron de la materialidad y la vida real de los seres vivientes que existen en nuestro universo.

Fossa demuestra que la inspiración de Jonas no se limita a la imagen negativa de la gnosis, sino que también detecta ejemplos de la antigüedad que pueden ser calificados como positivos y utópicos para la elaboración de su propuesta ética. Según Jonas, la principal característica de la mente de los clásicos griegos consistía en una fuerte convicción alrededor la autonomía y la perfección del universo. Esta convicción es, para Jonas, una especie de a priori cultural inherente a la filosofía griega, que siguió determinando la civilización clásica hasta sus últimos momentos. El cosmos griego refleja, por otra parte, cualidades y valores que la mente humana puede reconocer y el ser humano debe imitar. La naturaleza fue considerada como una entidad divina y, como la humanidad es parte de esa razón universal o *logos*, su perfección debe reflejarse en la acción de los seres humanos. No hubiese existido ninguna

brecha radical entre la manifestación de la naturaleza y el carácter que define al ser humano en el pensamiento clásico de los griegos. Las ideas de Platón, las formas de Aristóteles y el *logos* de los estoicos pueden considerarse como expresiones diferenciadas de este principio holístico único (pp. 57-58).

Mientras que la visión griega del mundo se fundamenta en la idea de un cosmos perfecto y armonioso, el concepto de creación representa la piedra angular de la cosmovisión judía. La idea de una creación implica un comienzo, un inicio del tiempo y del cosmos, lo que a su vez excluye la posibilidad de considerar este mundo, en seguimiento a la filosofía griega, como un ente eterno. Dentro del marco judío, la necesidad y la contingencia, los universales y los particulares, la voluntad y la razón no pueden ser partes armoniosas de un sistema general. Más bien, expresan una dualidad que surge de la distinción entre el Creador y sus criaturas. La tradición judía (cristiana e islámica: JD) se apoya en esta concepción dualista de la existencia, en la que Dios y la naturaleza se manifiestan como entidades ontológicamente distintas y el ser humano, creado a imagen del Creador, se presenta como un mediador, el que suele transitar entre las dos entidades. Dado que la naturaleza es obra de Dios, aquella conlleva, por lo tanto, valores positivos. La inteligencia del ser humano se considera superior a la de la naturaleza, lo que lo convierte en el amo de la naturaleza, pero la creación no está enteramente a disposición del hombre; su autoridad no es absoluta. De hecho, Dios encomendó su trabajo de la creación al hombre en

la expectativa de que fuese un guardián responsable del bienestar del mundo y de todas sus criaturas (Fossa 2017, 57-58, cf. Fossa 2020).

Cabe concluir que Jonas buscaba ejemplos de modelos cosmológicos que podían fundamentar y legitimar su propuesta de ética. Emidio Spinelli (2017, pp. 539-540) indica que las cuestiones relacionadas con la estructura del mundo, la función del hombre y el concepto de Dios juegan un papel importante en todos los momentos de la carrera de Jonas. Detrás de sus tesis filosóficas más importantes se esconde una teología influida por la tradición rabínica judía, sus encuentros con los escritos místicos judíos de la Cábala y su amistad con el eminente intelectual judío Gershom Scholem. Spinelli indica cómo estas fuentes judías, y la experiencia del Holocausto, dieron forma a la cosmovisión particular de Jonas que concibe de tal forma que Dios ha tenido que retirarse de la creación para poder otorgar al ser humano su plena autonomía en sus decisiones. Mientras que los animales en la ética de Jonás representaban una clara aventura por la libertad, el hombre representa un punto de inflexión en la creación, el momento en que Dios se vio obligado a encogerse, a hacerse más pequeño, para dar al intelecto humano el espacio que necesitaba para poder realizarse. Desde entonces, la responsabilidad del mundo creado recaería en los seres humanos.

El rechazo de Jonas a la gnosis histórica y su rechazo de la filosofía moderna y los procedimientos de las ciencias naturales están relacionados con su defensa de la concepción original de la creación judía.

Jonas, sin embargo, duda de si puede abordar explícitamente la idea de Dios y la Creación en su ética, tal vez porque ya no apoya esta interpretación creyente de la realidad y, o, porque está de acuerdo con el juicio de Immanuel Kant de que la ética ya no puede fundamentarse desde la existencia de Dios o de los preceptos de la religión (es decir, desde la metafísica). En este contexto propone su propio punto de vista, controversial, de que Dios se haya retirado del proceso de creación y que toda la responsabilidad para esta creación recaerá ahora sobre la humanidad (Cf. la crítica que Jonas recibe al respecto por parte de Paul Clavier).

Jonas nunca dejaba de defender con todas sus fuerzas a los seres vivos contra las fuerzas afines al gnosticismo que, según él, ignoran y socavan al proceso de creación. Podemos afirmar por consiguiente que el mito de la creación judía es parte integral de su ética de la responsabilidad, y que, en consecuencia, no logra separar su ética de responsabilidad de su cosmovisión religiosa judía. La repercusión de la teoría de Jonas en disciplinas como la filosofía natural, la fenomenología, la ecología y la bioética puede entenderse como un resultado positivo del amplio impacto de su ética en el mundo intelectual. Pero aquellas aplicaciones exitosas de la teoría de Jonas no prueban, en sí mismas, la validez universal de su teoría ética.

La visión escatológica judía cristiana de una creación que espera ser remediada y perfeccionada es, evidentemente, el trasfondo que encamina la encíclica *Laudato Si'*. El subtítulo 'Nada en este mundo nos resulta indiferente' que aparece ante del párrafo 3, expresa bien

esta preocupación por el estado en que se encuentra nuestro mundo como también la meta a que aspiramos que fuera. Y la convicción de que "el Creador no nos abandona, nunca hizo marcha atrás en su proyecto de amor y no se arrepiente de habernos criado" (LS, n. 13), expresa bien el sentido de pertenencia que tiene el ser humano con el mundo que lo rodea como también la misión a la que es convocado para perfeccionarlo. No necesita hacerlo a solas, como sugiere Jonas, cuestionando la fe de sus antepasados; tal vez desde la expectativa que su propuesta ética tendría más acogida universal, particularmente entre los no creyentes y agnósticos. El papa parte de la fe de que Dios ayudará al ser humano en esta difícil misión de preservar y remediar la naturaleza que le rodea y de construir una convivencia más justa y equitativa entre los seres humanos.

La encíclica no tan solo convoca a los creyentes cristianos sino, expresamente, a todos los seres humanos, pero resulta evidente que 'el cuidado de la casa común' es definido en términos cristianos, muy afines a judíos y musulmanes que comparten la misma expectativa escatológica. Aunque la convocatoria de todos los seres humanos de buena voluntad es válida, es importante recordar que otras filosofías y religiones pueden establecer puntos de partida muy diferentes para interesarse e involucrarse en el cuidado de la naturaleza y de los seres humanos. Una importante parte del movimiento ecologista, verde, la propuesta de la ecología profunda de Arne Naess (2009) por ejemplo, parte de una idea parecida a los antiguos griegos que la naturaleza fuera una entidad autónoma cuya

perfección debe incentivar a los humanos imitar su intrínseca racionalidad.

Los budistas consideran que el cosmos, la materia en que estamos envueltos, resulta, en última instancia, ser perjudicial para los seres humanos. Nos mantiene cautivados en un eterno ciclo de reencarnaciones y es de este cosmos, dominado por el 'samsara', de que debemos liberarnos mediante la realización del nirvana. Resulta evidente que Ayya Santussika, por ejemplo, parta de una convicción, de una cosmovisión alternativa, cuando en una discusión interreligiosa sobre la *Laudato Si'* (en Harper, p. 9) comenta que "En el budismo se nos enseña que no existe felicidad duradera en las cosas materiales. Lo sé, todos lo sabemos. No son solo budistas. Todo lo que adquirimos es sin permanencia y, en última instancia, fuente de sufrimiento". Terminamos, entonces, con la conclusión de que ni Hans Jonas ni *Laudato Si'* disponen de una teoría ética que puede hacerse valer ante todos los seres humanos. Esta constatación nos enseña a ser tanto determinados, como también modestos en el momento de convocar a otros seres humanos al diálogo sobre el cuidado de la casa común.

Conclusiones

La propuesta ética de Jonas tiene omisiones y lagunas por no articularse con otras dimensiones y corrientes de los debates éticos existentes. Sorprende el cómo su teoría ha generado un flujo constante de reflexión ética filosófica en que se ven involucrados un abanico de disciplinas, que varían de la teoría

de las ciencias naturales, la ecología y la bioética hasta la fenomenología y la teología. Su contribución específica al debate ético de la ecología radica en su crítica de la línea divisoria trazada por la filosofía moderna y las ciencias naturales entre la vida orgánica, biológica, por una parte, y la inteligencia humana por otra. Jonas propone, por tanto, una relectura filosófica de la realidad biológica que nos quiere devolver la unidad psicofísica de la vida biológica y humana que se haya perdido desde los tiempos de Roger Bacon y Descartes.

Preocupado por el futuro del hombre y de la naturaleza, fundamenta su ética al nivel de la metafísica, al nivel de una filosofía ontológica de la naturaleza. La responsabilidad ética se origina, supuestamente, en una llamada silenciosa que proviene de la vida biológica con que resulta ser la naturaleza la que, por así decirlo, nos apela, que solicita nuestra protección y ayuda. Varios filósofos se oponen a Jonas en argüir que ya no se puede invocar verdades metafísicas al estilo de las religiones, que no reconoce el anhelo central de la Ilustración que tan solo aquellas personas que partan del uso reflexivo de la razón sean capaces de tomar buenas decisiones éticas, y que sucumbe a lo que se denomina "falacia naturalista": olvidarse del principio de que ningún deber ético puede ser derivado de lo que supuestamente 'existe'.

Karl Otto Apel opinaba que la macroética de Jonas puede describirse como una forma de autoafirmación ecológica de la humanidad. Reconoce la legitimidad de esta nueva perspectiva ética orientada al futuro, pero no está

convencido de si haría superfluas las intuiciones de Kant, y de la Ilustración, o podría, tan fácilmente, reemplazarlas. En consonancia con las encíclicas *Laudato Si'* y *Fratelli Tutti*, Apel demuestra que el rescate de la naturaleza nunca puede ser separada de la mejora de condiciones de vida de las naciones y de las poblaciones pobres y que la preocupación de Jonas por el futuro humano implica, por necesidad, que su ética encarne un momento esperanzador y utópico.

La reivindicación de la teleología inherente al proceso de la evolución por parte de Jonas resulta ser un paso estratégico para renovar el diálogo entre las ciencias naturales y la ética, como también, con la religión. La obra de Jonas no alberga una noción optimista de la evolución; más bien, ve a la evolución como una serie de experimentos peligrosos que aumentan con la creciente complejidad de las formas de la vida. Su rechazo de la filosofía moderna y el proceder de las ciencias naturales están enraizados en su defensa de la concepción original de la creación judía. La tradición judía, cristiana y musulmana parten de una concepción dualista de la existencia, en la que Dios y la naturaleza se manifiestan como entidades ontológicamente distintas, y el ser humano, creado a imagen del Creador, se presenta como un mediador, encargado de mantener la creación y llevarle a su perfección.

Constatamos que la propuesta ética elaborada por Jonas resulta ser de gran ayuda en explicar, explicitar y profundizar la enseñanza social respecto a la ecología de la Iglesia católica. Vimos que ni Hans Jonas ni *Laudato Si'*, disponen de una teoría

ética que puede hacerse valer ante todos los seres humanos. Esta constatación nos enseña a ser modestos en el momento de convocar a otros seres humanos al diálogo sobre el cuidado de la casa común. Pero resulta, al mismo tiempo, ser motivo de orgullo pues representa la cosmovisión bien particular e idónea que la tradición judía cristiana logra presentar en el ámbito de las comunidades del discurso.

Referencias

- Apel, K. O. (1990). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Suhrkamp.
- (1990). Verantwortung heute— nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?, [1986], en Apel, K. O. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. pp. 175-216. Suhrkamp.
- Barbaras, R. (2008). Life, Movement, and Desire. *Research in Phenomenology* 38 (2008) 3–17.
- Becchi, P. (2008). El itinerario filosófico de Hans Jonas. Etapas de un recorrido, *EGORÍA; Revista de Filosofía Moral y Política*, (39), 101-128.
- Böhler, D. (2020). Prinzip Zukunftsverantwortung und Prinzip Diskurs: Die Begründungsphilosophische Herausforderung des Anthropozäns – ein Dialog mit Hans Jonas und Karl-Otto Apel, *Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso*, 5(2020).

- Burdon, P. D. (2020). Obligations in the Anthropocene. *Law and Critique* 31, 309–328. <https://doi.org/10.1007/s10978-020-09273-9>
- Claas, A. (2011). Lässt sich das Prinzip Verantwortung doch noch verteidigen? Tectum Verlag; Marburg. Erneuter Versuch der Begründung des Prinzips Verantwortung von Hans Jonas auf der Basis der diskursiven und neo-pragmatistischen Ethik von Albrecht Wellmer. = Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag. *Reihe Philosophie* 20.
- Clavier, P. (2011). Hans Jonas' feeble theodicy: how on earth could God retire? *European Journal for Philosophy of Religion* 3/2(2011), 305–322
- Coyne, L. (2020). The Ethics and Ontology of Synthetic Biology: a Neo-Aristotelian Perspective, *Nanoethics* 14, 43–55, <https://doi.org/10.1007/s11569-019-00347-2>
- de Ward, D., Silverman, D., Villalobos, M. (2017). Introduction: The Varieties of Enactivism, (2017) *Topoi*, 36(3), 365–375.
- Dictionary of Arguments. Lemas 'Counter arguments in relation to Jonas', y 'Naturalistic fallacy': https://www.philosophy-science-humanities-controversies.com/search.php?full_search=VsJonas
- Ehrman, B. D. (2004). *Cristianismos perdidos. Los credos prescritos del Nuevo Testamento*, Ares y Mares.
- Fossa, F. (2017) Ancient Wisdom and the Modern Temper. On the Role of Greek Philosophy and the Jewish Tradition in Hans Jonas's Philosophical Anthropology, *Philosophical Readings* IX.1 (2017), pp. 55–61.
- (2020) Nihilism, Existentialism, – and Gnosticism? Reassessing the role of the gnostic religion in Hans Jonas's thought, *Philosophy and Social Criticism* 2020, Vol. 46 (1) 64–90.
- Francisco. (4 de octubre de 2023). *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations.index.html
- (24 de mayo de 2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Habermas, J. (1968). *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Suhrkamp
- (1993). *El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*, Taurus
- Harper, F. y Green F., Eds. (2016). Laudato Si': A Catholic and Multi-Faith Conversation. *Journal of Interreligious Studies*, (19), 46–55. <https://irstudies.org/index.php/jirs/issue/view/20>
- Hverven, S. y Netland, T. (2021) Projection or encounter? Investigating Hans Jonas' case for natural teleology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Published online, editorial Springer: 19 May 2021: <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09748-9>.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp.
- (1995). *El Principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder
- (2000). *El Principio Vida. Hacia una*

- biología filosófica. Trotta.
- (1966). *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology* [Essays], New York: Harper & Row.
- (1997). *Técnica, Medicina y Ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Paidós.
- (2013). *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela.
- (1974). *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*. Pentice Hall, Englewood Cliffs.
- Lane, D. A. (2020). *Theology and Ecology in Dialogue* (edition unavailable). Messenger Publications. Disponible en: <https://www.perlego.com/book/1505020/theology-and-ecology-in-dialogue-the-wisdom-of-laudato-si-pdf>
- Pommier, E. (2020). La ética de la vida más allá del humanismo biocentrado de Hans Jonas. *Cuestiones de Filosofía*, 6(27), 35-53. <https://doi.org/10.19053/01235095.v6.n27.2020.11868>
- Prokop, M. (2022) Hans Jonas and the phenomenological continuity of life and mind. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Springer, published On Line 2022—11-08, <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09863-1>
- Rosales Rodríguez, A. (2004) Naturaleza orgánica y responsabilidad ética: Hans Jonas y sus críticos. *Trans/Form/Ação* 27(2) 2004: 97-11.
- Stanford. *Encyclopedia of Philosophy*, lema: Embodied Cognition, 2023-03-23; <https://plato.stanford.edu/entries/embodied-cognition/>
- Terrones Rodríguez, A. L. (2018). Inteligencia artificial y ética de la responsabilidad. *Cuestiones de Filosofía*, 4(22), 141-170.
- Valera, L. (2020). ¿Tenemos una responsabilidad hacia nuestro genoma? El ser humano como “objeto de la técnica”, *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, 32(57), 639-652.
- Wellmer, A. (1995). *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthopos.

CAPÍTULO 4. Reflexiones en clave de la Encíclica *Laudato Si'* y *Laudate Deum*. Para una relectura de novelas de la modernidad latinoamericana

León Espinosa O.

El presente capítulo aborda una reflexión acerca de novelas significativas de la narrativa latinoamericana de fines del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX, en las que la naturaleza fue vista como un escenario de dominación a través de acontecimientos humanos y de relaciones de poder. Desde la perspectiva de una ética integral propuesta en la encíclica *Laudato Si'* y actualizada con la encíclica *Laudate Deum*, se presenta la posibilidad de reconciliación con la naturaleza, configurada en la metáfora nuestra casa común acerca del respeto entre seres humanos y seres vivientes, en equilibrio con la naturaleza. Esta posibilidad se abre a través de múltiples caminos; sin embargo, en este capítulo se invita a una revisión crítica de la narrativa moderna de nuestra región para identificar las miradas dirigidas a alcanzar el progreso, visto en la encíclica *Laudato Si'* (Francisco, 2015) como: “un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y contradice la realidad hasta dañarla” (LS, n. 101). En este marco, el ideal del progreso moderno se relaciona con el origen de las causas de la crisis ecológica actual, que es una crisis ambiental y humana de valores, producida por la actuación del ser humano, especialmente en los dos últimos siglos en los que se ha establecido una relación de dominio sobre la naturaleza, de abuso de recursos y la creación de escenarios de violencia. En este mismo sentido, la *Exhortación*

Apostólica Laudate Deum (Francisco, 2023) propone, en todo caso, una causa “antrópica” de la crisis ambiental que llama la atención hacia una conversión del comportamiento humano a favor de la empatía con sus congéneres y con los otros seres de la naturaleza, animales y plantas, en un anuncio urgente a vivir en armonía y respeto bajo el modelo de vida de San Francisco de Asís.

La narrativa latinoamericana, en varias obras modernas y fundantes de las naciones, revela las relaciones de dominio y subordinación de los seres humanos con la naturaleza. Esta ha sido vista como la *otredad* objeto de dominio dentro de los proyectos civilizatorios con los que se construyeron las naciones y su retórica que alentaba el progreso anhelado basado en la dualidad civilización/barbarie. La dimensión ética de la ecología integral expuesta en *Laudato Si'*, en diálogo con *Laudate Deum*, orienta una relectura crítica de los ideales del progreso, la apropiación desmedida de la naturaleza y la violencia humana, prácticas que se revelan en obras clásicas de la narrativa de la región que han formado parte de los estudios literarios desde el siglo XIX hasta la actualidad. Al final, se trata de considerar a la narrativa literaria como un espacio de generación de conciencia y sensibilización para la conversión de las prácticas humanas de respeto a la otredad en su diversidad, entres seres humanos, seres vivientes y medioambiente.

Causas antrópicas: antecedentes de la crisis humana y ambiental anunciada

El desequilibrio en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza es ciertamente global, tal como enuncia el papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'*, en la que señala la actuación nociva propia de “un antropocentrismo despótico”, que no respeta al otro ni a la naturaleza ni al ser humano, y ha hecho que la tierra en que vivimos se vuelva “menos rica y bella, cada vez más limitada y gris”, signos que muestran que el crecimiento de los últimos dos siglos no ha significado en todos sus aspectos un verdadero progreso integral y una mejora de la calidad de vida, sino que presenta “síntomas de una verdadera degradación social” (n. 46) de origen antrópico (LD, n. 11) que ha llevado en la actualidad a una naturaleza sufriente.

En Latinoamérica, el problema de sujeción de la naturaleza por parte del ser humano ha tenido características históricas y sociales propias. Las naciones derivadas de los procesos de colonización europea introdujeron sin mayor reflexión la lógica occidental de extracción de los recursos de la tierra y abuso del trabajo humano. Mediante una suerte de neocolonización, la narrativa de las supuestas bondades de la civilización, la industria y el comercio a gran escala, se impulsó la apropiación y el abuso de la tierra, las relaciones de dominio, la violencia consentida bajo la lupa del progreso. La industrialización expandida a partir del siglo XIX junto al mito del progreso y la civilización dieron lugar a cambios climáticos globales vividos

sobre todo desde mediados del siglo XX (LD, n. 11). Precisamente en el tiempo ubicado por el papa Francisco, “hace dos siglos” en el que los países de la región adaptaron sus formas de producción y consumo al mercado global. Esta dinámica del progreso en Latinoamérica se expandió en el siglo XIX, fruto de la difusión de las ideas civilizatorias en un vaivén de intercambios culturales y políticos con Europa y también a través de proyectos de construcción de los estados nacionales, derivados de la simulación de las naciones europeas, del estado moderno, el liberalismo y sus ideales de orden y progreso.

El progreso medido en la expansión de las ciudades hacia el campo, en el sentido civilizatorio del ser urbano frente al otro rural del altiplano, la llanura, la pampa o la selva amazónica, ha creado relaciones de dominio y subordinación entre unos y otros: “las carreteras, los nuevos cultivos, los alambrados, los embalses y otras construcciones van tomando posesión de los hábitats [...] de modo que algunas especies entran en riesgo de extinción” (LS, n. 30). El ideal del progreso continuo se describe en *Laudato Si'* como un mito entre los humanos que no conoce límites y degrada la casa común.

Con estos antecedentes se comprende el que la narrativa literaria de la modernidad en América latina se volviera más urbana y, por ende, más distante de una relación armónica con la naturaleza y el campo. Ya los románticos latinoamericanos del siglo XIX se habían identificado con ideas del liberalismo, “saliendo en defensa de la libertad y los derechos civiles y poniendo su arte y

sensibilidad de escritores al servicio de su colectividad en su conjunto” (Historia de la Literatura, 2014, p. 530). Así también los conflictos se convirtieron en urbanos y, al parecer, al menos hasta la primera mitad del siglo XX la narrativa mantuvo la escisión entre ser humano/naturaleza y la diferencia entre campo/ciudad, siendo impensable su reconciliación. De este modo, según Infante (2013) ha habido una forma predominante de entender el mundo, de comprenderlo y de dominarlo: “la promesa de la dominación de la naturaleza y de su uso para el beneficio común de la humanidad, [que] condujo a una explotación excesiva y despreocupada de los recursos naturales, a la catástrofe ecológica” (p.403), que se expresa también en el ámbito de la literatura moderna.

La naturaleza se encuentra entre los principales temas de la narrativa latinoamericana en sus obras maestras modernas, y se la presenta “en grandes proporciones y de gran diversidad y cuyas fuerzas telúricas encuadran o condicionan la aventura humana [...] la cordillera, la pampa, el altiplano, la selva amazónica” (ABC, 2006). Se puede considerar que en la narrativa de la región predomina la visión de civilización/barbarie, concomitante con el peligroso mito del progreso humano sin límites para la humanidad y la naturaleza. Aquí la definición del término barbarie, de larga data, se identifica con una acepción contextualizada que atraviesa la historia de los procesos de colonización en Latinoamérica y de las naciones, las millas que resaltan la diferencia y la distancia con el otro, según (Lepe-Carrión, 2012),

en el sentido de superioridad/inferioridad del blanco frente al nativo, una supuesta superioridad refutada por Bartolomé de Las Casas en sus debates con Juan Gines de Sepúlveda. El otro como ser inferior y que no encaja dentro del modelo de asimilación occidental que privilegia la civilización, “el ser culto”, el progreso, junto a otros imaginarios peligrosos de una supuesta superioridad del hombre frente a la mujer y de los seres humanos superiores a otras especies vivientes que han destruido históricamente el ecosistema natural y social.

Naturaleza dominada: la narración sobre la llanura, la pampa y la selva

el gemido de la hermana tierra [...] se une al gemido de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo. Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos.

LAUDATO SI', N. 53

Los procesos de modernización en las naciones de la región de Latinoamérica condicionaron modos de vida, percepciones e imaginarios respecto a las relaciones humanas, ciertamente desequilibradas con su entorno social y natural, y que se reflejan en las obras literarias en sus personajes, idearios y tramas. Al constituir la región más inequitativa del planeta, en términos de las diferencias entre ricos y pobres, el acceso y distribución de recursos, la literatura moderna de América Latina focaliza los problemas de la región no solo, como señala Henríquez Ureña (2014), entre los seres humanos, sino en

la lucha contra la naturaleza y el esfuerzo por dominarla.

Se puede identificar varias obras fundacionales que marcan un territorio o un espacio de representación de la construcción de la identidad nacional y que se originaron con conceptos fijos, tal como *Facundo civilización y barbarie* (1845) que dieron pauta a la narrativa latinoamericana posterior y las novelas *Cumandá* (1879) de Juan León Mera, *Doña Bárbara* (1929) escrita por Rómulo Gallegos y el poema narrativo *Martín Fierro* (1872) de José Hernández, que testimonian la relación de conflicto o extrañamiento con el entorno natural —lo otro— que debe ser dominado, conquistado o poseído y que en todo caso revela una ruptura de la noción de la creación y el sentido de pertenencia, lo que se denominaría hoy el equilibrio de la casa común.

La obra *Doña Bárbara* expresa la visión de la naturaleza domada, en este caso por una hermosa mujer capaz de conquistar la llanura, las montañas, los ríos e inclusive a los hombres. Se inscribe en el contexto del proyecto civilizador de nación en Venezuela y contiene una crítica implícita al contexto político de su tiempo, con elementos de denuncia de la violencia y el despotismo, con una intención pedagógica en su narrativa. Según Haras (1968), esta obra “configura las fuerzas retrógradas y el cambio, la barbarie y la civilización, el campo y la ciudad capaz de reconciliar los campos y las ciudades”.

La dualidad civilización/barbarie se configura en los personajes de esta novela y en la misma relación con la

naturaleza: la llanura es el escenario en donde se ejerce la violencia y que constituiría el reflejo de la crisis de la época humana y política, que implicaría, a la vez, una crisis socioambiental, vista desde la perspectiva ética de *Laudato Si'*. Ahí se observa la ruptura del ser humano con el otro en una serie de dicotomías que expresan la dualidad civilización/barbarie, bien/mal, ciudad/campo o progreso técnico/arcaísmo (Slováková, 2013), que se encarnan en los personajes. Doña Bárbara, una mujer joven que sufre una violación en las barcas en las que viajaba al Orinoco, cobra venganza en sus acciones contra los hombres y representa con ello la ley de la fuerza y de la barbarie (Casanova, 1989); una violación sufrida por la mujer similar a la que padece la naturaleza por el dominio que ejerce el ser humano y una búsqueda de justicia que devolvería un orden a lo que ha sido dañado.

Por su parte, el personaje Santos Luzardo, un joven que conoce el llano y que se educa en la ciudad, portador de las ideas de civilización y de la Ilustración, quiere llevar la iluminación a la llanura, con el ideal del progreso. Su proyecto civilizatorio triunfa de manera sublimada en su relación amorosa con Marisela, hija de Doña Bárbara, a quien educa y transforma con la ilusión de cumplir con ella sus ideales de justicia social, a manera de cerrar una brecha entre el progreso —que ha traído de la ciudad a lo rural— y la llanura. En esta relación amorosa y asimétrica de poder se reproduce el abismo, la supremacía del imaginario de lo superior/inferior en varias dimensiones: hombre/mujer,

ciudad/campo, civilización/barbarie, y se construye un estereotipo de la mujer devastadora de los hombres, ella como una personificación de la barbarie o de la naturaleza sufriente que en algún momento responde a toda forma de dominación.

Doña Bárbara también posee una actitud ambigua: es la naturaleza reivindicada, pero a la vez la somete y la destruye; encarna en su actuación el modelo civilizatorio de la nación latinoamericana: la modernización y el usufructo del entorno, según Laudato Si', crean una ruptura entre el ser humano y Dios, y entre los seres humanos y la tierra. La obra devela una visión que empobrece el valor de la llanura, sinónimo de una fuerza retrógrada mediante "ideas rudimentarias, profundamente arraigadas en el hombre de los campos venezolanos, e impotencia de los escasos pobladores de la llanura ante la enormidad de las tierras que reclaman sus esfuerzos" (Citado por Casanova, p. 126). Al mismo tiempo se refleja una crisis humana: "¿No eres un Luzardo? Haz lo que siempre hicieron todos los Luzardos: mata a tu enemigo. La Ley de esta tierra es la bravura armada; hazte respetar con ella" (p. 163); se revela de este modo una crisis humana en cuanto al respeto a la vida y a la creación.

En *Facundo* y *Martín Fierro*, obras fundacionales de la nación argentina en las que se reflejan las costumbres y hábitos de la república, la visión sobre la pampa parece degradada en el sentido de considerarla como un territorio sujeto a la apropiación humana. Ya Domingo Sarmiento, en su obra *Facundo*, plantea

que el problema de Argentina estriba en su gran extensión territorial y que la barbarie consistía en el predominio de la fuerza brutal, en "la preponderancia del más fuerte, la autoridad sin límites y sin responsabilidad de los que mandan, la justicia administrada sin formas y sin debate"; y la contrasta con la civilización situada en la ciudad en donde se encuentran "las leyes, las ideas del progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular" (Citado por Slovákova, 2013, pp. 45-46).

Por su parte, en *Martín Fierro* (1872) de José Hernández se plantea la idea del gaucho trabajador que está al margen de la ley o matrero, que rompió completamente con la civilización expresada en el asesinato de un gaucho negro, luego de lo cual se excluye de la sociedad premoderna argentina. En un principio, este personaje de la pampa está proscrito, pero en la segunda parte de la obra se valora una sociedad en transformación que va hacia la modernización capitalista y al progreso, así como el ingreso de migrantes europeos, especialmente italianos, que despiertan una ambición neocolonial que acepta lo extranjero, pero no la inmigración interna. Es así que, Martín Fierro, se incorpora a la sociedad urbana y se convierte en héroe dejando de lado el estigma del estar fuera de la ley para convertirse en un héroe nacional. El gaucho era el hombre trabajador de la pampa y una vez civilizado fue reclutado para defender la frontera argentina contra los indígenas, con lo que establece una diferencia o ruptura con el otro no civilizado o bárbaro. Los

diversos episodios de *Facundo* y *Martín Fierro* coinciden en el beneplácito de la civilización y el sometimiento de la naturaleza, y hacen eco de la creencia del progreso sin límites y da cuenta de las ideas originarias antrópicas basadas en un modo de entender la vida que genera daño al otro, que van en contra de la creación (LD, n. 3).

Por otra parte, el imaginario sobre la selva amazónica en la obra *Cumandá* también encarna la superposición de la mirada civilizatoria del progreso por oposición a la barbarie situada en el oriente ecuatoriano, lugar de la Amazonía y territorio poco conocido en el siglo XIX. Esta obra se enmarca en el primer proceso de modernización del Ecuador dentro de la configuración de proyecto de nación propuesto en el gobierno de Gabriel García Moreno, de quien el autor de la obra, Juan León Mera fue su amigo y asesor político y, en cuanto tal, compartía “la utopía” romántica del proyecto civilizatorio de nación en el país, que en esa época no había incorporado de manera activa al oriente en la historia de la república (Taylor, 1994, p. 17) y que en ese momento intentaba lograrlo a través de las misiones religiosas.

Como bien señala Taylor (1994): “De todos los países sudamericanos que dan a la selva, el Ecuador es a lo mejor el que más problemas ha tenido en incorporar, incluso ideológicamente. su espacio amazónico”, y “las ondas de cambio histórico emitidas del ‘centro’ nacional le llegan con atraso y de modo bastante atenuado” (p. 18). Es posible que la historia periférica de la Amazonía ecuatoriana haya alentado la

configuración de un imaginario exótico de este territorio y mitologías de su población “bárbara”, acentuados por el contraste de un creciente imaginario de progreso en las regiones de la Sierra y la Costa que empezaba a desplegarse en el contexto del auge cacaotero.

No obstante, el imaginario de la barbarie se anclaba en una matriz colonial desde la temprana conquista, con sus efectos nocivos en la caída de la demografía, la competencia “más o menos aguda” por el acceso a los recursos naturales, la ocupación de las tierras, la adaptación a las especies animales y vegetales. (Taylor, p. 31); es decir el inicio de una ruptura del ser humano con la naturaleza por la razón inmediatista e irracional de los recursos, así como un especismo (Singer, 2003), que desde entonces sometió a la vegetación y a la fauna del entorno haciéndolos cautivos, un lugar expuesto a la devastación permanente en el que, en paráfrasis del papa Francisco (2020), habitó la tortura y el exilio de los loros y los monos, “como una riqueza en bruto que debe desarrollarse, como una inmensidad salvaje que debe ser domesticada” (n. 9)

En la época en la que Mera escribe *Cumandá* se escuchaban rumores de parte de los colonos —mestizos y blancos— de una hostilidad india y la presencia amenazadora de indios “salvajes” en diversos sitios del oriente ecuatoriano que, según Taylor (1994), correspondían más a:

reacciones de pánico agresivo de parte de los colonos, estado de ánimo que se relaciona con la conciencia de su debilidad,

con la desaparición de los misioneros encargados de controlar y encuadrar a los indios y, finalmente, con el enfrentamiento con los “aucas”, un conflicto nuevo que los blancos no sabían manejar, puesto que estos indios hasta hace poco habían vivido aislados en zonas-refugio inaccesibles para los colonos. Por esta razón, estos encuentros sangrientos eran casi siempre el fruto de un malentendido (p. 38).

Lo cierto es que, frente a un reposicionamiento de la población nativa en la Amazonía, la obra *Cumandá* ofrece una visión salvaje de este territorio y, al mismo tiempo, sublimada en la caracterización de una mujer, joven y bella, y en la descripción de los paisajes divinos del altiplano andino que colindan con la selva amazónica, tal como inicia la descripción de esta geografía:

El monte Tungurahua, de hermosa figura cónica y de cumbre siempre blanca, parece haber sido arrojado por la mano de Dios sobre la cadena oriental de los Andes, la cual, hendida al terrible golpe, le ha dado ancho asiento en el fondo de sus entrañas. En estas profundidades y a los pies del coloso [...] se forma el río Pastaza de la unión del Patate, que riega el este de la provincia que lleva el nombre de aquella gran montaña, y del Chambo que [...] se precipita furioso y atronador por su cauce de lava y micaesquista. (Mera, I)

La civilización frente al incivilizado es visible en la descripción de la población amazónica:

Numerosas tribus de indios salvajes habitan las orillas de los ríos del Oriente. Algunas tienen residencia fija, pero las más son nómadas que buscan su comodidad y subsistencia donde la naturaleza les brinda

con más abundancia y menos trabajo sus ricos dones en la espesura de las selvas o en el seno de las ondas que cruzan el desierto. Su carácter y costumbres son diversísimos como sus idiomas, incultos pero generalmente expresivos y enérgicos. (Mera, II)

La belleza de Cumandá (la barbarie) y el anhelo de identificar paradójicamente el modelo civilizador de belleza, los rasgos de lo blanco, occidental y el menosprecio a la otredad:

El tipo de Cumandá era de todo en todo diverso del de sus hermanos, y su belleza superior a cuantas bellezas habían producido las tribus del Oriente. Predominaba en su limpia tez la pálida blancura del marfil, y cuando el pudor acudía a perfeccionar sus atractivos, brillaban sus rosas con suave tinte, cual puestas tras delgada muselina; su cabellera, aunque negra, difería, por lo sedoso y ondeado, de las sueltas crenchas de las hijas del desierto; en el airoso cuerpo competía ventajosamente con ellas, a quienes tantas veces, y con razón, se ha comparado con las palmeras de su patria (...) era toda alma y toda corazón, alma noble, pero inculta; corazón de origen cristiano en pecho salvaje. (Mera, III)

Como se observa en este tipo de narrativa, la representación imaginaria del oriente y muchos dramas, en palabras del papa Francisco en la Exhortación apostólica *Querida Amazonía* (2020), estuvieron relacionados con una falsa “mística amazónica”, como “un enorme vacío que debe ocuparse, como una riqueza en bruto que debe desarrollarse, como una inmensidad salvaje que debe ser domesticada” (n. 12), y se configura “una

mirada que no reconoce los derechos de los pueblos originarios o sencillamente los ignora como si no existieran o como si esas tierras que ellos habitan no les pertenecieran” a despecho del reconocimiento de la dignidad humana y la dignidad propia de todo ser vivo de la naturaleza.

Una conversión ecológica integral y el valor propio de los seres vivos

No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. (LS, n. 67)

“todo está conectado” y “nadie se salva solo”. (LD, n.19)

Esta reflexión de la encíclica *Laudato Si'* sustenta la valoración de la vida como creación divina basada en tres relaciones fundamentales del ser humano: con Dios, con el prójimo y con la tierra. Estas relaciones vitales que, en el origen de la humanidad fueron estrechas, “se han roto, no solo externamente, sino también dentro de nosotros” (n. 66). En este sentido la defensa de la vida de los seres del planeta, los seres humanos y los seres vivos no humanos, llámese fauna y flora, es prioritaria, tal como se establece también en *Laudate Deum*: “la estrecha relación de la vida humana con la de otros seres vivos y con el medioambiente [...] ha conformado que lo que ocurre en cualquier lugar del mundo tiene repercusiones en todo el planeta” (n. 19).

Laudato Si' aclara este panorama de la relación de respeto y, ciertamente, de la dignidad de los seres del planeta, pues manifiesta que la tierra nos precede y nos

ha sido dada (n. 67); y alude, de manera crítica, a una tergiversación de las ideas bíblicas acerca del papel del ser humano en la vida en cuanto al usufructo de lo que la tierra y sus recursos nos proporcionan. Se apela a una interpretación correcta del Evangelio e interpela la conducta humana para “rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas”. A la vez señala la invitación a “‘labrar y cuidar’ el jardín del mundo (cf. Gn 2, 15)”, que en otras palabras significa, en paráfrasis: “cultivar, arar, trabajar, cuidar, proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar, en una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza”.

Esta reflexión establecida en *Laudato Si'* plantea varias interrogantes a la conducta y condición humana antropocéntrica, particularmente al sentido de superioridad frente a los otros seres de la naturaleza o *especismo antropocéntrico*, según Singer (2003), basado en la discriminación de origen antrópico según el cual el ser humano es el centro de las acciones y reina en la naturaleza. Este comportamiento ha dado lugar al utilitarismo de las especies animales haciéndolas cautivas, y se ha hecho extensivo a otras especies vivientes, sin considerar su valor propio o dignidad en tanto seres que habitan la casa común.

En esa misma dirección, la encíclica *Laudate Deum* remarca la necesidad de que el ser humano se considere *parte de la naturaleza* en interacción con el ambiente (n. 27); es decir, una interacción

equilibrada de los sistemas naturales con los sistemas sociales que sanaría a la humanidad y la vida en la tierra. En esta perspectiva, las encíclicas del papa Francisco buscan caminos de liberación en diálogo con todos y con otros saberes, para el cuidado del ambiente basada en el respecto a la dignidad humana y al valor propio de todos los seres de la naturaleza porque “todo está conectado” y “nada se salva solo” (LD, n. 19).

En ese sentido, los seres humanos estamos llamados a defender la naturaleza, al cuidado del ambiente y dar voz a quienes no tienen manera de salvaguardarse por sí mismos. La propuesta desde el arte y, en particular, de la literatura da la posibilidad de sensibilizar al ser humano frente al *otro* ser viviente y ser no humano, animales, planta, y la naturaleza que habita la casa común. Revisitar las obras significativas que han dado sentido a la construcción de las naciones con la configuración de imaginarios modernos y civilizatorios en la región, permitirá rastrear a manera de una arqueología literaria el origen antrópico del desequilibrio producido en la naturaleza, el fracaso del ideal del progreso económico y el ejercicio del poder humano tan cuestionado en la actualidad y en los documentos de la Iglesia. Para ello habrá que recurrir a enfoques críticos con base en un nuevo sentido de convivencia, ante la urgencia del planeta sufriente revelado en las encíclicas y en los signos evidentes de la crisis ambiental que también es una crisis de valores humanos.

La literatura ofrece la posibilidad de ser empáticos con la naturaleza y

religar el sentido de la trascendencia en nuestro paso por la tierra, a reencontrar la dignidad humana y el valor propio de cada ser viviente y de la naturaleza. De manera particular, el mundo literario proporciona los criterios para encontrar a través de la narrativa que quienes habitamos la casa común compartimos varios factores en calidad de seres sintientes y sufrientes, todos con un valor, un tipo de dignidad y un propósito en la vida para recuperar de este modo el sentido de la creación y considerar, según *Laudate Deum* que: “las criaturas de este mundo ya no se nos presentan como una realidad meramente natural” y que están llenas de espiritualidad que las orienta a un destino de plenitud (n. 69); así cada ser viviente tiene un valor propio dentro de una ecología integral que busca sanar el planeta, el ambiente que hemos dañado.

Conclusiones

Las obras seleccionadas en el presente capítulo: *Doña Bárbara*, *Martín Fierro*, *Facundo* y *Cumandá*, responden a una época en la cual cobró fuerza el sentido de la modernización de las naciones de la mano del ideal del progreso económico y los imaginarios derivados con la promesa de la felicidad humana, hipotéticamente sin límites. Los puntos cardinales que marcan estos textos: la llanura, la pampa, la selva amazónica expresan una cartografía de los territorios que debían integrarse al ideal configurativo de la nación y representan los espacios naturales propios de Latinoamérica, pero que a la postre, tanto en la narrativa como en la historia, fueron motivos de apropiación para la extracción de

esos recursos, lo que ha dado origen en el transcurso de los dos últimos a la devastación ecológica de estos territorios.

La humanidad empieza a reaccionar frente al fenómeno global de la crisis ambiental mediante el reconocimiento de la necesidad de proteger a la naturaleza, que se manifiesta de manera sufriente con graves consecuencias para todas las formas de vida en el planeta. A diferencia del pasado en los contextos abordados a través de las obras literarias, hoy existen miradas a favor del cambio o conversión en el comportamiento de los seres humanos para reparar lo que se ha dañado con el dominio de la naturaleza y la expoliación de los recursos. La llamada de *Laudato Si'* a una conversión del ser humano hacia una ecología integral presenta retos a las prácticas en distintos órdenes de la vida, tanto en las dimensiones de lo cotidiano como en las prácticas de empresa, la ciencia, la tecnología y otras.

Se entiende que la transformación humana hacia el cuidado de la casa común es un reto del presente y de larga duración, puesto que no se produce de manera inmediata. Este cambio se vislumbra de manera lenta, tal como advierte *Laudate Deum*, en el que se llama la atención acerca de la insuficiente reacción ante la realidad de un planeta sufriente, de las resistencias humanas hacia un cambio a favor de una ecología integral, pese a las evidencias contundentes de la crisis climática por causas humanas producidas en los últimos 150 a 200 años, relacionadas con el desarrollo de la industria, el deslumbramiento por el ideal del progreso y del abuso del poder que convierte en peligroso al ser humano

y poco responsable con los otros seres y consigo mismo (28).

Desde la literatura se puede comprender que ha habido “un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y contradice la realidad hasta dañarla” (LD, n. 101), inscrita en el paradigma de progreso industrial y tecnocrático, ha creado las condiciones para el dominio de la naturaleza y la ilusión del uso ilimitado de los recursos, así como de formas de violencia y maltrato a las personas y a otros seres vivientes del planeta, tanto animales como vegetales.

La literatura, como lugar para comprender la crisis y las consecuencias del antropocentrismo moderno y aún actual, daría lugar a una conciencia ecológica puesto que “urge una mirada más amplia que nos permita no solo admirarnos por las maravillas del progreso” (LD, n. 18), sino también tener una mirada crítica sobre “la gran desmesura antropocéntrica” de la producción y el consumismo, y que busque el respeto y el reconocimiento de la dignidad de las personas y todos los seres en el planeta.

La selección del corpus de obras literarias evidenció que el panorama de la narrativa ecuatoriana y latinoamericana, así como la poesía, se han enmarcado en un tipo de creación a favor de lo urbano y donde se dificulta descubrir la diversidad de contextos de la naturaleza y la relación de los seres humanos que los han habitado, lo cual plantea una invitación y un reto para visitarlos mediante la exploración literaria.

Referencias

- ABC (2006). *La narrativa hispanoamericana*. <https://www.abc.com.py/articulos/la-narrativa-hispanoamericana-926043.html>
- Casanova, M. (1989). *Doña Bárbara novela pedagógica*. <https://revistadepedagogia.org/wp-content/uploads/2018/04/7-Do%C3%B1a-B%C3%A1rbara-Novela-Pedag%C3%B3gica.pdf>
- Cortez, D. (2009). Exordium. “Naturaleza como discurso en el positivismo latinoamericano”. *Revista FiloSophia*. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Francisco. (4 de octubre de 2023). *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations.index.html
- (24 de mayo de 2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- (2020). *Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonia del Santo Padre Francisco al pueblo de Dios y a todas las personas de buena voluntad*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html
- Harss, L. (1968). *Los Nuestros*. Editorial Sudamericana.
- Henriquez Urena, P. (2014). *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Fondo de Cultura Económica.
- Historia de la Literatura (2014). *El Mundo Moderno 1914 hasta nuestros días*. Volumen 6.º, Ediciones Akal.
- Huarag, E. (1999). La narrativa hispanoamericana del siglo XX: apuntes para una periodización. BIRA 26, 161-183. <https://repositorio.pucp.edu.pe/index/bitstream/handle/123456789/114436/9805-Texto%20de%20art%C3%ADculo-38794-1-10-20140730.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Infante, A. (2013). El porqué de una “epistemología del sur” como alternativa ante el conocimiento europeo. *Fermentum*. <https://www.redalyc.org/pdf/705/70538671007.pdf>
- Lepe-Carrión, P. (2012). Civilización y barbarie. La instauración de la “diferencia colonial” durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como “diferencia cultural”. *Andamios. Revista de Investigación Social*. <https://www.redalyc.org/pdf/628/62826835003.pdf>
- López, A. ¿Cómo adquirir formación ética a través de la literatura? <https://core.ac.uk/download/pdf/224732583.pdf>
- (2006). *Literatura y formación ética. Un modo creativo de educar*. Buenos Aires. <https://core.ac.uk/reader/370421342>
- Mentón, S. (2022). *Caminata por la narrativa latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Miliani, D. (Ed.), (2009). *Rómulo Gallegos. Doña Bárbara*. Cátedra.
- Nogales, H. (s. f.). De la naturaleza y de la mujer frente a un planeta que se agota. <https://www.ecologiapolitica.info/colonialidad-de-la-naturaleza-y-de-la-mujer-frente-a-un-planeta-que-se-agota/>

- Spang, K. (s. f.). Ética y estética en la literatura. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2310/1/06.%20KURT%20SPANG%2C%20Etica%20y%20est%C3%A9tica%20en%20la%20literatura.pdf>
- Shaw, D. (2005). *Nueva narrativa hispanoamericana. Boom. Posboom. Posmodernismo*. Cátedra.
- Singer, P. (2003). Liberación animal. Revista *The New York Review of Books* vol L(8). <https://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/17.-Liberaci%C3%B3n-animal.pdf>
- Slováková, E. (2013). *Civilización y barbarie en Doña Bárbara*, Masarykova univerzita. Tesis de grado. Universidad Autónoma de Barcelona. https://is.muni.cz/th/bj3ok/Text_prace.pdf
- Taylor, A. (1998). El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral. En Maigushca, J. (Ed.). *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*. Corporación Editora Nacional.

CAPÍTULO 5. Largometraje documental *La carta: un mensaje para nuestra tierra: un caso de comunicación basada en la esperanza*

María Isabel Imbaquingo P.

Comunicar la crisis climática ha sido, sin duda, un desafío. De acuerdo con Susanne Moser (2010, pp. 33-35), la comunicación sobre la crisis climática enfrenta varios desafíos como la invisibilidad de las causas, la falta de inmediatez y cercanía directa de algunos de los efectos, falta de gratificación por acciones de mitigación, la incredulidad en la influencia global de las personas, complejidad e incertidumbre, límites perceptivos e intereses propios. Con respecto a la invisibilidad de las causas, el principal problema, la emisión de gases de efecto invernadero, es, literalmente, invisible y no tiene implicaciones inmediatas en la salud, lo que la hace más difícil de comunicar que, por ejemplo, la contaminación del agua.

Asimismo, la falta de inmediatez temporal y hasta geográfica entre las causas y los efectos impacta en la capacidad de percepción y reconocimiento del problema. Muchos de los cambios observables requieren décadas de monitoreo y los signos tempranos del cambio climático se han detectado en regiones incluso no habitadas por humanos como el Ártico, los arrecifes de coral o los páramos. En términos de comunicación, esta distancia temporal y espacial con el problema, hace que los mensajes de cambio climático tengan que competir por atención con problemas con efectos inmediatos y cercanos como la falta de empleo o las necesidades económicas y sociales de las poblaciones.

A este problema, se suma el hecho de que las sociedades modernas habitan zonas urbanas, controladas climáticamente con tecnología, aisladas de la naturaleza, lo que hace aún más difícil notar las transformaciones en el clima.

En cuanto al contenido, resulta un reto comunicar el cambio climático dada la complejidad de sus características y por la incertidumbre sobre las acciones y los efectos ya que no son tangibles, sino a largo plazo. Finalmente, en relación con los límites perceptivos, Moser (2010, p. 34) indica, desde una perspectiva evolutiva, que el ser humano guía sus esfuerzos cognitivos hacia la identificación de riesgos y amenazas del entorno presente y, por lo tanto, se requiere de unas habilidades cognitivas mayores para poder procesar información y tomar decisiones de acciones sobre el futuro.

La crisis climática es difícil de comunicar porque es difícil de percibir y comprender para la mayoría de las audiencias, por lo que se necesita encontrar imágenes, metáforas y esquemas mentales más claros, así como marcos más convincentes y apropiados (Moser, 2010, p. 36) capaces de movilizar una acción política efectiva para la transformación socioambiental necesaria.

De acuerdo con George Lakoff (2010), la organización del discurso en nuestro cerebro resulta de un complejo proceso cognitivo a partir de estructuras mentales

llamadas *frames* o ‘marcos’. Es decir, cuando elaboramos o decodificamos un discurso, lo hacemos desde estos denominados ‘marcos’ que incluyen los roles semánticos, las relaciones posibles entre estos roles y las relaciones con otros marcos (p. 71). Así, cada palabra se define dentro de los marcos mentales posibles para su interpretación. Estos se activan a nivel neuronal de manera inconsciente, por lo que todo proceso de pensamiento y comunicación resulta de un ‘encuadre’ o *framing*.

Por ejemplo, el marco ‘universidad’ incluirá roles tales como: docentes, estudiantes, investigadores, clases, campus, créditos, publicaciones, etcétera; además de las relaciones específicas posibles entre estos roles: ‘los profesores dictan clases a los estudiantes en el campus’. Al tratarse de un proceso sistémico, un marco activa no solo el campo de definición propio, sino todo el sistema asociado al campo semántico. En el ejemplo del caso de ‘universidad’, se activan otros marcos como ‘conocimiento’, ‘academia’, ‘profesión’, ‘educación’, cada uno con sus roles y relaciones particulares.

Podemos pensar los marcos como modelos de cognición social que permiten reconocer la disposición de una persona a actuar en una situación social determinada. Se los describe como una conversación interna del sujeto mediante la cual el individuo monitorea la acción social, analizando las posibles implicaciones de su accionar antes del acto mismo, para probar los posibles escenarios. Las personas tienen unidades cognitivas caracterizadas

como normas subjetivas que proveen una estructura con la que observan la realidad, lo que permite al sujeto hacer predicciones sobre una situación social. Con estas predicciones las personas reducen la incertidumbre observando y construyendo generalizaciones sobre uno mismo, los demás y las acciones que realizan (Roloﬀ y Berger como se citó en Sherblom y Umphrey, 2023). El reto, por lo tanto, está en elaborar narrativas capaces de activar o construir los marcos apropiados para la comprensión de los hechos que se desea comunicar. Por ejemplo, para comunicar efectivamente la crisis de COVID-19 con el efecto pragmático esperado de defensa, temor, alerta y riesgo, se utilizó la narrativa de la guerra (Rohela et al., 2020).

Adicionalmente, la crisis ambiental enfrenta otro problema y es la ausencia de marcos o lo que se denomina como ‘hipocognición ambiental’ y que se refiere a la falta de ideas necesarias para la comprensión del tema en su complejidad. El problema, según Lakoff (2010), es que la ‘situación ambiental’ no es solamente ambiental, sino que está vinculada a otras áreas igualmente complejas como la economía, la salud, la política, la seguridad, entre otras, lo que hace que nos enfrentemos a una ausencia de marcos capaces de capturar la realidad de la situación en su problemática integral. El autor propone que el ‘marco ambiental’ concibe al ambiente como externo, como lo que nos rodea, excluyendo a lo humano de la naturaleza. Además, sugiere que cuando hablamos de ‘acción ambiental’ el marco que se activa, a nivel cognitivo, se refiere a prácticas individuales como

ahorrar energía, reciclar, comer orgánico, hacer ciclismo, pero no se activa el marco de acción política, porque la política no está en el 'marco ambiental'.

En resumen, para Lakoff (2010), todo proceso de comunicación efectiva demanda la identificación de los marcos que se activan en la construcción social de sentido. En otras palabras, la crisis ambiental, para ser comunicada, debe ser encuadrada adecuadamente. Por su parte, para entender algo complejo, una persona debe tener un sistema de marcos que puedan aportarle sentido a los hechos o contenido de la comunicación. En el caso del cambio climático, muchas personas no tienen tal sistema de marcos en los sistemas conceptuales en sus cerebros, por lo que los sistemas de encuadre deben elaborarse (p. 73).

Según lo expuesto, a continuación, se analiza el largometraje documental *La carta: un mensaje para nuestra tierra* como un encuadre disruptivo en las narrativas de crisis ambiental al aplicarse un modelo de comunicación basado en la esperanza (hope based communication). Además, se presenta una lectura de la metáfora del viaje y de la casa común como un marco particular de comprensión de la crisis socioambiental.

Comunicación y esperanza

Snyder (2007) define a la esperanza como una especie de pensamiento dirigido a objetivos, en el cual los protagonistas se perciben a sí mismos como capaces de producir rutas o trayectorias hacia los objetivos deseados, junto con la motivación para emprender y sostener estos caminos (p. 25). En

resumen, para el autor, la esperanza es la capacidad de pensar en lo que queremos; desear, por lo tanto, es tener esperanza. Finalmente, sintetiza a la esperanza como la trayectoria y la capacidad de agencia para lograr un objetivo (p. 26).

Asimismo, Snyder (2007) sugiere que la esperanza se establece en la primera infancia a partir de la elaboración de pensamientos dirigidos a objetivos (*pathways thoughts*) y la capacidad de agencia, que se relacionan con momentos específicos del desarrollo infantil. En el caso de los pensamientos dirigidos a objetivos, destaca tres procesos del desarrollo infantil presentes: la percepción de estímulos externos, el reconocimiento de vínculos temporales entre eventos y la formación de objetivos. En el caso de la capacidad de agencia, destaca la percepción de uno mismo como agente capaz de generar acciones, el autorreconocimiento y la formación de objetivos, al igual que en el componente anterior (pp. 26-27).

Así, el pensamiento orientado a objetivos resulta de la capacidad del infante de percibir vínculos en la consecución de objetivos (deseos); mientras que la agencia se va desarrollando conforme la capacidad del infante de reconocerse como el agente de la acción que llevó al logro del objetivo. Como resultado del autorreconocimiento, el infante comprende que hay situaciones motivadas por sí mismo. Los pensamientos sobre la identidad, especialmente cuando se combinan con la percepción de que el individuo se está moviendo hacia una meta deseada, constituyen la base de los pensamientos

sobre la agencia (Snyder, 2007, p. 28). De igual manera, el autor indica que el pensamiento de esperanza se construye a través del lenguaje y la comunicación. Es decir, utilizamos las palabras como un sistema compartido para identificar objetos en nuestro mundo y, como tal, los objetivos y las trayectorias asociadas, así como los pensamientos sobre la agencia, son nombrados a través del lenguaje (p. 32).

En síntesis, la esperanza es como un patrón de pensamiento duradero sobre uno mismo en relación con sus objetivos de vida; como la forma habitual de pensar sobre cómo alcanzar objetivos personales mediante relaciones interpersonales (Snyder en Sherblom y Umphrey, 2023, p. 23). La esperanza se desarrolla en los primeros estadios de la infancia a partir de las interacciones con los cuidadores primarios y experiencias de vida sobre el logro de objetivos significativos que van desarrollando sus niveles. Por otra parte, como constructo psicosocial, tiene dos componentes: las trayectorias (*pathways*) o rutas que se siguen para alcanzar un objetivo y la agencia o motivación necesaria para guiar los caminos hacia el logro de objetivos.

Ambos componentes, según Snyder, se fomentan a partir de comunicaciones significativas con otros que directa o indirectamente motivan un pensamiento de agencia. En un estudio sobre mensajes memorables y esperanza, Merolla et al. (2017) mencionan que la comunicación no solo interviene en la formación de la esperanza, sino que la esperanza también puede incidir y dar forma a la comunicación. Así, personas con niveles

bajos de esperanza prefieren mensajes negativos porque los estímulos negativos coinciden mejor con sus esquemas de percepción y retienen estos mensajes, mientras rechazan la información que no coincide con sus esquemas (p. 459). En resumen, en la relación comunicación-esperanza, las personas con niveles altos y bajos de esperanza han recibido diferentes tipos de mensajes y tienden a filtrar la comunicación positiva de la negativa según sus niveles de esperanza.

Comunicación basada en la esperanza (*hope based communication*)

La propuesta y posterior modelo de la comunicación basada en la esperanza (Coombes, 2017) surge en el campo de la comunicación de derechos humanos como una necesidad de comunicar esperanza y oportunidad como una alternativa al relato de miedo y amenaza que predominaba en las comunicaciones de derechos humanos y que no hacía más que reforzar el marco de violación de los derechos antes que el de su ejercicio. El modelo desarrolla su propuesta metodológica para la construcción de marcos narrativos sobre estudios neurocientíficos que revelan que nuestro cerebro está mentalmente programado (*hardware*) para responder a una historia. Es decir, hemos evolucionado como sujetos narrativos y encontramos en las historias un método específico para compartir información considerada de vital importancia, por eso las historias deben ser simples y relevantes, de tal manera que respondan al marco cognitivo programado para activar en el cerebro el

interés y la atención por un relato (Cron, 2012).

Speer et al. (2009), mediante estudios de imagen de resonancia magnética funcional en cerebros expuestos a historias, demuestran que cuando nos exponemos a un relato, lo comprendemos a través de la simulación de los hechos con la activación de zonas del cerebro que procesan imágenes, sonidos, sabores y movimientos de experiencias reales; en otras palabras, cuando una historia cumple con las expectativas de los marcos programados en el cerebro y nos atrae, vivimos la historia sin ser capaces de distinguir la ilusión del relato de una experiencia real, por eso nos conmovemos o nos horrorizamos.

En muchos aspectos, la comunicación de crisis climática es muy similar a la comunicación de derechos humanos y, al igual que esta, debe enfrentar reacciones de pesimismo que cuestionan la efectividad de las propuestas de cambio, pues tanto la violación de los derechos humanos como la crisis ambiental son relatos que, para muchos, son considerados ‘muy espantosos’ para contarlos o escucharlos o, en el otro extremo, se vuelven relatos de moda ausentes de acción política, sin olvidar, además, el ataque de grupos y organizaciones que buscan deslegitimar las luchas y hasta negarlas como un hecho (Sikkink, 2017).

En parte, el problema de este pesimismo tiene que ver con los relatos que acompañan las acciones políticas de los derechos humanos o de la crisis climática. En los medios, en especial, se refuerzan los discursos de que las cosas

cada vez están peor. Por ejemplo, en el 2016, una encuesta mundial llevada a cabo en 17 países concluyó que el 58 % de los participantes consideraban que el mundo estaba peor y solo el 11 %, que las cosas estaban mejor, a pesar de que los indicadores sobre los aspectos de la comparación si habían mejorado: salud, educación, libertad, derechos. Esto demuestra que escuchamos más sobre la crisis que sobre el progreso (Denning, 2017).

Al igual que en la comunicación de derechos humanos, como lo describe Sikkink (2017), en los relatos de la crisis climática también podemos identificar posturas críticas desde las cuales se van a configurar los marcos de interpretación del mensaje. Por ejemplo, la postura de los grupos que defienden el statu quo y que no son capaces de asumir su responsabilidad en la crisis socioambiental; la segunda postura es la del público en general que tiene miedo de los efectos de la crisis, pero que cree que no se está haciendo lo suficiente para cambiar el curso fatal de los hechos; la tercera postura estaría conformada por “la lógica de emparchar”, que supone que la crisis climática y sus efectos pueden ser resueltos a partir de intervenciones técnicas y tecnológicas (LD, n. 57); y, finalmente, la postura de los activistas de la crisis socioambiental que consideran que carecen de las herramientas políticas necesarias y que no son tomados en cuenta en las esferas de toma de decisión.

Tras una breve revisión histórica sobre la comunicación de cambio climático, Moser (2010, p. 32) señala que en sus inicios, a mediados de los ochenta,

el foco de la comunicación fue el reporte y síntesis de hechos y descubrimientos científicos sobre el tema, que pronto recibieron réplicas intencionalmente engañosas, especialmente a través de los medios de comunicación masiva, con el propósito de crear una impresión en la opinión pública de falta de consenso científico, o de una comprensión científica inadecuada y así poder legitimar explicaciones alternativas a las del IPCC (Panel Intergubernamental de Cambio Climático), sobre la creciente evidencia del calentamiento global del clima. Como resultado, los primeros intentos de comunicar y hacer comprender el problema y sus causas, así como despertar un sentido de urgencia y acción, perdieron su eficacia en medio de esta ‘batalla’ discursiva.

Actualmente, tras un gran avance en el consenso científico, Moser (2010) señala que la comunicación de cambio climático ha evolucionado alcanzando una posición elevada en la agenda mediática, especialmente de los países desarrollados. No obstante, la preocupación, el sentido de urgencia y la importancia varían considerablemente entre poblaciones. Asimismo, si bien, en general, se ha superado el debate sobre si está o no sucediendo el cambio climático por causas humanas, todavía persisten en algunos sectores de la sociedad la duda y el escepticismo.

En relación con lo expuesto, el papa Francisco en la *Exhortación Apostólica Laudato Deum* (2023) habla de la decadencia ética en muchos de los discursos que pretendieron burlarse de la crisis ambiental señalando datos

y afirmando que el planeta siempre ha tenido periodos de enfriamiento y calentamiento, sin mencionar el dato importante de la aceleración del calentamiento que vivimos actualmente o los discursos sobre calentamiento global que buscan relativizar la crisis señalando que también hay fríos extremos, sin considerar que este es otro de los síntomas de la misma crisis. Asimismo, la falta de información ha motivado una confusión en cuanto a las proyecciones y previsiones meteorológicas que hacen pensar que se trata de un escenario futuro cuando es ya una realidad global. O quienes, con “pretensión de simplificar la realidad”, dice el papa, responsabilizan a los pobres porque tienen muchos hijos, cuando la emisión de los países ricos es mayor o el discurso de que la reducción en el uso de combustibles fósiles y el desarrollo de energías más limpias motivará pérdidas de empleos o el *marketing* y las noticias falsas que disfrazan de progreso y posibilidades económicas y laborales a emprendimientos con graves afectaciones ambientales (LD, n. 6, 7, 8, 9, 10).

En términos de discurso, en la actualidad, ya no se habla solo de los impactos físicos y ecológicos en los sistemas, sino que se empieza a hablar de mitigación y adaptación, por lo que los comunicadores buscan alcanzar más y diversas audiencias a través de diferentes canales con una gama más amplia de mensajes y marcos de interpretación (Moser, 2010, p. 32). De esta manera, el reto de una comunicación para el cambio social demanda relatos capaces de convencer que sí se puede

hacer una diferencia y que hay acciones políticas posibles. Así el modelo de la comunicación basada en la esperanza propone la promoción de la esperanza como un nuevo marco posible de interpretación y acción mediante la siguiente guía para la configuración del relato (Coombes, 2017):

1. Esperanza, no miedo: relatos de miedo y amenaza activan instintos primarios de defensa en el cerebro lo que motiva respuestas defensivas de acción política; mientras que relatos de seguridad, solidaridad y calma motivan respuestas de empatía y acción política.
2. Cambiar el marco: relatos que motivan emociones negativas activarán marcos de defensa y resistencia a la propuesta de acción deseada.
3. Exponer la visión: para enmarcar el debate o una situación particular, es necesario exponer la situación futura posible. Se trata de describir una visión creíble, posible y positiva de la realidad. Las imágenes importan en los marcos de esperanza.
4. Rehumanizar: narrativas de confrontación o de acusación no funcionan, sino de superación. Las personas necesitan referentes con los que se puedan identificar, relatos de personas capaces de superar sus prejuicios y temores.

La carta como un relato de comunicación basada en la esperanza

A continuación, se describe cómo *La carta* aplica un modelo de comunicación basada en la esperanza para cambiar la

forma en que la audiencia interpreta la crisis socioambiental. Primero, analizaremos la metáfora del viaje como hilo conductor del relato; segundo, describiremos la propuesta audiovisual desde el modelo de comunicación basado en la esperanza y, finalmente, analizaremos la metáfora de la casa común como el nuevo marco de interpretación posible para la crisis y la acción para la transformación social.

La carta: un mensaje para nuestra tierra es una producción audiovisual de no ficción producida por el Movimiento Laudato Si' (Laudato Si' Movement), que narra el viaje de cinco personas, líderes de primera línea en la problemática socioambiental, tras recibir una carta del papa Francisco para encontrarse en Roma en un diálogo cara a cara y reflexionar sobre la encíclica *Laudato Si'*. El documental se estrenó el 4 de octubre de 2022, en la solemnidad de San Francisco de Asís, en el marco de la adhesión oficial de la Santa Sede y de la Gobernación de la Ciudad del Vaticano a la Convención de la ONU sobre Cambio Climático (Vatican News, 2022).

El largometraje documental utiliza la metáfora del viaje, del camino, como el hilo conductor del relato y como un encuadre particular que Lakoff y Johnsen (2003) denominan metáforas orientacionales, en el sentido de dirección. Una metáfora orientacional no se comprende en términos de otro concepto, sino en términos de una red o sistema de conceptos asociados con las nociones mentales de orientación espacial. El cuerpo como manifestación material del sujeto cumple también

una función de encuadre a partir de sus posibilidades físicas de relación con el entorno. Es decir, una metáfora orientacional proporciona a un concepto, una orientación espacial sobre la base de nuestra experiencia física y cultural. La orientación espacial como arriba-abajo, atrás-adelante, centro-periferia, cerca-lejos provee una base extraordinaria y rica para comprender algunos conceptos en términos de orientación (p. 26).

El papa Francisco (2015), en la encíclica *Laudato Si'*, habla de la necesidad de “construir liderazgos que marquen caminos” (LS, n. 53); así, la metáfora del viaje se concibe como una metáfora de dirección. En un marco de comprensión en términos de espacio, viajar significa un desplazamiento del cuerpo de un punto A hacia un punto B, indica acción, lo contrario a la pasividad. ‘Un ir allá’, lo que implica también una asociación con la idea de prospectiva de un escenario futuro, posible para el cuerpo que se activa, se mueve y se transforma. La metáfora del viaje se propone, por lo tanto, como marco de interpretación de la respuesta a la crisis socioambiental a partir de su sistema conceptual: la posibilidad de varios caminos para llegar, la idea del viaje como liberación, el viaje como aprendizaje, el viaje como un sueño, el viaje como aventura, como transformación, como vida. Viajar es ir siempre hacia adelante, no viajamos hacia atrás. Hay una idea de futuro deseado en la imagen del viaje. “Sí, estamos viajando hacia el sábado de la eternidad, hacia la nueva Jerusalén, hacia la casa común del cielo” (LS, n. 243).

Como caso de estudio del modelo de la comunicación basada en la

esperanza, si bien el documental comienza exponiendo los efectos socioambientales de la superación de los límites planetarios como son las sequías, aumento del nivel del mar, pérdida de los ecosistemas marinos, incendios forestales, desplazamientos forzados por alteraciones climáticas, este relato es contrastado con la presentación de los personajes principales del argumento que comparten la característica de haber promovido un liderazgo como sujetos comunitarios que se declaran en resistencia y llaman a la participación y la incidencia, desde su conocimiento situado y las necesidades particulares de sus territorios tanto como espacios geográficos como simbólicos. En el relato no se prioriza la situación negativa de la crisis socioambiental que motiva en las audiencias sentimientos de temor e incertidumbre, sino que presenta un relato de acción política.

Asimismo, el documental propone un marco particular de interpretación de la crisis socioambiental desde el relato en clave personal de voces que, dentro del marco tradicional del relato, han sido silenciadas por encontrarse en los márgenes o lo que se podría considerar como grupos silenciados. Según la teoría de los grupos silenciados (Muted Group Theory), los marcos de interpretación de la sociedad están determinados por los discursos de los grupos socialmente dominantes, en tanto productores y legitimadores del discurso. Así, por ejemplo, si consideramos el Modelo TICC (Terminoindustrial, capitalista y de consumo) como el modelo dominante, este proporcionaría unos marcos o

encuadres discursivos propios de acuerdo con la lógica dominante de acumulación y consumo que, hasta el momento, organizan la vida social, económica y política de la mayoría de los países. La teoría habla de un silenciamiento porque el modelo dominante impide la libertad de expresión de un modelo o marco alternativo de interpretación (Ardener, 1975). En otras palabras, experiencias diversas al modelo dominante carecen de los encuadres para la comprensión y la comunicación de la experiencia, que termina desarticulándose o normalizando y aceptando el marco de interpretación dominante como el único posible.

En *La carta* se reconocen, celebran y vindican voces consideradas marginales como experiencias y se presentan como marcos de una realidad posible: la voz de los pobres en el relato de Arouna Kandé, un refugiado climático de Senegal que busca alentar a su comunidad a no emigrar y buscar soluciones de desarrollo sostenible; la voz de la juventud en Ridhima Pandey, una activista de la India por la justicia climática que demandó a su país por el no cumplimiento del Acuerdo de París; la voz de los pueblos indígenas representada por el cacique Dadá, defensor de los territorios de la Amazonía que ha sufrido torturas por denunciar las prácticas de deforestación de la industria maderera y la voz de la naturaleza representada por Greg Asner y Robin Martin, científicos biólogos que registran el deterioro de los ecosistemas marinos. Estas voces no forman parte del debate global de la crisis socioambiental en términos de participación, y, además,

son voces silenciadas, cuya experiencia y encuadre de comprensión y experiencia de la crisis no son considerados marcos posibles de realidad.

Reconocer estas voces como protagonistas del diálogo, según la teoría de los grupos silenciados, es una forma de resistencia o condición de posibilidad de la dinámica particular de silenciamiento en donde, considerando que las prácticas e identidades discursivas no son estáticas, sino que están en devenir, es posible la contestación. Debido a la imposibilidad de los grupos silenciados de reconocerse en los relatos dominantes, estos desde su reconocimiento de silenciados, se apropian del relato y la comunicación (Houston y Kramarae, 1991). *La carta*, desde esta mirada, es, por lo tanto, un relato de resistencia al silenciamiento que, además, desde el relato biográfico, propone referentes con los que la audiencia se puede identificar y que son capaces de superar las adversidades; otro principio del modelo basado en la esperanza. “Sentimos el dolor del otro porque el sentimiento de uno es el sentimiento de todos” (*La carta*, 2022).

De igual manera, las historias funcionan como guiones para posibles acciones en determinadas circunstancias, por lo que, según la teoría de la esperanza (Snyder, 2007, p. 34), se debería exponer a los niños, especialmente de primaria, a historias sobre logro de objetivos. Además, según López et al. (2007, p. 124), todas las personas tienen la capacidad de tener esperanza, ya que poseemos las habilidades cognitivas básicas para aprender cómo desarrollar un pensamiento orientado a objetivos y

hablan de posibles intervenciones para aumentar la esperanza, por ejemplo, a partir de narraciones o *storytelling*.

Para López et al. (p. 128), la vida de todas las personas es una historia que se puede narrar. Así, los relatos de experiencias significativas proveen sentido de coherencia y continuidad en nuestras vidas y aportan pistas de optimismo a nuestro futuro. Asimismo, sostiene que los relatos de experiencias personales pueden facilitar la comprensión de cómo la esperanza aumenta o disminuye en determinados momentos de la vida de una persona.

Las narraciones ayudan mediante un proceso educativo diseñado para revelar cómo los hechos del pasado y el presente (la historia) pueden funcionar como marcos de acción y de sentimiento para el futuro (López et al., 2007). En el caso de La carta, la narración nos presenta primero un relato del pasado, los hechos que motivaron la crisis socioambiental, para comprender cómo hemos llegado al presente actual y finalmente cómo estos mismos hechos motivaron también una participación en la propuesta de un mejor futuro, con los cuatro relatos expuestos. Así, se propone una revisión de los eventos del pasado, pero con un marco de esperanza que, finalmente, permite definir objetivos y trazar rutas de acción hacia un cambio posible y deseado.

Como se expuso, la esperanza resulta de un proceso de comunicación que aporta en el desarrollo de un pensamiento orientado a objetivos y en la capacidad de agencia. Por lo que comunicar relatos de esperanza apoya como estrategia para la formación y

sostenimiento de la esperanza. Según la teoría, las personas que tienen esperanza creen que son buenos para motivar pensamientos enfocados en objetivos, crear vías efectivas que conduzcan a su logro y mantener pensamientos sobre su capacidad de agencia para lograr suficiente motivación para la búsqueda de la meta y enfrentar las barreras que surjan (López et al., 2007, p. 137).

Adicional, López et al. (2007, p. 138), sobre las técnicas para mejorar la esperanza, mencionan la importancia de enunciar en positivo. Indican que un objetivo no basta con ser nombrado, sino que este necesita además un marco positivo. Por ejemplo, “quiero contaminar menos” es claro como objetivo, pero está enfocado negativamente (yo contamina), lo que hace más difícil diseñar una ruta para lograr la meta. Contaminar menos no señala un comportamiento positivo para poner en práctica. Por su parte, “vamos a organizarnos y defender nuestros bosques de la explotación” [mensaje del relato de cacique Dadá] propone un enfoque desde la conducta positiva.

Para Lakoff (2003), nuestro sistema conceptual sobre el cual pensamos o actuamos es de naturaleza metafórica. El autor comprende la noción de metáfora no solamente en términos de expresión del lenguaje, sino que el pensamiento humano procesa metafóricamente. Sostiene, de hecho, que las expresiones lingüísticas de una metáfora son posibles porque nuestro sistema conceptual es metafórico. Así, nuestro pensamiento en tanto estructura metafórica nos permite comprender un concepto en términos de

otro, como la pandemia de COVID-19 como guerra.

Desde la idea de una estructura metafórica de pensamiento, Lakoff (2003) propone el siguiente modelo de comunicación: las ideas o sentidos sociales de un comunicante son objetos que se envían o comunican a través de expresiones lingüísticas que las denomina, metafóricamente, como contenedores, por ser las estructuras que encierran o enmarcan el significado.

Desde la perspectiva expuesta, al hablar de casa común para referirse al medioambiente, la encíclica *Laudato Si'* propone un marco de comprensión ambiental en términos de casa y su red de significación. Como se expuso en la metáfora del viaje, las personas, por nuestra corporalidad, experimentamos límites físicos y espaciales que aportan sentido a nuestro sistema conceptual. De ahí comprendemos por qué hablar de 'ambiente' activa un marco particular en términos de interior-exterior lo que ha hecho que nos relacionemos con la naturaleza desde lo externo y la distancia. Somos seres físicos, delimitados a partir de la superficie de nuestra piel y experimentamos el mundo como externo (Lakoff, 2003, p. 30). En esta relación de adentro-afuera, la casa, al igual que la piel, marca un territorio, pero, a diferencia del concepto de ambiente, la 'casa', al ser el espacio que habitamos, no lo comprendemos como externo, sino que, al contrario, es nuestro límite incorporado. De ahí resultan asociaciones conceptuales de la casa como refugio, protección, cuidado, hogar. La casa cuida y debe ser cuidada.

“La casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral” (LS, n. 13).

Esta metáfora se refuerza a través de una estrategia de personificación que busca humanizar a la 'casa común' para poder comprenderla en términos de motivaciones y características de lo humano. “La casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos” (LS, n. 1) “Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos” (LS, n. 53).

Conclusiones

El largometraje documental *La carta* utiliza como estrategia de comunicación el modelo de comunicación positiva basado en la esperanza. Modelo que busca la transformación social desde una propuesta discursiva de acción y no de denuncia, desde una narrativa de fe y no de temor: “Sabemos qué hacer, cómo hacerlo, y ahora depende hacerlo... nos necesitamos, ninguno de nosotros es una isla. Solo podemos construir el futuro si todos trabajamos juntos” (*La carta*, 2022).

Se presenta la visión del mundo posible que habla de soluciones, reitera la importancia del diálogo y la diversidad de experiencias y creencias, expone oportunidades desde 'héroes' y 'heroínas' comunes que refuerzan el mensaje principal de un modelo de comunicación basado en la esperanza: “podemos con esto”. “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano”.

A pesar de la urgencia y de las certezas actuales sobre el cambio climático, todavía resulta un mensaje ambiguo para muchas audiencias que fácilmente es interrumpido o desviado por experiencias más directas, lo que significa que las audiencias necesitan estar expuestas a señales lo suficientemente claras y fuertes de que es necesario un cambio (Moser, 2010, p. 36). En este sentido, si analizamos el largometraje *La carta* desde un modelo de eficacia comunicativa (p. 38), encontramos que el propósito no es informar o educar sobre la crisis socioambiental, sino lograr un nivel de compromiso y acción social. Para esto, el marco propuesto es un marco de acción que, a partir de los cuatro relatos, muestra los efectos de las acciones a nivel personal y local, además de la necesidad de urgencia que se reitera en cada uno de los discursos. Se muestra, tanto en palabras como en imágenes, el paso de las motivaciones de los personajes hacia acciones posibles. En términos de audiencia, se busca llegar a una audiencia más amplia, y por eso se enmarca también desde la metáfora de la creación, de asumir la Tierra como una bendición de Dios, con un énfasis en la justicia social y la ética, por eso también la selección del papa Francisco como vocero y también marco de legitimación de los mensajes. Los mensajes están acompañados por y son inseparables de los marcos de interpretación dados por quién los emite a partir de las palabras, la voz, las emociones, y en el caso de una película, la música, el color, la fotografía. La confianza en el interlocutor media la forma en la cual las personas comprenden el mensaje.

Asimismo, los desafíos de la crisis socioambiental como los desafíos de la comunicación ponen sobre la mesa la necesidad de educar a los científicos en temas de comunicación, así como pensar en las artes, el cine y la literatura, como espacios posibles para ampliar los marcos y los canales de comunicación para llegar una audiencia mayor y motivar los esfuerzos necesarios para el cambio requerido.

Referencias

- Ardener, S. (1975). *Perceiving Women*. Malaby Press.
- Brown, N. (Director). (2022). *The Letter: a message for our Earth*. [Película]. Off the Fence Productions & Laudato Si' Movement.
- Coombes, T. (10 de diciembre de 2017). Hope, not fear: A new model for communicating human rights. [www.hope-based. https://medium.com/@the_hope_guy/hope-not-fear-a-new-model-for-communicating-human-rights-d98c0d6bf57b](https://medium.com/@the_hope_guy/hope-not-fear-a-new-model-for-communicating-human-rights-d98c0d6bf57b)
- Cron, L. (2012). *Wired for Story: The Writer's Guide to Using Brain Science to Hook Readers from the Very first Sentence*. Ten Speed Press.
- Denning, S. (30 de noviembre de 2017). Why the world is getting better and why hardly anyone knows it. <https://www.forbes.com/sites/stevedenning/2017/11/30/why-the-world-is-getting-better-why-hardly-anyone-knows-it/?sh=fb898d278268>
- Francisco. (4 de octubre de 2023). *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana. <https://>

- www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations.index.html
- (24 de mayo de 2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Houston, M. y Kramarae, C. (1991). Speaking from silence: Methods of silencing and of resistance. *Discourse & Society*, 2(4), 387-399.
- Lakoff, G. y Johnsen, M. (2003). *Metaphors we live by*. The University of Chicago Press
- Lakoff, G. (2010). Why it matters how we frame the environment. *Environmental communication*, 4(1), 70-81. <https://doi.org/10.1080/17524030903529749>
- López, S., Floyd, R., Ulven, J. y Snyder, C. (2007). Hope Therapy: Helping Clients Build a House of Hope en C. Snyder (Ed.), *Handbook of hope. Theory, Measures, & Applications* (pp.123-150). Academic Press.
- Merolla, A., Beck, G. y Jones, A. (2017). Memorable Messages as Sources of Hope, *Communication Quarterly*, 65(4), 456-480, DOI: 10.1080/01463373.2017.1288149
- Moser, S. C. (2010). Communicating climate change: history, challenges, process and future directions. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 1(1), 31-53.
- Rohela, P., Bhan, A., Ravindranath, D., Bose, D. L., y Pathare, S. (2020). Must there be a “war” against coronavirus. *Indian Journal of Medical Ethics*, 3, 222-226.
- Sherblom, J. y Umphrey, L. (2023). The social cognition of hope, *Communication Research Reports*, 40(1), 20-29. <https://doi.org/10.1080/08824096.2022.2164265>
- Sikkink, K. (2017). Evidence for hope. En *Evidence for Hope*. Princeton University Press.
- Speer, N. K., Reynolds, J. R., Swallow, K. M. y Zacks, J. M. (2009). Reading stories activates neural representations of visual and motor experiences. *Psychological science*, 20(8), 989-999.
- Snyder, C. (2007). Genesis: The Birth and Growth of Hope en C. Snyder (Ed.), *Handbook of hope. Theory, Measures, & Applications* (pp.25-38). Academic Press.
- Vatican News. (4 de octubre de 2022). Francisco y defensores del ambiente protagonistas de la película “La Carta”. <https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2022-10/francisco-pelicula-la-carta-sobre-laudato-si-ambiente.html>

CAPÍTULO 6. De la ecología a la ecología integral, una respuesta ética aún en construcción

Jaime Mora Varela

La ecología como ciencia integra diversos saberes para comprender la complejidad de las interacciones de los organismos vivos entre sí y con su entorno; como actividad humana, se entiende dentro de un horizonte histórico de sentido en el que los problemas ambientales se han vuelto relevantes encontrando eco en la reflexión colectiva de muchos, de la comunidad científica y del papa Francisco al proponer, en su encíclica *Laudato Si'* (2015), una ecología integral¹ e invitara a un nuevo diálogo sobre el modo en cómo se está construyendo el futuro del planeta, un desafío respecto al cuidado de la casa común.

En su desarrollo histórico, la ecología, al aplicarse a la complejidad de su objeto de estudio, integra el conocimiento de muchas otras disciplinas y deviene en ecología integral. Ha encontrado su mayor campo de aplicación en su intento por comprender y enfrentar la actual crisis socioambiental originada por la actividad humana y su impacto en el medio. El presente capítulo, inscrito en el ámbito de la filosofía moral, hace eco de la propuesta del papa y, en sintonía con el cometido de esta ciencia, se propone comprender, primero, el paso de la ecología a una ecología integral como una respuesta ética aún en construcción; segundo, los elementos antropológicos subyacentes a la cuestión ambiental causada por la actividad humana y

su impacto en el medio; y, tercero, los ámbitos específicos de una ecología integral atenta al cuidado efectivo de la casa común, concluyéndose con el resultado al que se habría podido llegar.

Dirigido a cuantos se interesan por construir un mundo más humano y sostenible al atender a dicha cuestión en clave ética, el capítulo procede mediante un método lógico que, por su finalidad, es de hallazgo y, por su modalidad, analítico sintético, en diálogo con el saber científico dentro de un espacio público de ciudadanía preocupada por los problemas medioambientales y haciéndose eco de la propuesta del papa Francisco en favor del futuro del planeta.

De la ciencia ecológica a una “ecología integral”

1. La ciencia ecológica

La ecología es una ciencia relativamente reciente (Gafo, 1999; Foguelman y González, 2009; Carabias et al., 2009; Odum y Warrett, 2006). Estudia las interacciones recíprocas de los organismos vivos entre sí y con su entorno, esto es, con ese conjunto de factores bióticos (seres vivos), abióticos (temperatura, humedad, relieve del terreno, entre otros) y sociales que los rodea e influye sobre ellos.

Nacida en el seno de la historia natural, al investigar los componentes de

¹ Expresión de Thomas Berry (Bonet de Viola, 2021).

la naturaleza y su funcionamiento, mucho antes que el biólogo alemán Ernst Haeckel (1866) acuñara el término “ecología”, llegó a constituirse con el paso del tiempo en una ciencia autónoma *sui generis*:

- 1) *Exacta*, al usar métodos matemáticos, de laboratorio y de campo, requiriendo procedimientos de observación y deductivos cuando le es prácticamente imposible experimentar, como sucede al estudiar un ecosistema marino o la sucesión ecológica en una isla recién emergida (Carabias et al., 2009);
- 2) *Interdisciplinaria y especializada*, al ocuparse de los niveles más altos y complejos de la organización biológica: El individuo en relación con su medio (autoecología), la población (ecología de poblaciones), la comunidad (sinecología), los ecosistemas y biósfera (ecología de ecosistemas); y,
- 3) *Multidisciplinaria*, aplicada, a partir de la década de los sesenta, a los problemas ambientales al establecer relaciones e integrar conocimientos de muchas otras disciplinas ajenas a las ciencias naturales para entender los cambios antrópicos actuales y pasados, originados por el ser humano en esa interacción de sistemas naturales (bióticos y abióticos) y sistemas sociales que constituye el medioambiente.

La ecología se pregunta qué tipos de organismos y en qué cantidad se encuentran distribuidos en un territorio definido (ecología descriptiva), cómo funciona un sistema natural, cuáles son las relaciones de los organismos entre sí

y con su medio, por qué hay tal cantidad de organismos o están distribuidos de una determinada manera (ecología funcional), cómo se formó el sistema natural que hoy se ve como se ve (ecología evolutiva); y, se interesa por las cuestiones ambientales desbordando el ámbito estrictamente especializado del estudio del funcionamiento de la naturaleza para incorporar los análisis sociales de la actividad humana y su impacto en el medio. “El ecólogo puede medir y describir todo sobre la contaminación de un río, pero no puede explicar por qué se lo está contaminando: esa explicación pertenece al ámbito económico y social” (Foguelman y González, 2009, p. 202).

2. De lo interdisciplinario a lo transdisciplinario

Históricamente, la ecología presenta un estatuto epistemológico abierto a la transdisciplinariedad para atender a la complejidad de su objeto de estudio. Se ha tejido sobre la urdimbre de diversas disciplinas y metodologías a las que ha recurrido para conocer las interacciones entre los sistemas naturales y sociales: Integra a las ciencias naturales, biológicas (biofísica y bioquímica, genética, microbiología, fisiología, biología molecular, biología de los organismos, biología evolutiva, botánica, zoología) y no biológicas (física, química, matemáticas, geografía, geología, meteorología), a las ciencias sociales (economía, sociología, política, derecho e historia) y de la salud (ciencias médicas y de la perturbación-restauración). Al proceder de esta manera, se abre a lo transdisciplinario que, atravesando y sobrepasando la estructura

lingüística de las matemáticas y de las ciencias naturales y sociales, le permiten ir “a través de” ellas “al otro lado de”, esto es, a lo que está más allá (*trans-*) de lo dado y comprender, en los paradigmas sociales fácticos que perfilan la actividad humana, con qué supuestos se concibe al ser humano, su acción y lugar en el mundo (LS, n. 11). En un espacio constructivo del conocimiento dialoga con otros saberes, filosóficos y/o culturales, que le permitan entender mejor las relaciones entre los sistemas naturales y sociales (Gafo, 1999; LS, nn. 11, 63).

En este sentido, se explica por qué

La ecología encuentra su mayor campo de aplicación en su intento por enfrentar la actual crisis ambiental, en particular a través de la búsqueda de las mejores estrategias para la conservación y el manejo racional y sostenible (o sustentable) de los recursos naturales. Así mismo al estudiar los ecosistemas naturales y los manejados por el ser humano, [...] se propone comprender su funcionamiento y prevenir su crisis. (Carabias et al., 2009, p. 6)

En este itinerario, la ecología, al articular en un solo enfoque diversos elementos teórico-metodológicos, se vuelve más integral. No es un saber cerrado ni estático, sino en permanente construcción, abierto a ulteriores desarrollos que pueden ser parte sistemas de explicación más amplios o estableciendo nuevas relaciones e incorporando el acervo de otros saberes, que, aunque puedan rebasarla, le permiten comprender y responder de forma más integral a las complejas

cuestiones del medioambiente en el que los organismos vivos interactúan y se relacionan influyéndose mutuamente.

3. Hacia una ecología integral, como respuesta ética aún en construcción

Parafraseando a Florensa y Sols (2017), la ecología, en tanto saber científico, es neutra y procura obtener un conocimiento riguroso y objetivo, libre de prejuicios, y difundirlo correctamente, por lo que permanece libre de intereses; en tanto actividad humana, desarrollada por ecólogos que generan, transfieren y aplican conocimiento, no está libre de intereses que la condicionan, por ejemplo, “bajo forma de incentivos dados a ciertos tipos de investigación, o de financiamiento concedidos o denegados, o de obstáculos interpuestos al desarrollo de algunas ramas disciplinares o de ciertas teorías particulares” (p. 48), por lo que no está libre de finalidades que, la sociedad donde se desarrolla, tiene el derecho y el deber de preguntarse y de establecer respecto “a qué fin, en referencia a qué valores, y, eventualmente, en competencia con qué otros tipos de actividad, es razonable y justo que [científicos e investigadores realicen su trabajo]” (p. 49). Como actividad humana, la ecología está atravesada por una dimensión de moralidad que requiere ser reflexionada filosóficamente al responder a un determinado horizonte histórico de sentido y no ser ajena a presupuestos culturales, filosóficos, ideológico-políticos o religiosos que orientan su desarrollo.

Y, “dado que la ciencia no puede juzgar por sí sola la bondad o maldad de las consecuencias de su actividad, fines

o intereses, muchos de los cuales van más allá de sus objetivos intrínsecos” (p. 50), requiere de la filosofía moral para dilucidar y justificar críticamente el sentido y los impactos de su realización, llegando incluso a preguntarse por el lugar del ser humano y de su acción tecnocientífica en el mundo.

En el marco de sociedades moralmente plurales y en un espacio público de ciudadanía, en camino a construir un mundo más humano y sostenible conforme al valor propio de la naturaleza y de la vida en sí, humana y no humana (Gómez-Heras, 2005), no solo hay que salvaguardar la rigurosidad y objetividad de la ciencia ecológica, sino, también, su correcta difusión precisamente para que sean los ciudadanos, y no solo los científicos, o los gobiernos, o las universidades y centros de investigación, o las empresas vinculadas a la investigación o los medios de comunicación, sino todos los afectados por los problemas socio ambientales los que

puedan participar [, de forma corresponsable,] en la toma de decisiones acerca de la orientación que se le da a la ciencia, [...] a la hora de repartir los recursos o de priorizar ciertas líneas de investigación, [...] en el momento de debatir ciertos fines o prácticas científicas, [...] a la hora de legislar. (Florensa y Sols, p. 58)

4. Necesidad de una ecología integral para comprender la cuestión medioambiental

Al desarrollarse históricamente desde las muchas disciplinas que abordan diversos aspectos particulares

en cooperación con las demás, y requerir de la ética para dilucidar y justificar críticamente el sentido y los impactos de su realización en contextos moralmente plurales, la ecología se ha abierto epistemológicamente a lo transdisciplinario rebasándose a sí misma y volviéndose ecología integral sin ser ajena, desde una racionalidad dialógica, a la construcción de un mundo más humano y sostenible.

A este respecto, la ecología, en su tránsito a ecología integral, es absolutamente necesaria para comprender las complejas cuestiones medioambientales que afectan a la vida en el planeta. Ayuda a responder a los desafíos éticos que provienen de esas problemáticas y ofrece sustento científico a las iniciativas ciudadanas que, como alternativas de solución, se desarrollan para afrontarlos. Responde al horizonte histórico de sentido que los seres humanos asumen, en función del ethos que se quiere construir, ante una problemática ambiental que afecta a todos. Se ha vuelto relevante y ha encontrado eco en la reflexión colectiva de muchos (Al Gore, 2007; Al Gore, 2010; Stern, 2007; Stern, 2009; Zedillo, 2008; Lovelock, 2009; Giddens, 2009; Hansen, 2009; IPCC, 2014; Dyer, 2014; Klein, 2015), de la comunidad científica (Olabe, 2015), e, incluso, del papa Francisco que, al proponer en su encíclica *Laudato Si'* (2015) una «ecología integral», invita a hombres y mujeres de buena voluntad a un nuevo diálogo sobre el modo cómo se está construyendo el futuro del planeta y, en su exhortación *Laudate Deum* (2023), a reaccionar de forma imperiosa y hacer

algo frente al desafío urgente de proteger la casa común.²

Causas antrópicas de la crisis socioambiental

Si en el mundo todo está íntimamente relacionado y el deterioro de los ambientes natural y humano tiene que ver con el uso irresponsable y abusivo que el *Homo sapiens* ha hecho de su entorno, afectando especialmente a los más débiles del planeta (LS, n. 48), el gemido de la tierra y de los más pobres clama por un cambio de rumbo puesto que, al visualizarse una «catástrofe ecológica bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial» y quizás un punto de quiebre (LD, n. 2),

nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos [...], de enormes cambios: el motor a vapor, el ferrocarril, el telégrafo, la electricidad, el automóvil, el avión, las industrias químicas, la medicina moderna, la energía nuclear, la informática y, más recientemente, la revolución digital, la robótica, las biotecnologías y las nanotecnologías. (LS, nn. 2, 4, 53, 102-103)

Ante semejante situación, la propuesta de construir una ecología integral “que, entre sus distintas

dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (LS, nn. 15, 101), se abre paso como una respuesta ética y un paradigma válido aún en construcción, necesariamente transdisciplinario, orientado a la *praxis*, pues “afecta directamente a las estructuras que organizan la sociedad y sus dinámicas políticas, económicas, culturales, sociales, medioambientales” (Grupo de Ecología Integral, 2021, p. 10). Esto con el fin de afrontar de un modo sistémico, accionable y normativo a una problemática compleja, pluricausal, con graves dimensiones ambientales y humanas (LS, nn. 25, 63), “como condición para la generación de enfoques para la solución de la crisis socioecológica” (Bonet, 2021, pp. 277-278).

Ahora bien, atendiendo, precisamente, a la acción del ser humano en el medio, conviene inquirir por las causas antrópicas de esta crisis y plantear, desde una antropología integral, el fundamento de una tal ecología que, inseparable de la noción de bien común y de la justicia intergeneracional, estime el valor propio de cada organismo vivo e incorpore el lugar peculiar del ser humano y sus relaciones en este mundo con su entorno.

² Ante el mensaje ecologista y social, muchos científicos y líderes políticos a favor de la acción por el clima, expresaron gratitud y admiración al papa (Nature vol. 522, 391 del 25 junio 2015). La encíclica refleja planteamientos más avanzados respecto a ciertas posiciones ambientalistas (El Ecologista n.º 86) y aduce datos compartidos por el informe sobre energía y cambio climático de la Agencia Internacional de Energía, sede en París (2015) (News & Comment del 19 junio 2015). Para Francisco y el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático “actualmente estamos asistiendo a un calentamiento perturbador del sistema climático [...] como resultado de la actividad humana” (Schiermeier, 2015). Y, si su mensaje ayuda a “crear conciencia mundial sobre el imperativo moral de tomar medidas sobre el cambio climático por el bien de los miembros más desfavorecidos de la sociedad, que han hecho lo menos para causar el problema [...], uniéndose a otros líderes religiosos)” (Science, 350, 6262 del 13 noviembre 2015), “Laudato Si’ [...] va más allá de la ecología y del cambio climático [...], al preguntarse por cuestiones esenciales sobre la existencia de la sociedad, sin las cuales no se podrían planear las cuestiones ecológicas” (J.M. del 18/06/2015 en Intereconomía.com).

1. Raíz humana de la crisis ecológica

El papa Francisco propone que la crisis ecológica actual es ambiental y social. Se hace visible, respectivamente, en la degradación ambiental por la contaminación, el cambio climático global, la afectación al agua, la pérdida de biodiversidad y el agotamiento de los recursos (LS, n. 20-42; LD, n. 5); así como en el deterioro de la calidad de la vida humana y la degradación socio-ético-cultural por la inequidad planetaria, la diversidad de opiniones, resistencias y confusiones, por la debilidad de las reacciones y de la política internacional, en donde coexisten un gran desarrollo derrochador y consumista junto con situaciones persistentes de exclusión, miseria y sufrimiento de los más pobres (LS, n. 43-61; LD, n. 6-10, 34-36).

Para afrontar esta problemática y responder al desafío urgente de cuidar la casa común, lo que incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, la ecología no puede ignorar y precisa dilucidar la raíz humana de semejante crisis (LS, nn. 13, 18, 67, 70, 101; LD, n. 11-14), arraigada en la vigencia de un paradigma tecnocrático dominante que proviene del antropocentrismo moderno.

2. El paradigma cultural tecnocrático dominante y globalizado, proveniente de la modernidad occidental, como causa de la crisis ecológica

Gracias al desarrollo científico tecnológico y económico, el ser humano cuenta con un poder de transformar el mundo utilizando la naturaleza

en función de superar gradualmente ciertos condicionamientos materiales, remediar innumerables males que lo dañan y limitan, mejorar su calidad de vida, trascender al ámbito de la belleza y autorrealización, pero también de ejercer un dominio impresionante sobre el conjunto del mundo y de la humanidad, sin que broten espontáneamente de tal poder los criterios que permitan limitar y definir su uso correcto para no contradecir la realidad natural hasta dañarla (LS, n. 101-105; LD, n. 20-28).

Con el antropocentrismo moderno, el modo como de hecho se asume la metodología, objetivos y desarrollo de la tecno-ciencia, como un modelo cultural válido de comprensión y transformación de la realidad humana y social (LS, n. 106), condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad en todas sus dimensiones, desde y en función de construir un determinado *ethos* que responde, sobre la urdimbre de los sistemas socioeconómicos que se instauran, a los intereses de determinados grupos de poder.

Los objetos producto de la técnica no son neutros, porque crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder. Ciertas elecciones, que parecen puramente instrumentales, [lo son] acerca de la vida social que se quiere desarrollar. (LS, n. 107)

Al caer el muro de Berlín, este modelo “tecnocrático”, homogéneo y unidimensional, se globalizó ejerciendo, en la fase monetarista del capitalismo

(Mora, 2024), su dominio sobre la economía y la política sin que tenga que ocuparse previamente de cuestiones pertinentes a “una justa dimensión de la producción, una mejor distribución de la riqueza, un cuidado responsable del ambiente o los derechos de las generaciones futuras” (LS, n. 109), porque todos los problemas ambientales, del hambre y de la pobreza, se resolverían a merced del desarrollo tecnológico y al crecimiento del mercado.

A las fallas del mercado se suma la gran dificultad de la fragmentación del saber especializado de las ciencias y tecnología modernas, para mirar el conjunto de una realidad que se revela compleja, es superior a la idea que puedan hacerse de ella y no puede abordarse desde un solo punto de vista.

Así, “una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social” (LS, n. 110). Estas últimas para dilucidar y justificar críticamente el sentido y los impactos de una actividad científico-tecnológica que se encuentra dentro de un paradigma que tampoco puede, por sí mismo, juzgar sobre la bondad o maldad de las consecuencias de dicha actividad, y que responde a los fines o intereses económicos de determinados grupos de poder, no siempre preocupados por los otros o la naturaleza. Gracias a la ética aplicada a los problemas medioambientales, la ecología —se decía

más arriba— deviene en ecología integral y es vertebrada por aquella, pero no sin la ciencia ni la tecnología.³ Más allá de estas y más acá de un ethos sustentable, en un espacio público de ciudadanía activa, la ecología integral no es ajena al futuro de la casa común ni a la toma de decisiones respecto a la orientación y marco regulatorio que ha de darse a la actividad económica, científica y tecnológica, política y cultural, al definirse prioridades, canalizar recursos, al debatir ciertos fines o prácticas, al legislar o actuar conociendo los alcances y límites del paradigma tecnocrático reinante.

Buscar solo 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. (LS, n. 111)

Como lo vislumbrara Guardini (1963), el antropocentrismo moderno, al sobreponer la libertad individual y de investigación al principio de autoridad, dispuso al conocimiento a ir tras y ajustarse solamente a la realidad fáctica de la naturaleza o de la historia para comprobarla empíricamente y dominarla por medio de la teoría y de la técnica, lo que le brindaría, decaído el teocentrismo medieval, una seguridad muy grande frente al sentimiento de desamparo y amenaza que se experimentara en un mundo y curso de tiempo ilimitados. Desde este enfoque, la realidad es una realidad desencantada, vacía de

³ La falta de rigor científico, al rechazarse el origen viral del sida y no permitirse el suministro de antirretrovirales, por el presidente sudafricano Thabo Mbeki, provocó varios cientos miles de muertes prematuras (Singer, 2017, pp. 309-310).

misterio y sin referentes normativos. La naturaleza, subsistente en sí misma, ya no es la morada, sino solo el presupuesto de la existencia individual, objeto de un conocimiento empíricamente exacto, subordinada a la razón técnica y actividad humana. En ella, el *Homo sapiens*, apoyado en su *ingenio*, conducido por la *fortuna*, recompensado por la *fama* y la *gloria*, actúa, emprende y crea su destino en forma autocrática; él es la norma para medir el valor de la vida, una norma que se aplica a los hombres en general y reclama un *ethos* de autenticidad y sinceridad. En este contexto, una conducta se justifica si se adecúa con el sujeto autónomo creador de su propio destino.

En la medida que el hombre considera el mundo como “naturaleza”, lo convierte en algo cerrado en sí mismo; en la medida que adquiere conciencia de su “personalidad”, se erige en señor de su propia existencia; en el deseo de “cultura”, emprende la tarea de construir la existencia como obra suya [a partir de sus propias normas]. (Guardini, 1963, pp. 65-66, 77)

Y si bien, en esta época, caracterizada por la “perfección de medios y confusión de fines” en opinión de Einstein, los alcances y límites de la técnica se habían cimentado en su utilidad para lograr el bienestar social. Sin embargo, después de dos guerras mundiales y la experiencia de que el mundo existente es finito y se encuentra en peligro, el tecnócrata, poseedor del poder de la técnica, sabrá que esta época, en último término, no se dirige a la utilidad ni al bienestar, sino al dominio, vía Estado y/o mercado,

[sin que sienta a] la naturaleza como norma válida y menos aún como refugio viviente. La ve[rá] sin prejuicios, objetivamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se arroja todo, siéndole indiferente los resultados; de una tarea de carácter prometeico, en la que están en juego el ser y el no ser. (Guardini, p. 83)

Y en el ocaso de la modernidad, cuando el sujeto autónomo deja de ser el criterio normativo, la vinculación a la técnica continuará y se aceptarán los objetos de uso y los estilos de vida tal como se impondrán por la planificación racional y la producción en serie y/o flexible. Mediado por la técnica y la tecnología en todos los ámbitos de su vida, el ser humano se volverá extraño a sí mismo y ajeno de la naturaleza construyendo el “hombre no humano” y una “naturaleza no natural” donde la sensibilidad inmediata por el otro y lo otro se desvanece. Sobre este extrañamiento, atada la técnica a una economía de lucro sin límite, se basará el dominio sobre el mundo hasta las últimas consecuencias sin prejuicios y sin importar el cómo.

En este sentido, el avance fáctico de este paradigma cultural, tecnocrático y globalizado debilitará, desde el dominio absoluto e ilimitado de la tecnociencia sobre la naturaleza y el ser humano, el valor que tiene el mundo en sí mismo y pondrá en entredicho toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales. Configuraré una sociedad de crecimiento económico y progreso ilimitado, sordo a los gritos de la tierra y del pobre. Por lo que, si no se quiere comprometer el futuro de la vida en el planeta, será preciso prestar atención a la realidad con los límites que

impone, como condición de posibilidad para un desarrollo sostenible e integral (LS, n. 115-116).

La falta de preocupación por medir el daño a la naturaleza y el impacto ambiental de las decisiones es solo el reflejo muy visible de un desinterés por reconocer el mensaje que la naturaleza lleva inscrito en sus mismas estructuras. Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad [...] difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza. (LS, n. 117)

Esta situación devela la pérdida del sentido de realidad, que va desde la exaltación tecnocrática que no reconoce a la naturaleza ni a los seres vivos no humanos con un valor propio, hasta la reacción de negar todo valor peculiar al ser humano. Pero, al no poder prescindirse de la humanidad, no habrá una nueva relación con la naturaleza sin una “antropología integral” que, rebasando los sesgos del antropocentrismo moderno y afrontando la pregunta por el sentido de la acción humana en el mundo, sustente un comportamiento ajustado al valor de las personas y de la naturaleza: “No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS, n. 118) que sustente una nueva praxis aplicada al cuidado de la casa común.⁴

No hay “ecología integral” sin una “antropología integral”⁵

1. El *Homo sapiens*, una forma de vida dominante sobre el planeta

El *Homo sapiens* moderno, cuyos ancestros provienen de África desde hace unos 195 000 años y que llega hasta la actualidad, atravesó un proceso de hominización durante el Periodo Cuaternario inserto en la historia evolutiva de la vida y del reino animal (Solomon et al., 2015), se convirtió en la forma de vida dominante de la Tierra, en donde ha desplazado al resto de especies y ocupado sus hábitats. Dotado de un grado mayor de inteligencia respecto a los demás seres vivos, desde su capacidad de conocer, hacer y obrar, lo ha hecho su mundo (*kósmos*) y su casa (*oikos*), comprendiéndolo y transformándolo desde y en función de construir los más diversos *ethos* que se ha propuesto edificar, cubriendo sus necesidades y deseos, adaptándose y adaptando el medio a sí.

De cómo el *Homo sapiens* se entiende y se estima a sí mismo depende su posicionamiento en y frente al mundo. La pregunta por el qué o quién es resulta fundamental para descubrir los límites de la visión propia del antropocentrismo moderno y del paradigma tecnocrático dominante.

⁴ Cuando el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus propios intereses inmediatos y conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo e irrelevante, provocándose la degradación ambiental y la degradación social. La actividad científica y tecnológica separada de la ética difícilmente será capaz de autolimitar su poder (LS, nn. 122, 123, 136).

⁵ Véase: Mora (2013; 2024), cap. 2.

2. La antropología de un ser situado y abierto al mundo, para una ecología integral

Desde una razón *interdisciplinaria* (CC. HH.), el ser humano es:

- a) Individuo, grupo-población y especie, parte de una biota.
- b) Vive en un determinado entorno natural, sociohistórico y sociocultural.
- c) Es un ser de necesidades deficitarias (fisiológicas, de seguridad, afiliación y reconocimiento); y, de crecimiento (del ego cuando se propone metas, o de encontrar un sentido existencial para vivir, desde la religión, la filosofía o la ideología) (Maslow, 1991; Frankl, 2005).
- d) Un ser que, al cubrir sus necesidades, apegándose a las fisiológicas, alcanza objetivos de sobrevivencia; y, procurando las de autorrealización, de desarrollo humano.
- e) Un ser que se adapta al medio para sobrevivir, igual que los demás seres vivos, pero que también adapta el medio a sí para desarrollarse, por el que, gracias a una evolución cultural mayor que la de otros homínidos, en el Holoceno, y siempre desde una respuesta al sentido para vivir, marca una diferencia debido a la “existencia de una inteligencia eminente, tal como se da en los seres humanos y solo en ellos”, no reducible a la mera razón instrumental (Vidal, 1995, p. 25; Solomon, p. 478).

Desde una racionalidad filosófica:

El ser humano es una “realidad compleja” caracterizada por ser:

- a) “Concreta”, espaciotemporal, con necesidades más o menos satisfechas,

ubicada en un determinado entorno natural y social.

- b) “Pluridimensional”, un ser bio-psico-socio-cultural y espiritual. Gracias al desarrollo de su sistema nervioso central y periférico, más complejo que el de otros organismos (Solomon et al., 2015; Gran Colección, 2004; La Enciclopedia, 2006), no solo se nutre, relaciona con su medio, reproduce y muere, sino que lo hace procesando la información que recibe, de su entorno y de sí mismo, y ordenando respuestas apropiadas. Por su capacidad de comprender y transformar el mundo, de pensarse en él, de admirar e inquirir por el ser de cuanto existe e, incluso, de ciertas huellas que permitirían atisbar lo sagrado y el misterio (IITD, 1996), se construye culturalmente en su relación con los otros a través del lenguaje, en procesos educativos formales e informales. Es depositario de relatos y tradiciones, capaz de conservar lo dado, reformarlo o destruirlo edificando mancomunada y creativamente el presente y el futuro, constituyendo históricamente determinadas relaciones, instituciones, dinámicas y estructuras de poder que, según su capacidad de apreciación, cree y considera pertinentes para crear las condiciones y mecanismos que le asegurarían sobrevivir y desarrollarse. El ser humano, al adaptarse al medio y adaptarlo a sí, articula factores físicos, psicológicos y socioculturales desde y en función de construir un determinado *ethos*, rebasando lo tecnocientífico.

- c) “Plurirelacional”, un ser que está en relación consigo mismo, base del sentido de identidad y pertenencia; con los otros, de la intersubjetividad, comunicación, justicia, cuidado y donación;⁶ y, con la naturaleza, de la ecología que indaga por las interacciones de los organismos vivos entre sí y con su entorno.⁷
- d) Y, “personal”, según la tradición occidental, lo que plantea preguntarse por el significado de “persona”, “del lat. *persōna*, máscara de actor, personaje teatral, este del etrusco *phersu*, y este del gr. *πρόσωπον*” (Diccionario de la lengua española, 2020), al afirmarse como tal. Al inquirir por su real significado y rebasar lo nominal (Ferrater, 1971, pp. 402-405) se obtiene:
- Primero, desde un análisis lingüístico comparado, en todo idioma, aunque los términos sean convencionales, los hay unos referidos al mundo humano y otros al no humano. En castellano, por ejemplo, el ser humano es un *quién*, no un *qué*; un *alguien*, no *algo*; un *tú* o *usted*, no un *ese* o *esa*; un *sujeto*, no *objeto*; *persona*, no *cosa* o *animal* sin más.
 - Segundo, desde la psicología, cuando en el trato entre seres

humanos no se es tratado como un *quién*, un *alguien*, un *tú*, un *sujeto*, una *persona*, sino como un *qué*, un *algo*, un *ese* o *esa*, un *objeto*; no como persona sino como *cosa* e, incluso, peor que *animalito*, se percibe maltrato y se siente maltratado. Por lo que, más que un simple término, “persona” significa la percepción de una realidad, llámese humanidad, ontológicamente distinta al mundo no humano, que se capta y se significa de algún modo a través del lenguaje y a la que se sabe pertenecer. Si desde una lógica de dominación puede educarse para percibirse como un *qué*, sin captar maltrato ni sentirse maltratado, el ser humano puede, a través de procesos emancipatorios, aprender a desaprender y llegar a darse cuenta de lo que realmente es, reivindicando su humanidad como sucediera históricamente con el esclavo frente al hombre libre, la mujer frente al varón, el niño y adolescente frente al adulto.

- Tercero, desde la antropología cultural, el ser humano, al adaptar el medio físico y social para sí, se descubre siendo *fin en sí mismo* y no mero *medio*,⁸ capaz de construir lo dado y configurar

⁶ Es “un ser que existe junto con otros” y “para los otros” que “se manifiesta y desarrolla fundamentalmente a través de la experiencia del amor” y de la “justicia” (IITD, 1995, pp. 32-35, 37).

⁷ El ser humano es un ser en y *abierto* a un mundo que de ningún modo es “externo a la vida social humana, sino [...] totalmente impregnado y reordenado por ella” (IITD, pp. 44-48; Beck, 2001).

⁸ Sobre esta consideración axiológica del ser humano, Kant hará descansar la ética: “Actúa de manera que siempre tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, como fin y nunca como puro medio” (*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* 1785, cap. 2). Antes, Tomás de Aquino (1224-1274), anticipaba: “Las criaturas racionales son gobernadas por ellas y los demás para ellas”, “únicamente la criatura intelectual es buscada por ella misma, y las demás para ella” (*Suma contra gentiles*, 1259-1265, Libro tercero, Cap. CXII).

su propio *hábitat* desde y en función de un determinado *ethos* que, estimándolo significativa y razonablemente valioso a la luz de la respuesta dada a la necesidad de encontrar un sentido existencial para vivir, desea y quiere edificar (L. Aranguren, 2002, pp. 267-282).

- Cuarto, desde la antropología filosófica, el ser humano es un sujeto que puede desarrollar pensamiento y libertad en sus circunstancias espaciotemporales, con toda la riqueza de su ser pluridimensional y relacional. Este poder requiere de un conjunto de condiciones que permitan ponerlo en acto ejerciéndolo, pero que, al no identificarse con aquel, no necesariamente se requiere para verificar la presencia de una realidad personal. Así, por ejemplo, un bebé o alguien que está dormido, aun cuando en su situación particular no tomen decisiones sobre sus vidas ni en el caso de un esquizofrénico este ejerza *in actu* algún razonamiento con sentido de realidad, no dejan por eso de ser personas bebé, dormida o esquizofrénica, respectivamente; lo son y es cuestión de tiempo y de un conjunto de condiciones físicas y psicosociales, o de despertarse, o de recibir un acertado tratamiento a nivel, si es el caso, de neurotransmisores, para que, desarrollando el uso de razón, despertándose o percibiendo las cosas con sentido de realidad, puedan hacerlo.

- Y quinto, desde la filosofía del derecho, ante la necesidad de fundamentar el requerimiento de establecer un orden social «justo», esto es, *ajustado* a un sujeto, fin en sí mismo y no mero medio, que puede desarrollar pensamiento y libertad en sus circunstancias espacio temporales con toda la riqueza de su ser pluridimensional y relacional, decir que es «persona», significa que no es un simple *titular*, al que se le otorga un título a causa del cual se le confieren ciertos derechos, sino *sujeto originario de derechos, deberes y responsabilidades* (Garza, 2000; Verneaux, 1977).

Recapitulando, si la pregunta por el ser humano es fundamental para descubrir los límites de un paradigma tecnocrático dominante, desde una «antropología integral» para una «ecología integral», el *Homo sapiens*, al saberse que es una forma de vida entre muchas otras que han aparecido en la historia evolutiva de la Tierra, se descubre anclado para vivir en ese conjunto interrelacionado de factores bióticos y abióticos que soportan su existencia. Desde este registro puede liberarse de aquella falacia de creerse el centro y señor del universo, lo que lo ofusca y compromete su permanencia en el planeta. Sin duda, desde su capacidad de comprender y transformar el mundo, no solo se adapta al medio físico y social, sino que puede adaptarlo a sí para lograr sus objetivos de sobrevivencia y desarrollo cubriendo sus necesidades. Sin embargo, en este quehacer, como una realidad personal, que puede

desarrollar pensamiento y libertad en sus circunstancias espaciotemporales con toda la riqueza de su ser pluridimensional y relacional, puede realizarlo de otra manera, desde y en función de construir un nuevo *ethos* en el que se reconozca y respete el valor propio de la naturaleza y de la vida en sí, humana y no humana (Gómez-Heras, 2005).

Dimensiones de la “ecología integral”

La ecología integral, al considerar la complejidad de la crisis socioambiental, incorpora en el aspecto ambiental la dimensión humana, en sus facetas social, económica, política, cultural, cotidiana, educativa, espiritual, ética y socioambiental aplicadas al cuidado de la casa común. Así:

1. Ecología ambiental y humana

Si todo está conectado, la ecología considera las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales, para buscar soluciones integrales. Entonces no existen “dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental” (LS, n. 139).

El nexo entre ecología *ambiental* y *humana* es relevante. Los cambios antrópicos actuales y pasados permiten comprender la situación en que se encuentran los niveles más altos y complejos de la organización biológica de individuos, poblaciones, comunidades, ecosistemas y biósferas del planeta, como condición de posibilidad para el presente y futuro del *Homo sapiens*; pero, también, permiten develar y percibir el valor

intrínseco de ese entramado de vida que, habiendo aparecido hace unos 3,5 mil millones de años, puede ser perturbado de modo irreversible por el impacto negativo de la actividad humana en el ambiente.

En correlación a los muchos sistemas sociales con los que el *Homo sapiens* ordena su hábitat, es decir, a nivel familiar, local, nacional e internacional, las instituciones que regulan las relaciones sociales para garantizar un desarrollo sostenible e integral, deben precautelarse institucionalizándose la ecología social con el fin de impulsarlo y evitar efectos nocivos en detrimento de la calidad de la vida humana y deterioro del ambiente.

2. Ecología económica y política

El crecimiento económico igual y mayor que cero, que tiende a generar el bienestar social al que aspira el hombre moderno que llega a inicios del siglo XXI, hace “necesaria una ecología económica, capaz de obligar a considerar la realidad de manera más amplia. Porque la protección del medioambiente deberá constituir parte integrante del proceso de desarrollo y no podrá considerarse de manera aislada” (LS, n. 141).

La ecología económica incorpora el enfoque económico para comprender los procesos de producción, intercambio, distribución y consumo de la riqueza, cuyo impacto en el medioambiente tiene que ver con un uso no siempre racional ni sostenible de los recursos naturales no renovables. La sobreexplotación continua del espacio vital (biotopo) y del conjunto de organismos vivos de

la mayoría de ecosistemas del planeta (biocenosis), fuentes de alimento, energía y medicamentos, los degrada, amén del impacto causado tanto por el transporte de los recursos de un lugar a otro, lo que provoca un gasto de energía adicional e impide el posible reciclaje de las sustancias en su propio hábitat, cuanto, posterior al consumo, por los residuos que forman parte de las grandes cantidades de basura producidas especialmente en las ciudades.

Al cuestionarse, por un lado, el funcionamiento del modelo ortodoxo tradicional (clásico-neoclásico y marxista) y entenderse como una ciencia social más desde una orientación heterodoxa que convencional, positivista y apriorista (Max-Neef et al., 1986; Sen 1987/1989.1997.2007.2012; Facultad de Economía PUCE, 1997); y, por el otro, al tomarse en serio el medioambiente y el proceso ecológico (Georgescu-Roegen, 1996; Martínez, 1995; Gachet, 2002), la economía diseña e implementa modelos alternativos de crecimiento económico y diversos indicadores de sostenibilidad. Según Arias (2006), ante una sostenibilidad débil, propia del modelo ortodoxo tradicional, centrada en sostener “el no decrecimiento del consumo” (p. 30) o “el ingreso per cápita no decreciente en el tiempo” (p. 4), si el desarrollo humano sostenible considera “que lo que se debe sostener son las habilidades y oportunidades de las personas para determinar la vida que desean llevar” (p. 30), una sostenibilidad fuerte busca “sostener la estructura y características de los sistemas ecológicos de la tierra, las funciones de soporte de la vida o el acervo de capital natural” (p. 8).

Ahora bien, aunque en el actual modelo de una economía de libre mercado global, exitista y privatista, algunos sectores económicos ejerzan más poder que los mismos Estados, la política no debe someterse a la economía ni puede justificarse en nombre del progreso de una economía sin política incapaz de propiciar otra lógica que rijan los diversos aspectos de la crisis actual. Al someterse a los dictámenes y paradigma eficientistas de la tecnocracia, una vez que un desarrollo tecnológico y un crecimiento económico que no deja un mundo mejor y no mejora la calidad de vida, esta economía no puede llamarse progreso (LS, nn. 189, 194, 196).

Más allá del conflicto y de las mutuas inculcaciones entre economía y política, se impone el diálogo entre ambas, un diálogo orientado al bien común, poniéndose decididamente al servicio de la vida, preservando el ambiente y cuidando a los más débiles (LS, n. 187-189, 196 y 198). Una política saludable lo es cuando piensa con visión amplia y lleva adelante un replanteo integral de los procesos incorporando los diversos aspectos de la crisis (LS, n. 201).

No basta [...] con incluir consideraciones ecológicas superficiales mientras no se cuestione la lógica “perversa” subyacente en la cultura actual.

Si la política no es capaz de romper [esa] lógica, [...] y queda, además, subsumida en discursos empobrecidos, seguiremos sin afrontar los grandes problemas de la humanidad [...] Una sana política debería ser capaz de asumir este desafío.

Muchas veces la misma política es responsable de su propio descrédito, por la

corrupción, la falta de transparencia y de buenas políticas públicas. (LS, n. 197)

En este sentido, la ecología política es la ecología que incorpora la perspectiva de la estructuras, acción y resultados políticos para comprender esa actividad humana y colectiva que pretende confirmar, reformar o destruir un determinado orden de convivencia colectivo, en función de construir un determinado proyecto de comunidad política local, nacional e internacional al servicio de la vida, cuidando el ambiente y a los más débiles (Barrena, 1996; Mora, 2014).

A su vez, la política ecológica, sustentada en una “ciudadanía ecológica”, promueve un desarrollo humano sostenible e integral que incluye el diálogo sobre el medioambiente en la política internacional para reconfigurar el multilateralismo y encontrar formas eficientes de gestión que permitan lograr consensos que se cumplan a nivel mundial, realizar avances significativos, crear y/o consolidar instituciones internacionales más fuertes y eficazmente organizadas con marcos regulatorios globales que cuenten con severos mecanismos de reglamentación, control y sanción, en vistas, especialmente, a generar formas vinculantes de “una marcada aceleración de la transición energética” (LS, n. 15-16, 18, 139, 163-164, 169; LD, n. 37-43, 53-60). Estos avances deben conducir hacia nuevas políticas nacionales y locales tendentes a evitar malas prácticas y alentar las mejores, incentivando nuevos caminos e iniciativas personales y colectivas a la luz del bien común (LS, n. 175-177), a instaurar el diálogo y

transparencia en los procesos de decisión y de seguimiento en los que ha de haber una adecuada información y un amplio debate, con la participación de todos los interesados (LS, n. 182-188), y, un diálogo abierto y amable entre las religiones y las ciencias, entre cada una de ellas y “entre los diferentes movimientos ecologistas, donde no faltan las luchas ideológicas” (LS, n. 201).

3. Ecología cultural y de la vida cotidiana

En tanto los sistemas sociales se tejen sobre la urdimbre de una inmensa variedad de culturas, tan amenazadas como la biodiversidad del planeta por un estilo hegemónico de vida ligado a un modo de producción consumista que se replica en todas partes, la ecología es necesariamente cultural

[a] incorporar la perspectiva de los derechos de los pueblos y las culturas [, los diferentes modos de pensar la relación ser humano-ambiente,] y así entender que el desarrollo de un grupo social supone un proceso histórico dentro de un contexto cultural y requiere del continuado protagonismo de los actores sociales locales desde su propia cultura. (LS, n. 144) Muchas formas altamente concentradas de explotación y degradación del medioambiente [...] pueden acabar con los recursos de subsistencia locales, [pero] también con capacidades sociales que han permitido un modo de vida que durante mucho tiempo ha otorgado identidad cultural y un sentido de la existencia y de la convivencia. (LS, n. 145)

[...] Es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales [...] Para

ellas, la tierra, [...] es] un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores. Cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan. Sin embargo, en diversas partes del mundo, son objeto de presiones para que abandonen sus tierras a fin de dejarlas libres para proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y de la cultura. (LS, n. 146)

La ecología, al integrar la cotidianidad en la casa, el barrio y la ciudad, justifica la adopción de estilos de vida sostenibles, alternativos a uno obsesivo compulsivo, aislado y autorreferencial de hiperconsumo y bienestar que, reflejando subjetivamente al paradigma tecnocrático, solo pueden sostenerlo unos pocos, no repara el deterioro ambiental y rechaza los límites que marca la realidad (LS, n. 147-148, 155, 203-204, 208-209). Estos estilos incorporan “el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida” (Carta de la Tierra, 2000) y desarrollan nuevos hábitos de consumo atravesados por la responsabilidad social de ciudadanos que exigen considerar el impacto ambiental y los patrones de producción (LS, n. 206).

4. Educación y espiritualidad ecológicas

Una educación ecológica, orientada a desarrollar una “ciudadanía ecológica”, asume el proceso enseñanza-aprendizaje en el ámbito de la educación formal,

donde el diseño curricular se teje sobre la urdimbre de una ecología integral, pero, también, en el informal —familia, asociaciones, medios de comunicación y política—, para proponer un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y una relación de alianza entre la humanidad y la naturaleza (LS, nn. 213, 215). Implica manejar información científica, fomentar la conciencia social y ecológica de la población, alentar el liderazgo y las actividades de restauración ecológicas, prevenir los riesgos ambientales, incluir una crítica a los “mitos” del bienestar social anclados en la racionalidad instrumental vía mercado y/o Estado, recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico, replantear los itinerarios pedagógicos de una ética ecológica anclada en la solidaridad, el respeto basado en la compasión, el cuidado y la responsabilidad ambiental, el compromiso ecológico, una austeridad responsable para la contemplación agradecida del mundo, el cuidado de la fragilidad y del ambiente, y una educación estética en referencia a buscar un ambiente sano (LS, nn. 195, 209-211, 214-215).

La espiritualidad ecológica, al canalizar la necesidad del *Homo sapiens* de encontrar un sentido existencial para vivir en armonía con la naturaleza, orienta y motiva la asunción de estilos de vida alternativos acordes a un desarrollo sostenible e integral que considera a las presentes y futuras generaciones y el cuidado del ambiente. La ecología, en diálogo con las diversas espiritualidades que dotan de un *para qué* vivir, puede comprender de otra manera, ya no antropocéntrica, el lugar y el modo de

relacionarse y actuar del ser humano en su entorno. No se podría ignorar la multiforme riqueza proveniente de las religiones proféticas, como la judeocristiana (LS, n. 218-244; LD, n. 61-73) y el islam, o místicas, como el taoísmo y el confucianismo, e, incluso, de la visión andina, descontado el aporte de una filosofía de la naturaleza (Aubert, 2001).

5. *Ética socioambiental aplicada al cuidado de la casa común*

A partir de la respuesta al qué o quién es el *Homo sapiens*, la ecología integral encuentra en la dignidad humana, calidad de vida, bien común y sustentabilidad, aquellas categorías que le permiten reflexionar filosóficamente sobre lo moral referido a lo socioambiental, aplicado al cuidado efectivo de la casa común. Así, conviene presentar, aunque sea brevemente, la consistencia y alcances de estas categorías:

- La dignidad humana es el valor interno de ser personas concretas con necesidades más o menos satisfechas o insatisfechas, pluridimensionales y relacionales, y exige un desarrollo humano integral expresado en el goce efectivo de aquellos derechos, deberes y responsabilidades que manifiestan su valor y le permiten cubrir sus necesidades y lograr objetivos de sobrevivencia y desarrollo. La dignidad personal no niega *per se* el valor propio de la naturaleza y de los organismos vivos no humanos, en cuyo entramado aparece el *Homo sapiens* y en donde sostiene su vida e interactúa.
- La calidad de vida, “una vida con dignidad”, hace referencia a aquellas

condiciones objetivas que sostienen la vida y desborda tanto los aspectos biopsicosociales de la salud, como el estado subjetivo de bienestar que puede lograrse sobre la base de esas condiciones vitales (Trujillo et al., 2004; Gómez-Vela, 2000; Palomba, 2002). Rebasa la visión utilitarista de acceder a un bienestar social medido por la satisfacción de deseos y preferencias de la mayoría de la población, a través del Producto Interno Bruto y la distribución del Ingreso *Per Capita* (Corrales, 2009; Bonilla-Sosa, 2005). Implica el acceso a un conjunto de “bienes primarios”, fruto del consenso entrecruzado de los sujetos (Rawls, 1971), pero que sean “valiosos” para potenciar el “aspecto de agencia” y no solo “de bienestar” en la conquista de la felicidad (Sen, 1987); y, exige mejorar el Índice de Desarrollo Humano, elaborado por el PNUD y cuyo cálculo se realiza a partir de una “vida larga y saludable”, la “educación” y un “nivel de vida digno”, medido por el PIB *per capita* acorde a la paridad del poder adquisitivo en dólares americanos (Mora, 2024).

- El bien común es una tarea que implica la corresponsabilidad de sociedad, Estado y mercado en la consecución de aquellas condiciones y mecanismos económicos, políticos, jurídicos, sociales, culturales y ambientales que garantizarían socialmente “una vida con dignidad”.
- La sustentabilidad es una tarea corresponsable a nivel global entre la comunidad internacional

de naciones, gobiernos, sociedad civil organizada, empresas y otros actores en la consecución de un desarrollo sostenible e integral que, tejido sobre la urdimbre del principio del “bien común”, ahora “global” (LD, n. 52), la justicia ambiental e intergeneracional, requerirá de transformaciones en el funcionamiento de las sociedades, las economías y en cómo interactúan las presente y futuras generaciones con el medioambiente, preservando y cuidando la naturaleza.

En un contexto de sociedades moralmente plurales, la dimensión ética de la «ecología integral» se plantea desde un modelo de ética cívica para el que

cada hombre concreto es un peculiar individuo, cuya idiosincrasia ha de ser respetada, pero también es capaz de asumir la perspectiva de la universalidad cuando es preciso decidir normas que afectan a él y a otros, capacidad a la que en una determinada tradición [kantiana] se ha llamado *autonomía*. (Cortina, 1993, pp. 18, 153)

Y, por el que, en un espacio público de ciudadanía, si bien se establecen unos mínimos de justicia normativos para todos, lo que permite salvaguardar la convivencia pacífica y el bienestar de los diferentes actores de la sociedad plural, sin embargo, reconoce y respeta los diversos ideales o máximos éticos de felicidad y sentido con que dichos actores orientan sus vidas, en tanto no violenten aquellos mínimos de justicia acordados como obligatorios para todos (Cortina, 1994; Mora, 1993).

A modo de conclusión

En su desarrollo histórico, la ecología, al estudiar multidisciplinariamente su objeto de estudio y haber encontrado su mayor campo de aplicación en su intento por enfrentar la actual crisis ambiental, originada por causas antrópicas cifradas en la vigencia de un paradigma tecnocrático hegemónico proveniente del antropocentrismo moderno, se rebasa a sí misma y se vuelve ecología integral al incorporar las dimensiones humanas y sociales y requerir, a su vez, de la ética para dilucidar y justificar críticamente el sentido y los impactos de la realización de su cometido, llegando incluso a preguntarse por el lugar del Homo sapiens y de su acción en el mundo y sin que sea ajena a la construcción de un mundo más humano y sostenible, conforme a la dignidad humana y al valor propio de la naturaleza y organismos vivos no humanos.

A este respecto, al comprender la interacción y funcionamiento de los sistemas de soporte de la vida en el planeta y prevenir su crisis, salvaguardando la rigurosidad y objetividad de su conocimiento y su correcta difusión, la ecología ofrece, en el marco de sociedades moralmente plurales y en un espacio público de ciudadanía, sustento científico a las múltiples iniciativas que, como alternativas de solución, se desarrollan para afrontar las complejas cuestiones medioambientales que afectan a la vida en el planeta, a través de la búsqueda de las mejores estrategias para la conservación y el manejo racional y sostenible de los ecosistemas naturales; pero, también,

para que sean los ciudadanos, y no solo los hombres y mujeres de ciencia, o los gobiernos, o el mercado, o los medios de comunicación, sino todos los afectados por dichas cuestiones, los que puedan participar, de forma corresponsable, en la toma de decisiones acerca de aquello que les afecta en la construcción del futuro del planeta, resolviendo los problemas y cuidando de modo efectivo la casa común.

La ecología integral como una respuesta ética, aún en construcción, necesariamente transdisciplinaria, orientada a la praxis, articula, desde el diálogo de saberes, los aspectos ambiental, social, económico, político, cultural, cotidiano, educación y espiritualidad ecológicas y el de una ética cívica que, aplicada al cuidado de la casa común, se teje sobre la urdimbre del principio del bien común global y de la justicia ambiental e intergeneracional afectando directamente a las estructuras que organizan la sociedad y sus dinámicas medioambientales.

Referencias

- Aubert, J.M. (2001). *Filosofía de la naturaleza*. Herder.
- Al Gore. (2007). *Una verdad incómoda. La crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla*. Gedisa.
- (2010). *Nuestra elección. Un plan para resolver la crisis climática*. Gedisa.
- Arias, F. A. (2006). Desarrollo sostenible y sus indicadores. Documento de Trabajo no. 93. CIDSE, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconómica, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Valle, Cali: Colombia.
- Diciembre 2006. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/co/co-006/index/assoc/D7597.dir/Doc93.pdf>.
- Barrena, A. (1996). *Reflexiones sobre el poder*. EdPUCE.
- Beck, U., Lash, S. y Giddens A. (2001). *Modernización reflexiva: Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza Editorial.
- Bonet, A. M., Gómez, M., Krüggeler, T. y Luna J.L. (2021). *El concepto católico de desarrollo en América Latina hoy*. Fondo Editorial PUV-P-KAAD.
- Bonilla, S. y Sosa, C. (2005). Calidad de vida. En *Evaluación de las prácticas de crianza y su impacto en la calidad de vida infantil en una muestra de escuelas PEC y NO PEC en el municipio de Puebla*. Puebla: Tesis de Licenciatura en Innovaciones Educativas de la Universidad de las Américas Puebla, Cap. VI. http://catarina.udlap.mx/u_dl_a/tales/documentos/lid/bonilla_h_s/capitulo6.pdf.
- Camps, V. (2014). *Breve historia de la ética*. 4° edición. RBA Libros S.A. <http://www.itech.gt/wp-content/uploads/2016/06/Camps-Victoria-Breve-Historia-De-La-Etica.pdf>.
- Carabias, J., Meave J., Valverde T. y Canon, Z. (2009). *Ecología y medioambiente en el siglo XXI*. Pearson Educación-Prentice Hall.
- Carta de la Tierra, La Haya (29 junio 2000). <http://fundacionvalores.es/wp-content/uploads/ACF686FolletoInformativoCT.pdf>.
- Corrales, M. (2009). *Ética y comunicación, Apuntes para un cursillo*. EdPUCE.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos.

- (1994). *La Ética de la Sociedad Civil*. Grupo Anaya.
- De Aquino, Tomás (2010). *Suma contra los Gentiles* [1259-1265]. Editorial Porrúa.
- Einstein, A. (1991). *Mi credo humanista*. Leviatán.
- Dyer, G. (2014). *Guerras climáticas. La lucha por sobrevivir en un mundo que se calienta*. Librooks.
- Ecologistas en Acción (2015). Ecologismo papal. *El Ecologista*, (86), 4-5. <http://www.ecologistasenaccion.org/article86.html>.
- Facultad de Economía PUCE. (1997). *Un currículo académico para el siglo XXI*. PUCE.
- Ferrater, J. (1971). Persona. En *Diccionario de Filosofía*, Tomo II. Editorial Sudamericana.
- Florensa A., y Sols, J. (2017). *Ética en la Investigación Científica*. Desclée De Brouwer.
- Foguelman D. y González E. (2009). *Qué es la ecología. Capital intelectual*. Ediciones Kaicon.
- Francisco. (4 de octubre de 2023). *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations.index.html
- (24 de mayo de 2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encicla-laudato-si.html
- Frankl, V. (2005). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Gachet I. (2002). *La huella ecológica: Teoría, método y tres aplicaciones al análisis económico*. FEPuce-Abya-Yala.
- Gafo, J. (1999). *10 palabras clave en Ecología*. Verbo Divino.
- Garza, R. (2000). *Bioética. La toma de decisiones en situaciones difíciles*. Trillas.
- Georgescu-Roegen, N. (1996). *La Ley de la Entropía y el Proceso Económico*. Gráficas Rogar.
- Giddens, A. (2011). *The Politics of Climate Change*. Wiley
- Gómez-Vela, M. y Sabeh, E. (2000). *Calidad de vida. Evolución del concepto y su influencia en la investigación y la práctica*. Salamanca: Instituto Universitario de Integración en la Comunidad, Facultad de Psicología de la Universidad de Salamanca. <http://campus.usal.es/~inico/investigacion/invesinico/calidad.htm>.
- Gómez-Heras, J. M. G. *Ética y medioambiente. La descomposición y recomposición de la razón práctica*. *Isegoría*, 32 (2005), 63-94.
- Gran Colección, D.L.S. (2004). *La salud y la mente*. Plaza & Janés Editores S. A.
- Grupo de Ecología Integral RCA CPAL (2021). *Marco de Orientación para el estudio y trabajo en Ecología Integral*. Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina y El Caribe.
- Guardini, R. (1963). *El ocaso de la edad moderna. Un intento de orientación*. Ediciones Guadarrama, S. L.
- Hansen J. (2009). *Storms of My Grandchildren. The Truth about the Climate Catastrophe and Our Last Change to Save Humanity*. Bloomsbury.
- IITD (1995). *El hombre*. Instituto Internacional de Teología a Distancia.

- (1996). *La experiencia religiosa*. Instituto Internacional de Teología a Distancia.
- IPCC (2014). *Cambio climático 2014: Impactos, adaptación y vulnerabilidad. Resúmenes, preguntas frecuentes y recuadros multicapítulos*. IPPC. https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/03/WGIIAR5-IntegrationBrochure_es-1.pdf.
- J.M. (2015, 18 de julio). Laudato Si', mi Signore, la última Encíclica del Papa Francisco va más allá de la ecología y del cambio climático". *Intereconomía.com*. <http://www.negocios.com/noticias/claves-laudato-ecologico-papa-francisco-18062015-1238>.
- Kant, I. (2000). *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* [1785]. Mare Nostrum Comunicación.
- Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Paidós.
- Aranguren, J. L. (2002). La ética y la tarea de la moralización. En Gómez C. *Doce textos fundamentales de Ética del s. XX*. Alianza Editorial.
- La Enciclopedia, D. E. (2006). *Ciencias de la vida*. Santillana.
- Lovelock, J. (2009). *The Vanishing Face of Gaia. A Final Warning*. Penguin Books.
- Mc Nutt, M. (2015, 13 de noviembre). Alerta climática, 50 años después. *Science Magazine* 350, 6262. <http://www.sciencemag.org/content/350/6262/721.full.pdf?sid=af8f4481-602d-4534-95fb-1d5ac5d08d22>.
- Martínez, A. J. (1995). *De la Economía ecológica al Ecologismo popular*. Nordam Comunidad.
- Maslow, A. (1991). *Motivación y personalidad*. Díaz de Santos.
- Max-Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a Escala Humana: una opción para el futuro*. Cepaur.
- Mora J. (2013). *Ética aplicada al mundo de las profesiones. Una propuesta académica para universitarios del siglo XXI*. EdiPUCE.
- (2014). *Montecristi-Ciudad Alfaro: ¿Radicalización de la democracia?* EdiPUCE.
- (2024). *Ética aplicada al mundo de las profesiones. Una propuesta académica para universitarios del siglo XXI*. 2da Edición. Manuscrito inédito pronto a publicación.
- Nature. (2015). La Esperanza del Papa. *Nature*, 522, 391. <http://www.nature.com/news/hope-from-the-pope-1.17824>.
- News & Comment. (2015, 19 de junio). Quien dijo qué, el Papa o la Agencia Internacional de Energía. *News & Comment*. <http://www.nature.com/news/pope-or-international-energy-agency-who-said-what-1.17809>.
- Odum, E. y Warrett, G. (2006). *Fundamentos de Ecología*. Quinta edición. Thomson.
- Olabe, A. (2015, 3 de septiembre). La conversación global sobre el cambio climático. *Política Exterior*. <http://www.politicaexterior.com/articulos/politica-exterior/la-conversacion-global-sobre-el-cambio-climatico/>.
- Palomba, R. (2002). *Calidad de Vida: Conceptos y medidas*. Institute of Population Research and Social Policies.
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

- Schiermeier, Q. (2015). ¿Por qué la carta del Papa en cuestiones del cambio climático? *Nature*. <http://www.nature.com/news/why-the-pope-s-letter-on-climate-change-matters-1.17800>.
- Sen, A. (1987/1989). *Sobre ética y economía*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial.
- (1997). *Bienestar, Justicia y Mercado*. Editorial Paidós.
- (2007). *Primero la gente: una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Deusto.
- (2012). ¿Qué impacto puede tener la Ética?, Presentación en la Reunión Internacional sobre “Ética y Desarrollo” del Banco Interamericano de Desarrollo en colaboración con el Gobierno de Noruega. <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/11/121118.pdf>.
- Singer, Peter (2017). *Ética para el mundo real*. Antoni Bossch editor.
- Solomon, E., Berg, L. y Martin, D. (2015). *Biología*, Tomo I y Tomo II. Novena edición. Cengage Learning.
- Stern N. (2007). *The Economics of Climate Change*. Cambridge University Press.
- (2009). *A Blueprint for a Safer Planet*. The Bodley Head.
- Trujillo, S., Tovar, C. y Lozano, M. (2004, enero-junio). Formulación de un modelo teórico de calidad de vida desde la psicología. *Universitas psychologica*, (001), 89-98. <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/647/64730109.pdf>.
- Vidal, M. (1995). *La ética civil y la moral cristiana*. San Pablo.
- Zedillo E. (2008). *Global Warming*. Brookings Institution Press.

CAPÍTULO 7. Economía integral: una propuesta sustentable

Luis A. Panchi Vasco

El papa Francisco (2015) en la encíclica *Laudato Si'* (LS) propone una ecología integral que requiere una nueva economía. Acogiendo el reto, propongo aquí una nueva economía denominada economía integral. Esta se distingue de otras propuestas como la economía neoclásica o la economía ecológica porque su elemento central no es el rendimiento económico ni la conservación de la naturaleza por sí misma, sino que su elemento central es la preservación de la vida en general: la de las especies, la vegetal y la humana en particular.

La economía integral busca, en la teoría y en la práctica del quehacer económico, una conciliación entre naturaleza y ser humano, entre ecología y economía, entre ética y ciencia económica. Ella subordina el criterio económico de eficiencia a las necesidades del mundo de la vida y sus ecosistemas.

Temas básicos de esta propuesta de economía integral son: la ética socioambiental, la sustentabilidad, la equidad distributiva y la protección de la vida para el equilibrio ecológico y económico.

El exceso como distintivo cultural del sistema económico vigente, daña al medioambiente y ocasiona inequidades que deben poder resolverse para *cuidar nuestra casa común*.

En el presente trabajo, en primer lugar, se aclara el significado y uso de términos corrientes en el campo

ecológico y presentes en la encíclica *Laudato Si'*. Se explora luego el estado de la cuestión de las propuestas de economía que recogen la dimensión ecológica, para pasar a proponer los elementos centrales de una propuesta de *economía integral*. Finalmente, se extraen algunas conclusiones generales. El método seguido es el de la investigación bibliográfica para la construcción de un ensayo teórico.

Naturaleza y medioambiente

Aunque son términos de uso corriente y los usamos de modo equívoco en la cotidianidad, vale la pena comenzar con la definición de estos términos sobre los cuales va la ecología.

El uso de la palabra “naturaleza” depende de los contextos, sin que haya una definición estándar en la literatura biológica, su alcance semántico abarca materia, universo, tierra, todo lo que nos rodea, fuerza interior de las cosas o personas, esencia (Ducarme y Couvet, 2020, pp. 4-5). Ordinariamente, naturaleza se entiende como la totalidad de la materia que nos rodea, sin que el ser humano haya participado en su aparición. El ser humano se encuentra y subsiste en ella.

Este uso del concepto, es tanto un límite como una ventaja dentro de la literatura ecológica. Límite porque hay un sinnúmero de significados referidos a naturaleza, incluso para sostener teorías contrapuestas, mientras que

es una ventaja porque implica una universalidad del término propicia para la sensibilización sobre los temas ambientales sin necesidad de ser un experto.

Los elementos de la naturaleza se pueden clasificar como *bióticos* y *abióticos* según sean seres vivos o inertes. Bióticos son los que tienen vida autónoma, nacen, crecen, se reproducen y mueren, en un ciclo que los mantiene como especie. Abióticos aquellos que no tienen vida autónoma y se encuentran en el entorno como elementos que propician la vida: aire, agua, suelo, minerales, sales, etcétera. La naturaleza se agrupa regionalmente en espacios con características compartidas como suelo, agua, humedad, temperatura, población biótica (incluyendo la humana), a lo cual se denomina *ecosistemas*.

Por otro lado, el término *medio ambiente* o *medioambiente* (ambas grafías aceptadas como correctas) también conocido como “entorno natural” es el conjunto de elementos físicos, químicos y biológicos externos con los que interactúan los seres vivos. Abarca todas las especies vivas, los microorganismos, el clima, la radiación solar, los vientos, las distintas energías, el agua, el suelo y los recursos naturales en los cuales el ser humano encuentra su hábitat y de los cuales se sirve para su supervivencia y economía.

Tanto naturaleza como medioambiente son concepciones que surgen de la capacidad que tienen los humanos, de tematizar los objetos de su entorno. La idea de tematizar lo que le rodea como humano, más que un

antropocentrismo refleja la ubicación dentro de la naturaleza como hábitat del ser humano. Es por ello por lo que son conceptos no contrapuestos, sino, incluso, sinónimos que se emplean para describir la relación del ser humano con cuanto se encuentra como hábitat, sin que dependan de él para su aparición, aunque sí puede modificarlos con su acción.

Una concepción más amplia de medioambiente involucra también a la cultura, los elementos simbólicos y los objetos creados por la humanidad, se habla entonces de medioambiente cultural o simplemente medioambiente. Como se ve, el uso de esta palabra, así como el de naturaleza es también equívoco y tiene múltiples significados según cómo se incluyan o no las realizaciones humanas.

La *ecología* surge de la relación entre el medioambiente, la naturaleza y los humanos. Se trata del estudio de las relaciones de los seres vivos con sus entornos, de modo que la subsistencia de los seres vivos, y en particular la humana, se realice cuidando la subsistencia de los otros seres vivos y los recursos naturales. Desde una visión más biológica, ecología es la comprensión de

las interacciones [es decir, las acciones recíprocas] de los organismos con su entorno y las formas en que estas se reflejan en las adaptaciones morfológicas y fisiológicas, así como en la abundancia, la distribución y la diversidad de los organismos en la naturaleza. (Carabias et al., 2009, p. 2)

En la encíclica *Laudato Si'*, el término naturaleza aparece setenta y seis veces mientras que el término medioambiente

veintiséis, en tanto que ecología treinta y un veces. Los significados de naturaleza en la encíclica van desde el de entorno en el que se encuentra el ser humano, hasta el de esencia de cada ser. Se incluye “el ambiente, la vida, la sexualidad, la familia, las relaciones sociales [...], la cultura” (LS, n. 6). La naturaleza “suele entenderse como un sistema [...] pero la creación solo puede ser entendida como un don” (LS, n. 76). Citando a Aristóteles, se entiende a la naturaleza como “razón de cierto arte, concretamente el arte divino” (LS, n. 80). Naturaleza “manantial de maravilla y de temor” (LS, n. 85), lugar de la “presencia” de Dios (LS, n. 88). Naturaleza como esencia moral del “hombre” (LS, n. 155).

Los significados de medioambiente presentes en *Laudato Si'* pasan por entenderlo como un sinónimo de naturaleza, como entorno inmediato del ser humano, “bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos” (LS, n. 95) hasta la relación “que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita” (LS, n. 139). A lo largo del texto, frente al medioambiente hay un halo de preocupación y temor sobre su estado, que obliga a acciones inmediatas para su recuperación. En cambio, frente a la naturaleza hay un sentimiento de maravilla, admiración, gratitud y milagro. La naturaleza parece más atractiva y trascendente que el medioambiente.

El término ecología aparece en la *Laudato Si'* con diversos adjetivos: “humana” (LS, n. 5, n. 148), “integral” (LS, n. 10), “superficial” (LS, n. 59), “ambiental, económica y social” (LS, n.

138), “cultural” (LS, n. 143), “de la vida cotidiana” (LS, n. 147), “del hombre” (LS, n. 155). Se define a la ecología como la disciplina que “estudia las relaciones entre los organismos vivientes y el ambiente donde se desarrollan”, exige “pensar” y “discutir acerca de las condiciones de vida y de supervivencia de una sociedad, con la honestidad para poner en duda modelos de desarrollo, producción y consumo” (LS, n. 138).

De la ecología integral a la economía integral

La ecología integral es una propuesta de la encíclica *Laudato Si'*. Se entiende por ecología integral no solo el cuidado del planeta, nuestra “casa común” (LS, p. 1) sino “dado que todo está conectado” también la atención igualmente importante al ser humano como elemento vivo y consciente de la tierra. La ecología integral promueve el bienestar del planeta a la par que el bienestar del ser humano en toda región, cultura y ecosistema. Se trata de una ecología “que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales” (LS, n. 137).

La propuesta de economía integral de este texto, la cual encuentra inspiración en *Laudato Si'*, recoge no solo la preocupación por el sistema económico, sino, y ante todo, por la preservación del medioambiente, teniendo como ser constituyente de sentido y hacedor de economía, al ser humano. El medioambiente implica “una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita” (LS, n. 139). No se puede pensar el medioambiente sin el ser humano y no se puede pensar el ser humano sin el medioambiente.

El único animal con pensamiento económico es el ser humano. En tanto elemento central del sistema económico y capaz de modelarlo para generar una economía al servicio de la vida (Ulrich, 2008), de la cual el medioambiente, la naturaleza, es la fuente de los recursos y el destino último de los desechos. Los seres humanos pueden modelar sus interacciones entre sí y con la naturaleza en grados de mayor o menor eficiencia en el uso de recursos y eficacia en el logro de fines, esto representa el objeto de estudio de la economía.

Si bien existe una ecología sin adjetivo, formal y científica, cuyo núcleo es el estudio de las relaciones de los seres vivos con su entorno, también existe una economía sin adjetivo cuyo núcleo es el estudio de la maximización del beneficio individual a partir de la minimización de costos. De estos puntos de partida, se propone aquí una economía integral que reúna la conservación de la naturaleza por un lado y la satisfacción eficiente de necesidades humanas por otro. La economía integral, como propuesta de este texto, es el estudio de la maximización del bien común, minimizando su impacto negativo en la naturaleza.

Propuestas económico-ecológicas

La preocupación ecológica en la economía se remonta como más temprano a la década de 1970 y adquiere especial relevancia en el año de 1987 con el Informe de la Comisión Mundial del Medioambiente y el Desarrollo (Naciones Unidas, 1987), conocido como informe Brundtland por el apellido de su coordinadora.

Georgescu-Roegen (1971) fue el primero en introducir la idea de la entropía en la economía, por lo cual es considerado el pionero de la economía ecológica, junto con autores como Martínez-Alier (1987), Aguilera y Alcántara (1994), quienes emplean el término economía ecológica diferenciándolo de otros como “economía ambiental”, “economía de los recursos naturales” o “bioeconomía”. Costanza et al. (1997) posicionan el nombre “economía ecológica” como cátedra universitaria a partir de la fundación en 1989 de la Sociedad Internacional de Economía Ecológica de la cual Costanza fue su primer presidente y director de la revista *Ecological Economics*. Daly (1999) consolida la línea de investigación abierta por su maestro Georgescu-Roegen como una especialidad de la economía.

Los esfuerzos de la economía ecológica confluyen en un programa donde, a diferencia de la *mainstream economics* que se considera a sí misma libre de valores y plenamente objetiva, son importantes los juicios de valor alrededor de la conservación de la naturaleza y su preeminencia sobre cualquier otra actividad humana (Costanza et al., 1999). Los temas diferenciadores son la consideración del ecosistema, la valoración del capital natural, la ética ambiental, los recursos bióticos y los abióticos (Daly y Farley, 2003; Martínez-Alier y Muradian, 2015).

La bioeconomía (Passet, 1996; Mayumi y Gowdy, 1999; Zúniga et al., 2014; Rodríguez et al., 2017), economía ambiental (Pearce, 2002; Stavins, 2008), la economía de los recursos naturales (Solow, 1974; Riera, 2005; Tsani y

Overland, 2021) y la economía verde (Jacobs, 1996; Campos, 2010; PNUMA, 2010; UNEP, 2011) son, según la crítica de la economía ecológica, subdisciplinas de la economía neoclásica, centradas en la asignación óptima de recursos y los costos de contaminación, ignorando el funcionamiento de los sistemas ecológicos, la distribución de beneficios y cargas ambientales (Kapp, 1994; Aguilera y Alcántara, 1994; Martínez-Alier y Roca Jusmet, 2000; Spash, 2012; Lander, 2016).

El papa Francisco en la encíclica *Laudato Si'* habla de una “nueva economía” (LS, n. 22, n. 128); posteriormente al lustro de su expedición, la Iglesia católica propone como concretización de esta nueva economía a la “economía circular” (Grupo de trabajo interdicasterial de la Santa Sede sobre la ecología integral, 2020, pp. 161-162). La economía circular se centra básicamente en los asuntos de reciclaje, reutilización y alargamiento de la vida útil de los productos (Kirchherr et al., 2017; Jakobsen et al., 2021; Nobre y Tavares, 2021).

La economía circular como modelo de producción y consumo, “implica compartir, alquilar, reutilizar, reparar, renovar y reciclar materiales y productos existentes todas las veces que sea posible para crear un valor añadido” (Parlamento Europeo, 2021). La economía circular tiene un contenido teórico y práctico, siendo este último el más importante para sus promotores como las Naciones Unidas (Blok et al., 2017), gobiernos (Ranta et al., 2018), ONGs (Ellen MacArthur Foundation, 2022), empresas (Philips, 2019; Kristoffersen et al., 2020) y otras organizaciones (PACE, 2018;

EASAC, 2015). Aunque el reciclaje y reutilización total son imposibles según la ley de la entropía y por tanto sus alcances son limitados por principio (Korhonen et al., 2018; Geissdoerfer et al., 2020; Corvellec et al., 2021).

La economía integral, aquí propuesta brota de la inspiración de una ecología integral (LS, n. 137) y de otras propuestas provenientes de la ética económica. La economía integral se distingue de las demás en que su elemento central no es la conservación de la naturaleza por sí misma, sin importar la dimensión humana que la puebla, sino que su elemento central es la vida en general y la humana en particular. En tanto la economía es una actividad humana, no se puede pensar dejar de lado al ser humano, no se puede hacer economía ni ecología sin el ser humano. El ideal ecológico para la ecología integral, no es la naturaleza o el planeta sin personas, sino personas ecológicamente integradas en el planeta y su naturaleza, en una convivencia armónica que propicie el desarrollo del individuo, pero también la conservación de la naturaleza.

Economía integral

La economía integral aquí propuesta atiende al ser humano integrado en la naturaleza. El ser humano, como otros animales, es parte de ella y de los ecosistemas en los cuales se desarrolla vitalmente. No busca entender la naturaleza sin el ser humano, no se trata de borrar al ser humano del planeta o de los ecosistemas circundantes ni de reducir al mínimo su población con

políticas de control poblacional que minimicen o anulen su impacto en el entorno como pretende la economía ecológica (Costanza et al., 1999, p. 98).

La economía integral no considera maltusianamente como su misión principal el reducir el consumo al disminuir el número de seres humanos que puedan demandarlo. No solo los animales y las plantas tienen por finalidad y derecho el reproducirse, también el ser humano. La economía integral reconoce el aporte de las personas al sostenimiento y cuidado de la naturaleza, identifica a los seres humanos como parte constitutiva de la naturaleza. Como lo expresa el papa Francisco (2023) en su exhortación apostólica *Laudate Deum* (LD): “La vida humana, la inteligencia y la libertad integran la naturaleza que enriquece a nuestro planeta y son parte de sus fuerzas internas y de su equilibrio” (LD, n. 26).

La economía integral atiende a las interacciones sociales dentro de la naturaleza, no solo como explotación, sino también como cuidado. Este depende de cada ecosistema y lleva a considerar sus condiciones particulares, dentro de un criterio de justicia y equidad. El comercio internacional no debe provocar un intercambio a través de la destrucción del hábitat en los países periféricos o exportadores de materia prima a favor de bienestar en los países importadores de commodities y exportadores de bienes industriales (Naredo y Valero, 1999) que a su vez contaminan con los desechos de sus exportaciones en los países receptores, que son también los mismos exportadores de commodities, ocasionando así una doble contaminación: por la exportación

de commodities y por la importación de bienes industriales.

La economía integral, al igual que la economía ecológica, no entrega el primer lugar a la valoración monetaria de las cosas, reconoce el valor fundamental, inconmensurable de la naturaleza (Van Hauwermeiren, 1999) de la cual se extraen todos los recursos necesarios para la vida. Los modelos empleados por la economía neoclásica y sus subdisciplinas como la economía ambiental y la economía de los recursos naturales se reducen a un cálculo de eficiencia en el uso de recursos naturales, a partir de la valoración monetaria de los mismos. No se puede disponer ni de información perfecta ni de mercados perfectos para establecer una valoración perfecta de la naturaleza que permita un intercambio monetario de capitales. ¿Cómo se puede monetizar el aire, la producción de oxígeno, la regeneración de los suelos, el ciclo del agua? ¿Con qué elementos de igual valor y función podremos reemplazar los recursos y nutrientes de los ecosistemas? El considerar a la naturaleza como capital natural no tiene sentido a partir de su inconmensurabilidad e imposibilidad de reemplazo.

A la entropía propia de la naturaleza (Georgescu-Roegen, 1971), expresada como pérdida de energía de un ecosistema y generación de desechos, le corresponde también la capacidad de la naturaleza de reciclar, biodegradar los desechos para ganar nutrientes y energía a partir de ellos, elementos que se integran al ciclo vital de la naturaleza.

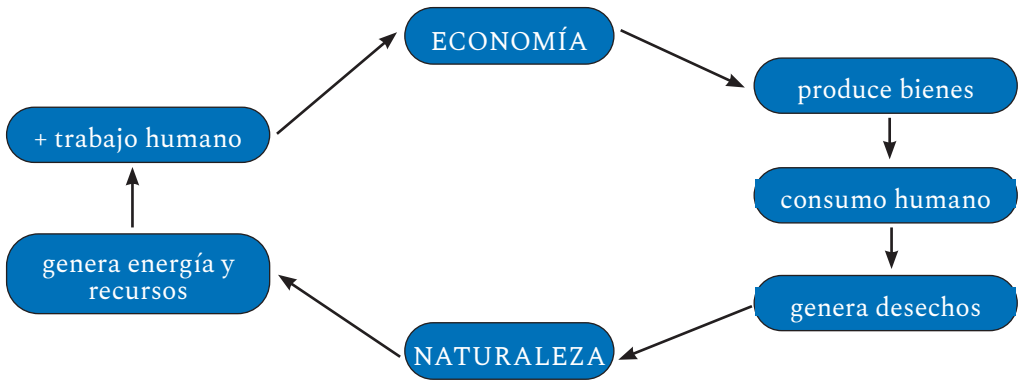
Si bien los tiempos no son proporcionales para cada proceso natural de entropía y reciclaje, porque el

primero puede ser muy rápido como el enfriamiento de los animales de sangre caliente, el segundo puede ser muy lento como la biodegradación de la hojarasca del bosque, la naturaleza realiza los dos procesos, que constituyen dos caras de la misma moneda que tienen que ver con el consumo y producción de energía a cargo de la misma naturaleza.

La economía como actividad humana, tiene que ver también con estos dos procesos fundamentales de consumo y producción de energía, que en el fondo es todo sistema económico, ya sea en la forma de producción de bienes de consumo o de servicios. Energía tomada de la naturaleza en forma de recursos naturales y energía en forma de desechos a ser asimilados por la naturaleza. Por supuesto que los bienes producidos no son solo energía, sino

también materia con forma concreta, pero aquí se atenderá básicamente a su propiedad de involucrar cantidades de energía tanto para su producción y consumo, como para su reciclaje o biodegradación. Los bienes producidos por la economía son paquetes discretos de energía que salen del y entran al ecosistema. La maximización de la producción de bienes de consumo a partir de la minimización de los paquetes de energía necesarios para el proceso, es el factor principal de la economía neoclásica. La economía integral, con una visión ecológica, se centra en la producción y también en los modos de consumo y la deposición final de los desechos en la naturaleza como materia prima o energía para otros procesos productivos humanos o como desperdicios a ser asimilados por la naturaleza.

Figura 1
Circuito entrópico de la economía



Nota. La naturaleza genera energía y recursos, y biodegrada desechos. La economía consume energía y produce bienes y desechos. Elaboración propia.

La economía integral se ocupa de estos paquetes discretos de energía, cuya producción es indispensable para el mantenimiento de la vida humana dentro de las condiciones ecológicas de nuestro planeta. Allí se juega la visión integral en cuanto el ser humano no es externo al sistema ecológico ni este es ajeno a la dimensión humana. Uno y otro se vinculan mutuamente y, aunque pudiera ser cierto que el planeta no necesita del ser humano para existir, es cierto también que solo el ser humano es capaz de dar un sentido a la existencia propia y de los demás seres vivos y del planeta. Es el único animal capaz de modificar el planeta con diversas finalidades que van desde la satisfacción de necesidades fisiológicas hasta la contemplación estética. El ser humano modifica su medioambiente no solo a nivel individual, sino a nivel macrosocial y a nivel agregado como humanidad entera. Las sociedades humanas pueden modificar sus hábitats, pero también regular sus interacciones socioeconómicas para conservar el entorno natural como condición de posibilidad de su existencia misma (sana y agradable).

La economía integral busca establecer un equilibrio entre la actividad económica humana y los requerimientos del medioambiente para la promoción de la vida en general: animal y vegetal, así como las condiciones físicas para su mantenimiento: aire, agua, suelo, temperatura. La economía integral no es factible sin la ecología integral.

La economía integral no desprecia ni niega la acción económica del ser humano. Reconoce la necesidad de la explotación de los recursos naturales, pero

conservando los ecosistemas, disponiendo de herramientas tecnológicas y sociales para mantener la vida del planeta en todas sus formas. Atiende al valor ético fundamental del respeto a la vida en todas sus formas y subordina el criterio económico de eficiencia a las necesidades de mantenimiento del medioambiente y los ecosistemas, de los cuales forma parte el ser humano. En la misma línea del papa Francisco: “La lógica del máximo beneficio con el menor costo, disfrazada de racionalidad, de progreso y de promesas ilusorias, vuelve imposible cualquier sincera preocupación por la casa común y cualquier inquietud por promover a los descartados de la sociedad” (LD, n. 31).

La tabla 1 resume las características básicas de los diversos tipos de economía y su consideración por la naturaleza.

Ética socioambiental

Sin duda para el cuidado del medioambiente se requiere de acciones individuales enmarcadas en la ética, que expresen la consideración y respeto por la naturaleza. Desde el recoger la basura de los espacios naturales que visitamos hasta la reforestación y el cuidado de la fauna silvestre son acciones individuales que debemos promocionar a nivel educativo como social.

Sin embargo, las acciones individuales como la ética individual, son limitadas en su alcance y extensión. Quedan subordinadas a la conciencia individual, que no es la misma para todos ni todos tenemos los mismos valores y conducta. Por ello es necesario el paso a un nivel institucional, donde las acciones de cuidado del medioambiente ya no

Tabla 1
Comparación de los diversos tipos de economía

Economía	Axiología	Criterio	Núcleo objetivo	Epistemología
Neoclásica o <i>mainstream economics</i>	libre de valores	instrumental: eficiencia en el uso de recursos, eficacia en el logro de fines	dinero	precio como equilibrio de oferta y demanda, recursos ilimitados, crecimiento infinito
Ecológica	incommensurability de la naturaleza	conservación de la naturaleza	naturaleza	recursos limitados, crecimiento finito, reducción poblacional humana
Ambiental	conservación del medioambiente	remediación medioambiental	medioambiente	eficiencia económico-ambiental, endogenización de costos medioambientales
De los recursos naturales	mantenimiento de los recursos naturales	equilibrar el uso y la regeneración de recursos naturales	recursos naturales	asignación eficiente de recursos naturales limitados
Bioeconomía	valoración biológica y económica de las formas de vida	manipulación de la vida	sistemas bióticos	equilibrio económico-biótico, vida como producto, endogenización de costos biológicos
Verde	conservación de los ecosistemas	economía con tintes ecológicos	ecosistemas	asignación eficiente de recursos, capital natural
Circular	utilidad y deposición de los desechos	reciclaje, reutilización, reducción	desechos	asignación eficiente de recursos, endogenización de costos medioambientales y de desechos
Integral	primacía de la vida humana y biológica	cuidado de la vida humana y de la naturaleza	vida humana y biológica	promoción de la vida como condición absoluta de toda posibilidad, cuidado de la naturaleza, subordinación del beneficio particular al bien común

Nota. Elaboración propia

sean voluntarias, sino obligatorias. Tal es el paso de la ética individual a la ética socioambiental.

El elemento central de la vida social son las instituciones. El cuidado del medioambiente debe ser institucionalizado. Existen leyes, reglamentos y costumbres que nos obligan a tener un debido cuidado de la naturaleza, como no arrojar basura dondequiera, no encender fuego arbitrariamente, no cazar o pescar en temporadas obligatorias, no construir en zonas protegidas, etcétera.

El ámbito propio de la ética social está en la legislación o promulgación de las reglas sociales a las cuales nos obligamos, la política deliberativa es el “lugar de la moral” (Ulrich, 2008, p. 342) pues a través de ella se determinan las leyes, reglamentos, ordenanzas que como ciudadanos aceptamos, individual y colectivamente, y que expresan una valoración social de lo importante a salvaguardarse por parte de todos. Desde una perspectiva ética, el proceso de diseño de las leyes debe estar orientado por el criterio del bien común también conocido como beneficio social y ventaja recíproca. Las mejores leyes serán las que promuevan el “trabajo conjunto” para el beneficio social (Rawls 1979, p. 105; Suchanek 2001, p. 39).

No se quiere decir aquí que la ética individual no sirva para nada, sino que el interés propio debe relativizarse a favor del interés común, el bien particular a favor del bien común, en términos ecológicos no hay mayor bien común que la naturaleza, “el cuidado de la casa común”.

En el Ecuador la naturaleza ha sido reconocida como sujeto de derechos lo que ha significado un paso adelante para su cuidado, no por utilidad alguna para el ser humano, sino por sí misma, por ser en sí misma una entidad valiosa, digna y capaz de adjudicarse derechos que deben ser respetados por todos. La protección de la naturaleza no tiene fines utilitarios, estéticos, epistémicos, semiológicos o religiosos, es un fin en sí misma, tiene valor incontestable por sí misma. Ante la naturaleza no cabe más que el respeto absoluto, la subordinación silente y el reconocimiento de la finitud del ser humano.

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos (Constitución de la República del Ecuador, 2008, Art. 71).

La ética socioambiental promueve el cuidado de los ecosistemas en armonía con la presencia humana allí donde esta se da. No se trata de un conservacionismo intransigente que valore a animales y vegetales más que a los humanos ni de un antropocentrismo que subordine toda otra existencia a los requerimientos del ser humano. Consciente de que el justo medio es lo más difícil, la ética socioambiental busca un equilibrio donde las necesidades humanas sean atendidas con respeto y cuidado de la naturaleza.

En la ética socioambiental se identifican claramente dos corrientes contrapuestas que se derivan de la concepción de la ecología como ciencia.

Por un lado, una ética basada en la economía tradicional, con una visión instrumental en la que los sistemas ecológicos son proveedores de recursos al servicio de fines humanos como la economía, la infraestructura, el desarrollo económico o la estética de los paisajes. Y, por otro lado, una ética comprometida con valores a favor de la conservación ambiental, la fauna y la flora por sí mismos y la armonización de las relaciones del ser humano con la naturaleza para cuidarla como hábitat vital y atesorarla como proveedora de recursos.

La primera corriente se afianza en la visión de Weber (1917) de la ciencia como libre de valores. No le correspondería al pensamiento científico ni al pensamiento económico formular juicios de valor sobre las situaciones objeto de su estudio y se lo entiende como una producción humana aséptica, amoral y de pura consecuencia lógica. Parece imposible, sin embargo, que una actividad humana pueda liberarse así de fácil de toda consideración axiológica o ética.

La segunda corriente considera que, dado que no es posible ni deseable liberarse de los valores morales, debemos escoger aquellos más conducentes a una plena autorrealización humana dentro de esta casa común que es la tierra. El papa Francisco refiriéndose a la ciencia en general, indica que una ciencia que quiera dar soluciones a los grandes problemas humanos no puede dejar de lado a la ética social (LS, n. 110). No se trata de considerar solo a plantas y animales, dejando de lado o buscando suprimir la presencia humana en el entorno. Aunque hoy pareciera que el

mismo ser humano anda muy empeñado en reducir su presencia y huella sobre el único planeta que lo sustenta, no se lo puede borrar como parte de la naturaleza, misma que siempre superará los esquemas mentales de lo que se llama ecosistema. No puede haber ética ambiental sin “ética social” (Gudynas, 2003, p. 154).

La encíclica *Laudato Si'* propone la ecología integral como una disciplina “que requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano” (LS, n. 11). La ética socioambiental se propone integrar al ser humano en la naturaleza como su hábitat, del cual él mismo forma parte y como tal merece a la vez ser cuidado, pero debe también cuidar la integralidad del entorno. Ser protegido, pero también proteger la naturaleza. Ser atendido, pero también atender a los requerimientos de los ecosistemas. Ser respetado, pero también respetar los elementos bióticos y abióticos del medioambiente y de los otros humanos. El uso de los recursos naturales debe ser mediado por la satisfacción de las necesidades presentes sin comprometer la satisfacción de las necesidades futuras propias y de las próximas generaciones (Naciones Unidas, 1987).

La valoración del entorno, la consideración a la naturaleza y reconocer sus derechos son disposiciones éticas que tienen al centro valores como la vida, la justicia, la equidad y la convivencia armónica. Es por ello que la ética socioambiental tiene un carácter orientativo y argumentativo. Se orienta a la primacía del cuidado de la naturaleza,

de la cual somos parte. Con argumentos se propone fundamentar las acciones humanas más conducentes al bien común y que relativizan el beneficio particular. En la economía integral esto parece importante porque permite elevar la mirada del beneficio inmediato hacia el largo plazo de la sustentabilidad, permite relativizar el beneficio particular a favor del disfrute sustentable de la naturaleza.

La ética socioambiental establece un juicio crítico en los sistemas sociales, como en la economía, la política y la tecnociencia, alertando sobre la instrumentalización de sus discursos con fines particulares o a favor de sectores poderosos en desmedro de los débiles, como lo expresa el papa Francisco: “No todo aumento de poder es un progreso para la humanidad” (LD, n. 24). El poder por sí mismo sin una finalidad para el bien común, la capacidad humana (científica-tecnológica) de hacer algo no lo justifica moralmente. Sabemos, además, que todo discurso presente en los medios de comunicación masivos implica un interés que:

La decadencia ética del poder real disfraza gracias al marketing y la información falsa, mecanismos útiles en manos de quienes tienen mayores recursos para incidir en la opinión pública a través de ellos (LD, n. 29).

Las actividades humanas no pueden deslindarse del componente moral, una actividad es la ciencia ecológica y económica, estas también requieren orientarse por una reflexión ética. Negar la necesidad de la ética es negar la naturaleza humana, marcada permanentemente por la dimensión axiológica. La economía

integral como la economía ecológica reconocen la necesidad de la ética social en la construcción de propuestas ecológicas.

Sustentable y sostenible

Hay que diferenciar los términos “sustentable” y “sostenible” aunque en la literatura a veces sean usados como sinónimos y en inglés se utiliza el término único *sustainability*.

Sustentable viene del latín *sub* —lo que está debajo— y *tenere* —lo que se tiene por debajo o se sostiene sobre algo—. El *Diccionario de la Real Academia Española*, indica que sustentar es “conservar algo en su ser o estado”, nos transmite la idea de una sustentabilidad fuerte, donde se trata de conservar la naturaleza. Sostenible en cambio es “mantener sin agotar los recursos” en clara alusión a la actividad económica como finalidad. La sustentabilidad es la idea de algo que se encuentra encima de otra cosa y que no puede mantenerse por sí sola, sino es por asentarse sobre ese algo que la sostiene de un modo natural. La actividad económica no puede existir por sí misma sino es sobre la base de recursos naturales, de personas y de su trabajo. La actividad económica ha de atender, para mantenerse y para subsistir, a estos elementos básicos: naturaleza, personas y trabajo.

El término “sostenible” indica algo que se tiene a la mano o que, de algún modo, por sí mismo se mantiene constantemente. Sostenible es el aliento vital mientras haya condiciones satisfechas como la alimentación y por un tiempo perentorio, hasta que llega la muerte y degradación.

Los conceptos “crecimiento sostenible” y “desarrollo sostenible” son análogos, el primero es imposible en un sistema limitado como la tierra, es una “expansión cuantitativa en la escala de las dimensiones físicas del sistema económico” (Costanza et al., 1999, p. 135). El segundo se refiere al mejoramiento de la calidad de vida, que depende de su concepto culturalmente subjetivo, y, en la actualidad, muy ligado a la posesión de bienes, comodidades, recursos o dinero. El crecimiento económico no puede ser sostenible porque un crecimiento permanente con recursos limitados es un absurdo o una “mentira” (LS, n. 106), un ser vital que crece sin parar no existe en la naturaleza.

Sustentable es un proceso que tiene posibilidades de mantenerse mientras se mantenga la base sobre la que se encuentra, la base de los recursos en la producción económica, de la alimentación o necesidades satisfechas de los seres vivos y por el tiempo que dure esa satisfacción. La idea de sustentabilidad transmite la convicción de que el proceso no se mantiene por sí mismo, sino gracias a la base que lo hace posible, gracias a ello sobre lo que se encuentra: trabajo, recursos, tiempo, tierra, agua, organización social. Hay que trabajar no solo para mantener sustentable el proceso productivo, sino también para mantener las condiciones que lo hacen posible. Para mantener la vida y también los recursos que la sustentan.

La economía integral aquí presentada como una propuesta sustentable, se propone conservar las condiciones ambientales que aseguren la subsistencia

de los recursos necesarios para la vida presente y futura. La economía integral no es un antropocentrismo, pero tampoco niega el influjo decisivo, para bien o para mal, de las personas humanas en el medioambiente.

Se distingue tres tipos de sustentabilidad: la “débil”, la “fuerte” y la “super fuerte” (Gudynas, 2003, p. 53). La sustentabilidad débil tiene un enfoque economicista de la naturaleza, se la entiende como “capital natural” y por lo mismo es importante su preservación como un valor monetario, su aproximación a la naturaleza es técnico, incluso financiero. Se busca articular el desarrollo con una correcta gestión ambiental desde el punto de vista de la eficiencia financiera. Las evaluaciones de impacto ambiental terminan siendo un requisito burocrático de los proyectos productivos.

La sustentabilidad fuerte es más crítica de los modelos de desarrollo, acepta la inconmensurabilidad de la naturaleza y tiene un criterio ético que subordina todo proyecto económico a la conservación del medioambiente. Tiene un enfoque técnico económico y sociopolítico a la vez.

La sustentabilidad super fuerte hace una crítica más radical a la idea del desarrollo y crecimiento económico sostenido, llegando incluso a proponer el decrecimiento o crecimiento cero. Se reconoce el valor propio e inconmensurable de la naturaleza, incluso se le reconoce derechos y la primacía de su conservación ante toda otra finalidad de carácter funcional humana. El enfoque es eminentemente

político y desde aquí se subordina todo proyecto económico a la conservación de la naturaleza, la preservación del medioambiente, y su aprobación por parte de los pueblos en sus territorios.

La economía integral es una economía sustentable que entiende la imposibilidad de la vida de los pueblos sin la conservación de la naturaleza y sus recursos. La vida tanto de la naturaleza como de las personas subordina todo otro proyecto político o económico a la satisfacción de las necesidades en un entorno limpio, natural y saludable.

La equidad sustentable

La equidad en la distribución de beneficios y trabajos es un ideal ético que regula la convivencia social. Su contrario la inequidad expresa injusticia, marginación y discriminación. La inequidad distributiva se define como la desproporción en el ingreso de ricos contra pobres, derivada de condiciones estructurales que sostienen la transferencia de recursos a favor de los ricos. El término “inequidad” (Piketty, 2014, p. 14) tiene un contenido ético en cuanto supone una medida de desproporción, contraria a la equidad.

La inequidad ambiental se da cuando se pretende hacer pagar a los más pobres, presentes y futuros, los “altísimos costos de la degradación ambiental” (LS, n. 36) para obtener beneficios que quedan en las manos de los más ricos, ya sean personas o naciones. “Tanto la experiencia común de la vida ordinaria como la investigación científica demuestran que los más graves efectos de todas las agresiones

ambientales los sufre la gente más pobre” (Conferencia Episcopal Boliviana, como se citó en LS, n. 48).

La equidad en la distribución de recursos es una condición estructural irrenunciable para el desarrollo sustentable. Se la recoge como décimo objetivo de desarrollo sostenible (PNUD, 2022). Los pobres del planeta no pueden ser reducidos a jardineros del mundo, para cuidar y remediar aquello que los más pudientes contaminan y destruyen. Esto se ve en la selva amazónica y la explotación petrolera, en las minas de coltán en la República Democrática del Congo, en los proyectos hídricos de Belo Monte en Brasil y de Urrá en Colombia y en general donde son víctimas los pueblos indígenas (Rodríguez y Baquero, 2020).

La huella ecológica (Wackernagel y Rees, 1996), a pesar de sus debilidades tendientes a la sobre o subestimación del impacto ambiental (Martínez, 2007), da una medida de la inequidad ambiental. Esta expresa, en hectáreas por persona, la cantidad de tierra y mar necesarios para producir todo lo que un país consume en un año y para procesar todos los desperdicios que vierte en ese año. Qatar es el primero en la lista (datos 2017) en cuanto a huella ecológica en hectáreas globales por persona: 14,7; Luxemburgo: 12,8; Emiratos Árabes Unidos: 8,9; Bahrein: 8,7; Trinidad y Tobago: 8,2; Canadá: 8,1; Estados Unidos: 8,0. En los últimos lugares, los países menos ricos: Ecuador: 1,7; Haití: 0,6; Yemen: 0,6; Eritrea: 0,5 (Global Footprint Network, 2022).

Cruzando la clasificación de países 2017 del Banco Mundial (The World Bank, 2022) y el ranking por países de la

huella ecológica, el promedio de la huella ecológica de los países de ingresos altos es 5,8 y el de los países de ingresos bajos 1,0 hectáreas globales. De aquí se puede concluir que, en promedio, la diferencia entre consumo y producción de desechos de los países ricos en relación con los países pobres es de 5,8 veces a 1. Por cada tonelada de bienes consumidos en un país pobre se consumen 5,8 en uno rico, por cada tonelada de desperdicios producidos en un país pobre se producen 5,8 en uno rico.

El cálculo anterior hace evidente que la responsabilidad mayor en la contaminación del planeta, la tienen los países ricos (LS, n. 52). Por tanto, las políticas internacionales deberían reconocer este hecho y recaudar los fondos para la reparación ambiental a partir del aporte mayoritario de estos países y sus transnacionales. En la práctica el aporte de los países ricos como “ayuda” al desarrollo sustentable internacional ha venido decreciendo (OECD, 2022).

La economía integral no puede descuidar las relaciones de justicia entre países, así como tampoco entre personas. En el reparto de los costos del cuidado del planeta, los países industriales tienen la responsabilidad de asumir la mayor parte de dichos costos porque son responsables de la mayor cantidad de contaminación y degradación ambiental. Tal vez no en sus propios países, pero sí allí donde trabajan, exploran y explotan sus empresas, a las cuales sostienen con todo el entramado diplomático, de presiones y ayudas al desarrollo en los países productores de materias primas.

El estudio de las desigualdades en la distribución de la riqueza global y al interior de los países es un tema fundamental de la economía integral. Esto implica también la relación de beneficio de los países proveedores de recursos naturales y su beneficio derivado de la industrialización de dichos recursos, así como las causas para que los países pobres, exportadores de *commodities* sean solo consumidores de tecnologías producidas en los países industriales y no puedan generar dichas tecnologías y productos.

La economía integral no puede dejar de lado el juicio de valor sobre estas desigualdades para proponer los medios más adecuados a fin de alcanzar situaciones de mayor justicia distributiva global y local, mejorar las condiciones de vida de los países pobres y reducir el consumo de los países ricos a favor de menos extractivismo y degradación del planeta. Se trata de

reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS, n. 49).

La población sustentable

Con el comienzo de la preocupación por el medioambiente por parte de las Naciones Unidas en la década de 1970, los estudios de la época se centraron en el crecimiento poblacional mundial como un factor que intensifica el consumo de recursos y la degradación ecológica del planeta. Así lo afirman el estudio de Meadows et al. (1972) encargado por el

Club de Roma y el del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (UICN, WWF y PNUMA, 1981).

Para autores de la economía ecológica, un factor principal para la sustentabilidad es la inversión para el “control de la población” (Costanza et al., 1999, p. 98). Se subraya la necesidad de reducir la población humana por ser esta la que destruye la naturaleza. De aquí que se promueva la “no presencia” de personas en los ecosistemas como política para fomentar una sustentabilidad fuerte (Gudynas, 2003, p. 77).

Entre los medios para el control poblacional podrían contarse la disponibilidad alimentaria (Hopfenberg y Pimentel, 2001), la calidad nutritiva, la eutanasia, el aborto, la anticoncepción, la eugenesia, la migración forzada, las guerras, los genocidios, la esterilización, la política de un solo hijo, cultivo de enfermedades como las derivadas de un virus, reducción o ausencia de medios vitales, entre otros.

El problema de la presión de la población humana sobre los recursos del planeta y su consecuencia, entendida desde la mirada conservacionista como la necesidad de reducir la población para aumentar la sobrevivencia de los ecosistemas es relativo. No hay evidencia histórica que una reducción de la población global o por países lleve a un mejor desarrollo o incluso reducción de la pobreza socioeconómica (Connelly, 2008; Mosher, 2011).

Si bien China controló el crecimiento poblacional de modo efectivo, no es cierto en 2021, como sostenía Costanza et al. (1999), que la gente no haya podido

mejorar su bienestar por el crecimiento poblacional. China ha celebrado en 2021 la erradicación de la pobreza extrema (BBC, 2021) pero ha tenido que dejar de lado la política del hijo único para asegurar la estabilidad económica de su sistema y sobre todo para el reemplazo generacional en el trabajo a fin de que el trabajo de los jóvenes mantenga a las generaciones envejecidas, aparte de los problemas sociales derivados por la falta de mujeres en ciertas zonas.

El medioambiente en China, tampoco mejoró con la política de control poblacional, así como no ha mejorado con la política más liberal actual (Ebenstein et al., 2015). La reducción de la población no lleva necesariamente a una mejora de los ecosistemas como tampoco el aumento de población lleva necesariamente a la destrucción del medioambiente, como lo demostraría el caso de crecimiento económico y poblacional de la India, con una huella ecológica de 1,2 para 2017 (Global Footprint Network, 2022).

El estudio de Vollset et al. (2020) prevé un decrecimiento poblacional global para 2100, el cual ya habría empezado en determinados países. Aunque hasta el año 2064 la población mundial aumentaría a 9730 millones, para el 2100 reduciría a 8790 millones. Entre los países más afectados con una reducción del 50 % o más de su población según las estimaciones, están Japón, Tailandia, Italia, España y China. Se tratará de un mundo envejecido, donde los mayores de 65 años serán 1,4 veces más que los menores de 20 años, lo cual generará problemas de sostenibilidad económica, sociales, políticos y geoestratégicos.

Avanzamos a una reconfiguración del mundo, donde la población de África sea la mayoritaria y se busque sostener las economías desarrolladas sobre la base de una inmigración programada.

El mismo estudio sostiene que el mantenimiento de las metas de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas, en cuanto a educación y disponibilidad de anticonceptivos, daría como resultado una población mundial para 2100 de entre 6290 y 6880 millones de personas. Claramente los pronósticos tienden a la baja sostenida de la población mundial, lo cual probablemente sería bueno para la conservación ecológica de los continentes excepto África, pero mantendrá las difíciles condiciones económicas de la mayoría de la población mundial.

La degradación de los ecosistemas no depende solo ni principalmente de la población humana, sino de otros factores como los ritmos climáticos históricos, las políticas gubernamentales, los incentivos y restricciones locales, el grado de consumo y producción por países, etcétera.

La teoría maltusiana que afirma la escasez alimentaria por el incremento de la población, no ha encontrado la evidencia empírica histórica, al contrario, la población mundial ha aumentado y con ella también las posibilidades alimentarias gracias al desarrollo de la tecnología. En términos ecológicos, la innovación tecnológica también está encontrando una incidencia positiva en la reducción de la degradación ambiental (Peñaloza et al., 2009; Wenzel y Dziemba, 2016; Alvarado, 2017).

Si bien se ha experimentado con el control poblacional para mejorar el medioambiente, no se ha experimentado con la reducción de los niveles de consumo sobre todo de los países que tienen niveles por encima del promedio mundial, por ejemplo, el nivel de consumo de recursos del planeta de un “estadounidense promedio” es mucho mayor que el de un “indio” (Costanza et al., 1999, p. 120).

El nivel de consumo de los países más ricos eleva la demanda global de recursos naturales, energía y mano de obra intensiva. Esta presión de demanda deriva en pobreza para la mayoría de la población en los países exportadores de materia prima y lleva aparejada un mayor deterioro de los ecosistemas merced a una explotación intensiva de recursos naturales para la exportación. Las políticas globales para la conservación han promovido el control natal más que el control del consumo para el cuidado del medioambiente. “Culpar al aumento de la población y no al consumismo extremo y selectivo de algunos es un modo de no enfrentar los problemas” (LS, n. 50).

Entre los medios para un control del consumo se puede enlistar: optimización del uso de energía, iluminación natural, reciclaje, remodelación, reutilización, reparación, actualización de equipos y maquinarias, promoción de mercados de segunda mano, uso compartido, minimalismo, comunidades de vida, promoción de movilidad alternativa, transparencia de la propaganda, promoción del consumo responsable.

Antes que imponer políticas de ayuda al desarrollo condicionadas

por la aprobación de ciertas políticas de “salud reproductiva” (LS, n. 50), parece más importante disminuir el consumo, incluso decrecer en ciertas economías ricas, para alcanzar objetivos sustentables de beneficio global (Kallis et al., 2018; Kothari et al., 2019).

La economía integral ve a la población humana no como un problema para el desarrollo de los pueblos y su medioambiente. Es más bien una oportunidad de sustentabilidad de la especie humana y sus entornos naturales. La sucesión generacional en el trabajo permite asegurar las condiciones de vida entre generaciones, los adultos contribuyen al cuidado de los infantes y adolescentes a la par que las jóvenes generaciones aportan al cuidado de los ancianos y jubilados. Es un intercambio necesario para el mantenimiento intergeneracional.

El desarrollo sustentable de los pueblos implica contar con una población sana y suficientemente abundante para satisfacer el reemplazo generacional en la producción económica y en el mantenimiento de los sistemas sociales. Las potencias mundiales se destacan por la cantidad de población, por la expansión de sus mercados internos y el desarrollo de sus capacidades laborales y tecnológicas alimentadas por la creatividad y necesidad de sus pueblos. Estados Unidos, China, India, Brasil actuales y futuras potencias, tienen grandes repositorios de recursos humanos que promueven sus economías a escala planetaria.

Conclusiones

La economía integral es una propuesta que deriva de la encíclica *Laudato Si'* como una conciliación entre naturaleza y ser humano, entre ecología y economía, entre bien particular y bien común. No es factible atender solo a las exigencias de la conservación del medioambiente sin satisfacer las necesidades de las personas en el marco de sus sociedades y culturas particulares.

La ecología integral propone un ciclo de paquetes discretos de energía desde y hacia la naturaleza. En el transcurso de este ciclo se producen los bienes, cuyo consumo debe equilibrarse entre el uso de recursos naturales y la asimilación de los desechos por parte de la naturaleza. Hoy se requiere una moderación del consumo en los países ricos y una moderación de la explotación de recursos naturales en los países pobres a fin de asegurar un medioambiente global saludable.

El desplazamiento de la frontera entre satisfacción de necesidades y consumismo, está en el acaparamiento suntuoso de medios de vida. El exceso como distintivo cultural, daña al medioambiente y ocasiona inequidades que deben poder resolverse para evitar presiones sobre la explotación de recursos naturales en favor de pocos y desmedro de muchos.

Temas básicos de una economía integral son la ética socioambiental, la sustentabilidad, la equidad en la distribución de riqueza y la relatividad del control poblacional. La ética socioambiental recoge la primacía del cuidado de la vida en el planeta y sus

ecosistemas por encima de toda otra finalidad instrumental. No se trata de hacer de la economía una ciencia aséptica en valores, sino comprometida con la conservación de la naturaleza que es conservación de la vida y sus recursos.

La sustentabilidad es la conciencia de la finitud de los ecosistemas y sus recursos. No es físicamente posible el crecimiento sostenido, sino más bien la interrelación dinámica de explotación y conservación. Más que del acaparamiento, se trata de la satisfacción de necesidades y del gusto de vivir humanamente. Menos destrucción de los entornos naturales es más calidad de vida.

La equidad en la distribución de la riqueza es un principio ético que conserva a la par el planeta como las relaciones humanas satisfactorias. La equidad entre personas y países hace posible la convivencia pacífica y el trabajo mutuamente productivo.

La relatividad del control poblacional apunta claramente a que la disminución de la población mundial no es de por sí una solución a los problemas socioambientales y al cambio climático. Los países que lo han aplicado se ven afrontados a otros problemas socioeconómicos como la atención a su población envejecida, la sostenibilidad de las pensiones jubilares, el insuficiente reemplazo generacional en el trabajo. Lo cual va ligado a problemas geopolíticos de supremacía global.

Es urgente y necesario plantear otro tipo de economía para superar los retos de la problemática ecológica y socioeconómica del mundo actual, la propuesta aquí presentada es la economía

integral que atiende a la satisfacción de las necesidades humanas sin descuidar las de la naturaleza.

Referencias

- Aguilera, F. y Alcántara, V. (Eds.) (1994). *De la economía ambiental a la economía ecológica*. Icaria.
- Alvarado, R. (2017). De la Teoría del Crecimiento Económico hacia un cambio de paradigma tecnológico sustentable. En *Administración y Organizaciones*, 20 (38), 13-34. http://bidi.xoc.uam.mx/fasciculos_revista.php?id_revista=9
- British Broadcasting Corporation (2021, 26 de febrero). Cómo consiguió China erradicar la pobreza extrema (y las dudas que despierta ese triunfal anuncio del gobierno de Xi). BBC. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional56205219>
- Blok, K., Hoogzaad, J., Ramkumar, S., Ridley, S., Srivastav, P., Tan, I., Terlouw, W. y de Wit, T. (2017). *Implementing Circular Economy Globally Makes Paris Targets Achievable*. Circle Economy. <https://www.circle-economy.com/resources/circular-economy-a-key-lever-in-bridging-the-emissions-gap-to-a-1-5-c-pathway>
- Campos, M. (2010). *Economía Verde*. Cegesti.
- Carabias, J., Meave, J., Valverde, T. y Cano-Santana, Z. (2009). *Ecología y medio ambiente en el siglo XXI*. Pearson Educación.
- Connelly, M. (2008). *Fatal Misconception: The Struggle to Control World Population*. The Belknap Press of Harvard University Press.

- Constitución de la República del Ecuador (2008). Derechos de la naturaleza. Art. 71. Ecuador.
- Costanza, R., Cumberland, J., Daly H., Goodland, R. y Norgaard, R. (1999). *Introducción a la economía ecológica*. AENOR.
- Costanza, R., Perrings, C. y Cleveland, C. (Eds.) (1997). *The development of ecological economics*. Edward Elgar Publishing.
- Corvellec, H., Stowell, A. y Johansson, N. (2021). Critiques of the circular economy. *Journal of Industrial Ecology*, 22(2), 1-12. <https://doi.org/10.1111/jiec.13187>
- Daly, H. (1999). *Ecological Economics and the Ecology of Economics: Essays in Criticism*. Edward Elgar Publishing.
- Daly, H. y Farley, J. (2003). *Ecological economics: principles and applications*. Island Press.
- Ducarme, F. y Couvet, D. (2020). What does 'nature' mean? *Palgrave Communications*, 6 (14). <https://doi.org/10.1057/s41599-020-0390-y>
- Ebenstein, A., Fan, M., Greenstone, M., He, G., Yin, P. y Zhou, M. (2015). Growth, Pollution, and Life Expectancy: China from 1991-2012. *The American Economic Review*, 5(105), 226-231. <https://doi.org/10.1257/aer.p20151094>
- Ellen MacArthur Foundation (2022). *Circular economy introduction*. EMF. <https://ellenmacarthurfoundation.org/topics/circular-economy-introduction/overview>
- European Academies' Science Advisory Council (2015). *Circular economy: a commentary from the perspectives of the natural and social sciences*. EASAC. https://easac.eu/fileadmin/PDF_s/reports_statements/EASAC_Circular_Economy_Web.pdf
- Francisco. 24 de mayo de 2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- (4 de octubre de 2023). *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/index.html (Geissdoerfer, M., Pieroni, M., Pigosso, D. y Soufani, K. (2020). Circular business models: A review. *Journal of cleaner production*, 277, [123741]. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2020.123741>
- Georgescu-Roegen, N. (1971). *The Entropy Law and the Economic Process*. Harvard University Press.
- Global Footprint Network (2022). *Countries ranked by ecological footprint per capita (in Global hectares)*. https://data.footprintnetwork.org/?_ga=2.267076874.548920748.1644966169-1178497051.1644966169/#/
- Grupo de trabajo interdicasterial de la Santa Sede sobre la ecología integral (2020). *En camino para el cuidado de la casa común. A cinco años de la Laudato Si'*. Librería Editrice Vaticana. <https://www.humandevlopment.va/content/dam/sviluppoumano/documenti/2020-09-laudatosi5years-cammino-per-la-cura-della-casacomune/es-VOL-SDS%20ECOLOGIA%20>

- INTEGRALE%20LINGUA%20SPAGNOLO%20(ottimizzato).pdf
- Gudynas, E. (2003). *Ecología. Economía y Ética del Desarrollo Sostenible*. (1.^a ed.). ILDIS-FES, Abya-Yala.
- Hopfenberg, R. y Pimentel, D. (2001). Human population numbers as a function of food supply. *Environment, Development and Sustainability*, 3, 1-15. <http://www.bioinfo.rpi.edu/bystrc/pub/pimentel.pdf>
- Jacobs, M. (1996). *La economía verde*. Icaria.
- Jakobsen, S., Lauvås, T., Quatraro, F., Rasmussen, E. y Steinmo, M. (Eds.) (2021). *Research Handbook of Innovation for a Circular Economy*. Edward Elgar Publishing.
- Kallis, G., Kostakis, V., Lange, S., Muraca, B., Paulson, S. y Schmelzer, M. (2018). Research On Degrowth. *Annual Review of Environment and Resources*, 43, 291-316. <https://doi.org/10.1146/annurev-environ-102017-025941>
- Kapp, K. (1994). El carácter de sistema abierto de la economía y sus implicaciones. En E. Aguilera y V. Alcántara (Eds.), *De la economía ambiental a la economía ecológica* (pp. 199-212). Icaria. <https://www.fuhem.es/media/ecosocial/File/Actualidad/2011/Kapp.pdf>
- Kirchherr, J., Reike, D. y Hekkert, M. (2017). Conceptualizing the circular economy: An analysis of 114 definitions. *Resources, Conservation and Recycling*, 127, 221-232. <https://doi.org/10.1016/j.resconrec.2017.09.005>.
- Komiyama, H. y Takeuchi, K. (2006). Sustainability science: building a new discipline. *Sustainability Science*, 1, 1-6.
- Korhonen, J., Nuur, C., Feldmann, A. y Birkie, S. (2018). Circular economy as an essentially contested concept. *Journal of Cleaner Production*, 175, 544-552. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2017.12.111>
- Kothari, A., Demaria, F., Salleh, A., Escobar, A. y Acosta, A. (Eds.) (2019). *Pluriverse. A Post-Development Dictionary*. Tulika Books.
- Kristoffersen, E., Blomsma, F., Mikalef, P. y Li, J. (2020). The smart circular economy: A digital-enabled circular strategies framework for manufacturing companies. *Journal of Business Research*, 120, 241-261. <https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2020.07.044>
- Lander, E. (2016). *The Green Economy: the Wolf in Sheep's clothing*. Transnational Institute. <https://www.tni.org/files/download/green-economy.pdf>
- Martínez, R. (2007). Algunos aspectos de la huella ecológica. *InterSedes: Revista de las Sedes Regionales*, VIII (14), 11-25. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66615071002>
- Martínez-Alier, J. (1987). *Ecological economics: energy, environment and society*. Basil Blackwell.
- Martínez-Alier, J. y Muradian, R. (Eds.) (2015). *Handbook of Ecological Economics*. Edward Elgar Publishing.
- Martínez-Alier, J. y Roca Jusmet, J. (2000). *Economía ecológica y política ambiental*. Fondo de Cultura Económica.
- Mayumi, K. y Gowdy, J. (Eds.) (1999). *The contributions of Georgescu-Roegen. Bioeconomics and sustainability*. Edward Elgar Publishing.

- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens, W. (1972). *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la Humanidad*. Fondo Cultura Económica.
- Mosher, S. (2011). *Population Control: Real Costs, Illusory Benefits*. Transaction Publishers.
- Naciones Unidas (1987). *Informe de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo*. http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_Lecture_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf
- Naredo, J. y Valero, A. (Eds.) (1999). *Desarrollo económico y deterioro ecológico*. Argentaria.
- Nobre, G. y Tavares, E. (2021). The quest for a circular economy final definition: A scientific perspective. *Journal of Cleaner Production*, 314, [127973]. <https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2021.127973>
- Organization for Economic Co-operation and Development. (2022). *Topics. Development*. <https://www.oecd.org/development/>
- PACE (2018). *The Platform for Accelerating the Circular Economy (PACE)*. <https://www.sitra.fi/en/articles/platform-accelerating-circular-economy-pace/>
- Parlamento Europeo (16 de febrero de 2021). *Economía circular: definición, importancia y beneficios*. <https://www.europarl.europa.eu/news/es/headlines/economy/20151201STO05603/economia-circular-definicion-importancia-y-beneficios>
- Passet, R. (1996). *Principios de Bioeconomía*. Argentaria.
- Pearce, D. (2002). An Intellectual History Of Environmental Economics. *Annual Review of Energy and the Environment*, 27, 57–81. <https://doi.org/10.1146/annurev.energy.27.122001.083429>
- Peñaloza, M., Arévalo, F. y Daza, R. (2009). Impacto de la gestión tecnológica en el medio ambiente. *Revista de Ciencias Sociales*, 15(2), 306–316. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-95182009000200010&lng=es&tlng=es
- Philips (2019). *Philips delivers on commitment to the circular economy at DAVOS*. <https://www.philips.com/a-w/about/news/archive/standard/news/press/2019/20190124-philips-delivers-on-commitment-to-the-circular-economy-at-davos-2019.html>
- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Harvard University Press.
- Programa De Las Naciones Unidas Para El Desarrollo (2022). *¿Que son los Objetivos de Desarrollo Sostenible?* PNUD. <https://www.undp.org/es/sustainable-development-goals>
- Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (2010). *Elementos de carácter general que pueden ser utilizados por los Ministros y Jefes de Delegación para el Intercambio sobre Economía Verde*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Ranta, V., Aarikka-Stenroos, L., Ritala, P. y Mäkinen, S. (2018). Exploring

- institutional drivers and barriers of the circular economy: A cross-regional comparison of China, the US, and Europe. *Resources, Conservation and Recycling*, 135, 70-82. <https://doi.org/10.1016/j.resconrec.2017.08.017>
- Rawls, J. (1979). *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. (8. Aufl.). Suhrkamp.
- Riera, P. (2005). *Manual de economía ambiental y de los recursos naturales*. Thomson.
- Rodríguez, A., Mondaini, A. y Hitschfeld, M. (2017). *Bioeconomía en América Latina y el Caribe: contexto global y regional y perspectivas*. Cepal.
- Rodríguez, C. y Baquero, A. (2020). *Conflictos socioambientales en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Solow, R. (1974). The Economics of Resources or the Resources of Economics. *The American Economic Review*, 64, 1-14.
- Spash, C. (2012). Green Economy, Red Herring. *Environmental Values*, 21(2), 95-99. https://econpapers.repec.org/article/envjournl/ev21_3aeditv212.htm
- Stavins, R. (2008). *Environmental economics. The New Palgrave Dictionary of Economics*, 2nd Edition. Springer.
- Suchanek, A. (2001). *Ökonomische Ethik*. Mohr Siebeck.
- The World Bank (2022). *World Bank Analytical Classifications*. <http://databank.worldbank.org/data/download/site-content/OGHIST.xlsx>
- Tsani, S. y Overland I. (Eds.) (2021). *Handbook of Sustainable Politics and Economics of Natural Resources*. Edward Elgar Publishing.
- Ulrich, P. (2008). *Ética económica integrativa. Fundamentos de una economía al servicio de la vida*. Abya-Yala.
- Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, World Wildlife Fund. (1980). *Estrategia Mundial para la Conservación. La conservación de los recursos vivos para el logro de un desarrollo sostenido*. UICN, PNUMA y WWF. <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/WCS-004-Es.pdf>
- United Nations Environment Programme (2011). *Towards a Green Economy: Pathways to Sustainable Development and Poverty Eradication*. UNEP. www.unep.org/greeneconomy
- Van Hauwermeiren, S. (1999). *Manual de Economía Ecológica*. 2.a ed. FES, ILDIS, Instituto de Ecología Política. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, Abya-Yala. https://ecuador.fes.de/fileadmin/user_upload/pdf/indice_libros-manual-de-economia-ecologica_0357.pdf
- Vollset, S., Goren, E., Yuan, C., Cao, J., Smith, A., Hsiao, T., Bisignano, C., Azhar, G., Castro, E., Chalek, J., Dolgert, A., Frank, T., Fukutaki, K., Hay, S., Lozano, R., Mokdad, A., Nandakumar, V., Pierce, M., Pletcher, M., Robalik, T., Steuben, K., Wunrow, H., Zlavog, B. y Murray, C. (2020). Fertility, mortality, migration, and population scenarios for 195 countries and territories from 2017 to 2100: a forecasting analysis for the Global Burden of Disease Study.

- Lancet*, 396, 1285–306. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30677-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30677-2)
- Wackernagel, M. y Rees, W. (1996). *Our ecological footprint: reducing human impact on the earth*. New Society Publishers.
- Weber, M. (1917). Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. En Weber, M. (1973). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 4. Erneut durchgesehene Auflage. J. C. B. Mohr.
- Wenzel, E. y Dziemba, O. (2016). Was die Zukunft bringt. *enorm*, 6, 16-30. www.enorm-magazin.de
- Zúniga, C., Durán, O., Dios, R., Sol, A., Guzmán, M., Quiros, O. y Montoya, G. (2014). *Estado del arte de la bioeconomía y el cambio climático*. CYTED, REBICAMCLI.

CAPÍTULO 8. Aproximación desde Lévinas a la encíclica *Laudato Si'*

Roger Vilain L.

La casa común y la educación

En la encíclica *Laudato Si'* (LS), el papa Francisco (2015) reflexiona acerca del cuidado de la casa común. En tal sentido entran en consideración diversos elementos a propósito de la crisis ecológica que vive nuestro planeta, de modo que desde la raíz de los problemas que enfrentamos, pasando por el planteamiento de una ecología integral y hasta llegar a propuestas orientadoras que lleven a la acción para minimizar lo acontecido, el texto es una importante referencia sustentada en la espiritualidad cristiana que, creemos, debe leerse y considerarse a fondo.

Desde esta perspectiva no cabe duda de que en nuestras sociedades contemporáneas y posmodernas resulta insuficiente emitir juicios, adelantar diagnósticos y posibles actividades a desarrollar para hacer frente a la situación que padecemos. Si bien son por completo necesarios, permanecer únicamente en ese estado aporta poco a la solución de los males que ya están presentes y amenazan con expandirse aún más. Es ineludible concienciar al respecto desde un horizonte que exige trabajo, paciencia y tiempo, pero que, a su vez, supone el único capaz de ofrecer mejoras permanentes a mediano y largo plazo. Nos referimos al horizonte educativo.

Por ello, la encíclica toma en cuenta la educación en tanto hecho fundamental para propiciar el cuidado de nuestra casa común. Se entiende por esta al planeta, al

nicho que nos cobija, que da sustento, calor y vida, y que constituye un espacio que a todos pertenece, en el que vivimos en un entramado de profundas interrelaciones. La casa común, entonces, como ámbito en el que vivir se hace posible en función de la acogida que nos propicia y del tejido que la naturaleza evidencia, un delicado tejido donde los hombres entre sí y con las demás especies existen en mutua convivencia. “Nuestra casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge en sus brazos” (LS, n. 1).

En este capítulo intentamos realizar un ejercicio de reflexión, desde el horizonte educativo, centrado en la noción de otredad que la encíclica plantea. Concluimos que tal noción, sin que ello implique paralelismo total, posee interesantes puntos de encuentro con las ideas que en función del “otro” desarrolló el filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas (1906-1996). Una concepción de la otredad que trasciende al yo para abrirse al otro en tanto rostro que acaece, nos interpela y nos increpa. El trabajo que conforma este capítulo consistió en una investigación documental cuyo enfoque epistemológico es introspectivo-vivencial.

Laudato Si', educación y otredad

Si educar implica un hacer insoslayable en relación con el tema que nos toca, el hecho educativo —no podría ser de otra manera— se transforma en

columna de primera magnitud frente a la propuesta general que la encíclica lleva adelante. Todo un capítulo está dedicado a la reflexión a partir de semejante verdad (“Educación y espiritualidad ecológica”), lo cual amerita focalizar y leer con atención qué elementos encierra la perspectiva estrictamente educativa del texto que nos convoca.

A propósito de la espiritualidad ecológica y la educación, *Laudato Si'* recoge ideas y propuestas en relación con la crisis medioambiental que, como hemos sugerido ya, nos parecen dignas de consideración. Tal consideración puede llevarse a cabo acercándonos a sus propuestas en cuanto a ideas planteadas y a propósito de su hondura y novedad, para lo cual un elemento clave es el lugar dado en la encíclica a la noción de “otredad” y su relación con el quehacer educativo, toda vez que la otredad es estamento *sine qua non* para desarrollar un objetivo fundamental: la “conversión ecológica” (Francisco, 2015) necesaria y urgente en nuestras sociedades contemporáneas.

Educar para la otredad supone hacerle frente al utilitarismo consumista, derivado de la modernidad, propiciador de un afán de posesión de objetos cada vez mayor, con la intención de procurar sentido nuevo al término y llenar con ello el vacío instaurado en la posmodernidad, pues como sostiene José Joaquín Brünner (1999),

El malestar en la posmodernidad, sus miedos y angustias, tienen una de sus raíces menos visibles, pero más hondas, en la incertidumbre moral, en ese desamparo del “ser”; en el hecho de que este ya no siente la moral como su casa, porque la casa se ha llenado de múltiples voces. (p. 202)

Enseñar que existe un tú siempre vinculado al yo, ser capaces de inculcar que estamos interrelacionados, que no somos islas, que nos requerimos los unos a los otros porque conformamos un todo al que también necesitamos, será entonces tarea impostergable desde el ámbito educativo, en clave medioambiental, para superar el individualismo exacerbado, el utilitarismo consumista del presente y la crisis ecológica que hemos originado. No en balde el Santo Padre, en su *Exhortación Apostólica Laudate Deum* (2023), reconoce lo anterior cuando nos dice que “lo que ocurre en cualquier lugar del mundo tiene repercusiones en todo el planeta. Esto me permite repetir dos convicciones en las cuales insisto hasta el cansancio: ‘todo está conectado’ y ‘nadie se salva solo’” (LD, n. 19).

Desde la otredad se posibilitaría la conversión ecológica, así como la fraternidad en función de las múltiples y necesarias relaciones del ser humano con las demás criaturas y con el mundo que les rodea. La otredad, entonces, sustentada asimismo en la espiritualidad cristiana, como columna vertebral a propósito de la comprensión e internalización del cuidado del otro y como realidad que resulta imperativo enseñar desde el plano de la educación.

Es así como a partir de lo anterior surge la siguiente pregunta de investigación: ¿qué idea de otredad maneja la encíclica *Laudato Si'* y qué relaciones mantiene con el hecho educativo?

Educabilidad: clave de transformación

Preguntémonos qué significa educar, cuáles son sus implicaciones epistemológicas, su importancia individual y social, así como su adhesión a una noción antropológica de ser humano y a una teleología educativa que le debe resultar concomitante. Todo ello parte de consideraciones que tocan de forma directa el amplio abanico de las praxis humanas donde la educación ocupa un rol de orden principal.

Al focalizar el tema de qué entendemos por ser humano, las características y elementos subyacentes pueden ser muchos. El punto neurálgico que resulta de importancia meridiana en este trabajo, no obstante la dificultad que entraña, es esencial. Nos referimos a la idea de “educabilidad”, propiedad inherente a la especie a partir de la cual cobra factibilidad el hecho de educarnos, condición que nos acerca a la constante mejoría que en tanto personas podemos llevar a cabo. Es a partir de esta realidad, gracias a ella, que se posibilita referirnos al complejo ámbito de la educación en el *Homo sapiens*. No ocurre igual con las otras especies del reino animal, pues de ellas cabría decir que son básicamente adiestrables. La educación, como podemos observar, es atinente solo al ser humano (Savater, 1997; Colom y Núñez, 2001).

Notemos, entonces, que la educación parte y, además, permite el cambio, la transformación. En *Laudato Si'*, específicamente en el capítulo sexto, semejante idea se halla presente al afirmar que “[m]uchas cosas tienen que reorientar su rumbo, pero ante todo

la humanidad necesita cambiar [...]. Se destaca así un gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración” (LS, n. 202). Y ya desde las primeras páginas, Francisco llama la atención acerca de “las raíces éticas y espirituales de los problemas ambientales, que nos invitan a encontrar soluciones no solo en la técnica, sino en un cambio en el ser humano, porque de otro modo afrontaríamos solo los síntomas” (LS, n. 9).

Educar, ¿para qué?

Resulta oportuna la interrogante kantiana atinente a qué es el hombre. En el preciso momento en que focalizamos en ella, abrimos el compás en relación con las múltiples implicaciones relativas a la educabilidad humana, es decir, penetramos en el necesario ámbito educativo que lleva a reflexionar sobre la educación, el ser humano y la significación que de ello puede derivarse. De este modo, siguiendo a Cuéllar Pérez (2010), es preciso sostener que “el ejercicio vital del quehacer educativo implica una carga antropológica, ética y axiológica” (p.10), carga sustentada en la condición ya mencionada (la educabilidad), de la mano con una antropología, es decir, una visión y concepción teleológica del hombre sobre la cual se asentarán los estamentos éticos, por una parte, y axiológicos, por otra.

Sostener que la educación, desde el plano de la praxis, lleva implícita una carga antropológica denota un tipo de hombre que se pretende formar, asunto que deja entrever la no gratuidad del hecho educativo, que no carece por

supuesto de matiz ideológico (Fullat, 1983). Desde el horizonte de la encíclica y vinculada con una idea insoslayable de ecología integral, una de las características del hombre a formar pasa por su compromiso con el cuidado de lo existente, sobre la base de convicciones que superan el simple utilitarismo. Al respecto, leemos en la encíclica que “una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano” (LS, n. 11). “La esencia de lo humano” abraza, entre otras consideraciones, una convencida apertura hacia la naturaleza que da cabida al estupor y al hecho de maravillarnos ante ella. La encíclica continúa diciéndonos:

Esta convicción no puede ser despreciada como un romanticismo irracional, porque tiene consecuencias en las opciones que determinan nuestro comportamiento. Si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos. En cambio, si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo. (LS, n. 11)

La antropología subyacente a un determinado quehacer educativo, empalma con las pretensiones acerca del tipo de ser humano que se busca formar sobre la base de la sociedad que se espera construir. Dicho esto, educar

implica un segundo nacimiento, el que se realiza desde el útero social (Savater, 1997). El hombre, como ser gregario, no escapa a los necesarios y vitales vínculos con el otro, vínculos que se mantendrán toda la vida. Vivir en sociedad, establecer relaciones entre quienes forman el conglomerado humano que llamamos pueblo, ciudad, país, obliga a educar para fines que a todos atañen. En tal sentido la educación es individual, pero a su vez social. Así, el papa Francisco sostiene que “hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos” (LS, n. 202).

Es por las razones anteriores que Fernando Savater (2010) se refiere a la importancia capital de lo que denomina “educación cívica”. No se trata, nos indica, de una educación cuya columna vertebral se estructura en la instrucción básica o en facilitar las habilidades necesarias para desempeñar “tareas laborales” atinentes a diversos ámbitos de la vida cotidiana. Leamos lo que el filósofo sostiene al respecto:

Cuando hablo de educación, aquí, apunto a lo que —a falta de término más preciso— denomino educación cívica, es decir: la preparación que faculta para vivir políticamente con los demás en la ciudad democrática, participando en la gestión paritaria de los asuntos públicos y con capacidad para distinguir entre lo justo y lo injusto [...]. Esta concepción de la educación tiene especialmente que ver con la filosofía, tanto por su reflexión sobre la práctica social y los valores que la orientan como por su preparación para la comunicación argumentada. (p. 77)

Resulta evidente la perspectiva antropológica que sustenta Savater, horizonte que descansa en una formación para la democracia, para el diálogo y la tolerancia que le es inherente. Pero notemos igualmente cómo denota, desde la filosofía, pilares esenciales que deben estar siempre presentes: “reflexión sobre la práctica social” y consideración de los “valores que la orientan”. Ética social por una parte; axiología por otra. Una perspectiva antropológica que se acerca a las grandes propuestas de la encíclica papal cuando desde ella se critica a la sociedad postmoderna y se invita a repensarla: “la humanidad postmoderna no encontró una nueva comprensión de sí misma que pueda orientarla, y esta falta de identidad se vive con angustia. Tenemos demasiados medios para unos escasos y raquíticos fines” (LS, n. 203).

Hemos mencionado antes que la práctica educativa lleva consigo un quehacer que no da la espalda a la antropología, a la ética y a la axiología. Observamos, a grandes rasgos, lo relativo al primero de estos quehaceres. En cuanto al segundo, es decir, a la ética, resulta imprescindible tener en cuenta que se halla íntimamente vinculada a la libertad, a un ejercicio a través del cual somos capaces de elegir, de tomar caminos posibles, de optar frente a dilemas que aparecen por lo general en nuestras vidas. Ante esto la ética se torna en posibilidad extraordinaria siempre en función de la educación, en esencia porque permite distintos modos de perfilar el juicio moral. Al hacerlo, creamos una línea de acción a propósito de lo que podríamos considerar bueno

o malo, correcto o incorrecto: un punto de vista sustentado en argumentos racionales que posibilitarán tomar un camino determinado con base en encrucijadas particulares (Cortina, 1996).

Ética y educación van de la mano porque la ética da cuenta de nuestra libertad, esa posibilidad única de elegir aunque estemos a su vez determinados por mil y una circunstancias. Y nuestra libertad, que es a su vez libertad de opción, forma parte del hecho educativo en tanto este decanta en un tipo específico de horizonte humano al que se pretende llegar, gracias por una parte a la educabilidad y a la acción educativa que esta exige. La educación, así, requiere de la ética como estamento clave al momento de labrar la forja de un carácter en el educando, carácter orientado a un ethos que toma en cuenta al propio individuo, pero también al otro, al que comparte su universo gregario, a esos que terminan siendo cómplices de la vida en sociedad. Consideremos, en este sentido, lo que Adolfo Sánchez Vázquez (1999) escribe: “La ética parte de cierto tipo de hechos tratando de descubrir sus principios generales [...]. La ética es la ciencia de la moral, es decir, de una esfera de la conducta humana” (p.25).

Tal “esfera” supone aquellos modos de obrar que en un momento específico son o no aceptados por la sociedad. De esta manera, la educación y la ética juegan en el mismo campo, y más aún, esta es necesariamente parte integral de la otra justo cuando verificamos que desde la ética se perfila la esfera de la conducta mencionada, atinente a las costumbres, a lo que en líneas generales

damos por bueno llevar a cabo y, en fin, a cuanto estamos dispuestos a aceptar en relación con el modo de vivir que nos parece mejor, tanto para nosotros como para las generaciones que vendrán. Y vivir mejor supone, desde el horizonte que el papa Francisco asiente, un hecho que involucra el cambio hacia una humanidad distinta, libre, menos consumista y echada en brazos del utilitarismo, del egoísmo autorreferencial, y mucho más cercana a la belleza, al bien común, a la negación de hábitos y condicionamientos heredados, próxima al individuo capaz de hallar en el otro a alguien a quien cuidar y preservar, entendiendo por otro a las criaturas que hacen vida en nuestra casa común, a la naturaleza toda. En relación con lo anterior, leemos en la encíclica:

Cuando las personas se vuelven autorreferenciales y se aíslan en su propia conciencia, acrecientan su voracidad. Mientras más vacío está el corazón de la persona, más necesita objetos para comprar, poseer y consumir [...]. Sin embargo, no todo está perdido, porque los seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, también pueden sobreponerse, volver a optar por el bien y regenerarse, más allá de todos los condicionamientos mentales y sociales que les impongan. Son capaces de mirarse a sí mismos con honestidad, de sacar a la luz su propio hastío y de iniciar caminos hacia la verdadera libertad. (LS, nn. 204-205)

¿Educar para qué? Es aquí donde el contenido *axiológico* se suma a la carga *antropológica* y *ética* de todo quehacer educativo. Los tres ámbitos conforman una realidad insoslayable. La axiología,

a partir del punto que nos interesa aquí, entronca en forma directa con los valores y sus realizaciones prácticas, es decir, valores que asumimos como indispensables desde la antropología que se ha elegido y sobre la base de una ética que le es concomitante, de modo que, partiendo del hecho axiológico, se piensa en el valor de la educación y su intrínseca teleología, el valor de lo humano tal como lo comprendamos, que en el caso de *Laudato Si'* va de la mano con el valor de la convivencia, de la paz, del cuidado entre todos, de la solidaridad, de la autotranscendencia, de la aceptación del otro y su valor como persona y como ser vivo, de la reflexión constante acerca de la sociedad que tenemos y la que queremos, del bien común y de la justicia (*Laudato Si'*, 2015). Todo ello con la mirada orientada hacia un punto de fuga siempre presente: cómo, con ellos y desde ellos (los otros), transformarnos, cambiar, mejorar en tanto personas y en tanto sociedad. Consideremos ahora lo que sobre la base de lo que venimos diciendo expresa el papa:

Siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro. Sin ella no se reconoce a las demás criaturas en su propio valor, no interesa cuidar algo para los demás [...]. La actitud básica de autotranscenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medioambiente, y que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo. Cuando somos capaces de superar el individualismo, realmente se puede desarrollar un estilo de vida alternativo y

se vuelve posible un cambio importante en la sociedad. (LS, n. 208)

Específicamente a propósito del hecho educativo, Cuéllar Pérez (2010) adelanta una noción que es importante tomar en cuenta. Sobre su constitución e importancia, nos dice: “Este proyecta en su quehacer un modo existencial de concebir la formación humana con fines desplegados en torno a lo que significa ser hombre y mujer, así como su crecimiento como persona” (pp.16-17).

Obsérvese la relación estrecha entre la formación humana y la teleología inherente a esa formación. No olvidemos lo que venimos manifestando: toda educación se asienta en una antropología que da cuenta del tipo de hombre que se pretende educar. Ninguna educación es inocente. El modo existencial que refiere Cuéllar Pérez supone que educar no es un proceso llevado a cabo lejos de una práctica orientada hacia la vida, el aquí y ahora, el mundo empírico, cotidiano, por supuesto, en el que todos nos movemos. Lo observamos en la propuesta de Francisco cuando manifiesta formar, educar para movernos “del consumismo al sacrificio, de la aidez a la generosidad, del desperdicio a la capacidad de compartir” (LS, n. 9). Si educar requiere reflexión en cuanto a qué, cómo y por qué realizar semejante tarea, el paso siguiente es una praxis educativa bien pensada que funda en el día a día lo que antes formó parte del pensamiento encaminado a su materialización en nuestra realidad circundante.

El cambio necesario y la tarea educativa

Para procurar el cambio necesario hacia un modo de vida donde el otro juega un rol fundamental y está siempre presente, es de importancia capital educar para el cuidado, para mostrar y comprobar una vez más que las sociedades contemporáneas forman un entramado en el que cada uno de nosotros requiere de alguien más en el desarrollo de su existencia. Notemos cómo, en *Laudate Deum*, cabe lo anterior: “En la propia conciencia, y ante el rostro de los hijos que pagarán el daño de sus acciones, aparece la pregunta por el sentido: ¿qué sentido tiene mi vida, qué sentido tiene mi paso por esta tierra?” (LD, n. 33).

El papa Francisco expone con claridad el hecho meridiano de una transformación del hombre y de la sociedad, orientado hacia la ecología integral, “dado que todo está íntimamente relacionado y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial” (LS, n. 137). Cuando se afirma que “todo está íntimamente relacionado”, se afirma asimismo la idea de compenetración subyacente a las sociedades humanas, donde un yo y un tú deben crear el diálogo necesario si el objetivo es el equilibrio, la paz, la sustentabilidad y la sana convivencia. Un yo y un tú que nos hace partícipes de la naturaleza en tanto madre que cobija y abraza y en la que las múltiples interrelaciones se hallan a la orden del día. En la casa común, un yo y un tú que incluye por supuesto a esa naturaleza y a las sociedades humanas que hemos fraguado a través de los siglos.

Es aquí cuando la noción de otredad cobra importancia ineludible, pues a partir de esta, de su internalización y práctica cotidiana, será posible alcanzar formas de vida que apuntan al tipo de ser humano que resulta imperativo repensar y forjar. Francisco, entonces, observa lo siguiente:

Quando se habla de “medioambiente”, se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados. (LS, n. 139)

En el instante en que la encíclica papal expresa la necesidad de una transformación de los hombres y de las sociedades dirigida hacia el cuidado de la casa común, esto es, a la observancia y preservación del medioambiente, se expresa la inclusión del otro en el horizonte de construcción de semejante realidad. Tal necesidad de transformación humana y social implica un “educar para”, es decir, educar teniendo como mira la noción de otredad capaz de posibilitar una convivencia en la que sociedad y naturaleza conforman un todo unificado.

Educar, entonces, para cuidar. Cuidar se abraza aquí con una ética de la compasión y con una del cuidado,¹ lo cual supone una clara noción del otro, de nuestra condición gregaria tan necesitada

de ideales de tolerancia, solidaridad y mutua y comunión sin los que una ética de la compasión naufraga de inmediato. Según datos del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC),² para junio de 2022 en Ecuador la pobreza alcanzó el 25 % y la pobreza extrema el 10,7 %. En las áreas urbanas los números bajan a un 16,7 % y 5,2 % respectivamente, pero en el país profundo las cifras se disparan de forma alarmante: 42,9 % y 22,7 %. Asimismo, el coeficiente de *Gini* equivale a 0,453 a nivel nacional, asunto que, mirado en conjunto, perfila una realidad que estamos obligados a considerar detenidamente con el objetivo ineludible de dar el golpe de timón hacia mejores indicadores.

Una de las tareas a realizar, más allá de políticas asistencialistas que urge revisar y mantener toda vez que las circunstancias lo ameritan, es por supuesto la tarea educativa. Se trata de una larga y terca andadura, quizás la única que al transcurrir del tiempo procure en efecto soluciones contundentes. Y se trata de educar, de igual modo, con un norte que trascienda lo que a grandes rasgos ha sido nuestra educación formal. Educar para ver y cuidar implica ruptura de esquemas hondamente establecidos en función de nuevos paradigmas cuyos resortes erijan un *ethos* en el que la otredad ocupe lugar de primer orden. Es, en fin, la fragua de un mundo y un Ecuador atravesados por una ética para la vida en comunión.

¹ Para mayores consideraciones sobre ética del cuidado, cfr.: Camps, Victoria (2001). *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*. Crítica.

² Instituto Nacional de Estadística y Censos (2022). <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/pobreza-junio-2022/>

Vivir juntos lleva en las alforjas una particular idiosincrasia: la de que todo grupo humano necesita de contactos cuyo calado y hondura superen las elementales relaciones a las que estamos habituados. Me refiero a relaciones humanas donde la mirada, como hecho dinámico y conjunto, dé vida a los hilos que nos unen en tanto seres gregarios y descosifiquen al uno y al otro que vamos siendo. “Por eso, —sostiene Francisco— me atrevo a proponer nuevamente aquel precioso desafío: ‘Como nunca antes en la historia, el destino común nos hace un llamado a buscar un nuevo comienzo’ (LS, n. 207). El papa hace referencia aquí a un pasaje de la *Carta de la Tierra* (La Haya, 29 de junio de 2000).

Nuestra sociedad —y en general Occidente— ha dado la espalda al hecho impostergable de que el yo necesita del tú y viceversa, sin lo cual la trama que establecemos para formar el nosotros deviene en frágil cubierta que solo como espejismo se establece en cada grupo humano. Nada más expedito, en consecuencia, para dar forma a sociedades poco orientadas al servicio y cuidado del otro, uno que se planta enfrente y nos mira, nos increpa, nos llama, nos reclama (Lévinas, 2002).

Educación, así, constituye un reto fundamental. Según datos del Sistema de Información sobre Tendencias Educativas en América Latina (SITEAL-UNESCO), para 2019 el índice de

desarrollo humano a propósito del Ecuador termina situándolo en el décimo lugar entre un universo de 19 países de Latinoamérica.³ De igual manera, según cifras del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), para diciembre de 2017 las tasas netas de matrícula en bachillerato son 71,02 % en perspectiva nacional, 75,98 % en el ámbito urbano y 61,79 % en el rural.⁴ Salta a la vista que los números reflejados ameritan una pronta y seria revisión, pues las tasas de matrícula evidencian que distamos bastante de la construcción efectiva de una educación para alcanzar un ethos social sobre la base de una ética del cuidado.

En nuestros días, la incertidumbre se incrementa y del futuro apenas oteamos lo que quizás podría llegar a ser. Pensar qué deseamos labrar a manera de sociedad viable, solidaria, con fundamentos éticos enmarcados en la posibilidad de cuidar es una tarea que no acepta aplazamientos. La impostergable necesidad de reflexionar y enfocar el camino está frente a nosotros. “El hombre es la única criatura que tiene que ser educada”, escribe Kant (2009, p. 27), y educar, como vemos, es un hecho esencial en la reflexión que realizamos.

Como bien afirma Victoria Camps (2001), “nunca como ahora el sujeto moral ha estado tan solo ante sí mismo” (p. 26), lo cual, por una parte, denota con claridad la realidad en que nos encontramos, y, por otra, llama a la asunción del reto que esto

³ UNESCO. Sistema de Información Sobre Tendencias Educativas en América Latina (2019). https://siteal.iiep.unesco.org/sites/sit_informe_pdfs/dpe_ecuador_25_09_19.pdf

⁴ Instituto Nacional de Estadística y Censos (2017) <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/estadisticas>

significa hoy. Llenar los vacíos, ocupar la soledad señalada por la autora es quehacer derivado de las observaciones que nos ocupan. “La moral, los valores, —continúa diciéndonos Camps— son formas de ver la realidad, criterios y juicios que no existirían si desapareciera el ser humano” (p. 26), y justamente aquí se asienta buena parte del cambio social imperativo: el de observar la realidad desde una mirada diferente, única manera de labrar un ideal de ser humano cuyo constructo ético da cuenta del otro que nos increpa.

Al respecto, es preciso resaltarlo, hay una buena noticia. Con toda razón la evidencia empírica da cuenta de la tendencia natural del *Homo sapiens* al gregarismo, a la cooperación mutua y al afecto. Josep Muñoz (1999) lo expresa con claridad:

Hoy sabemos, por ejemplo, que los niños pequeños que no han podido disfrutar de un contacto físico emotivo durante un largo periodo de tiempo, tienden a tener más enfermedades que los niños criados con contacto humano con personas próximas. Un grupo de psicólogos sociales demostró que los chimpancés preferían una madre artificial con el tacto suave y acogedor de la toalla que una madre metálica, por mucho que los alimentase. (p. 107)

Si atendemos a las palabras de Muñoz, la pregunta que nos asalta guarda implicaciones críticas, pues, ¿hemos, como sociedad, como país, como mundo, construido un tipo particular de relaciones entre todos capaz de conducirnos al objetivo de mirarnos de

otro modo y de cuidarnos? ¿Estamos educando para ello? ¿Somos conscientes de la urgencia que se nos presenta? ¿Se educa para la solidaridad como valor preponderante? A propósito de esta última interrogante, es impostergable llevar al plano de la práctica lo que ha escrito Mario Peresson (1999), en cuanto a que “la mayor urgencia y la primordial tarea de una educación para la solidaridad”, nos dice que pasa por

Fortalecer la resistencia frente al fracaso [...] rescatar la dimensión de profundidad en la contemplación sobre el activismo frenético, de la sobriedad sobre el consumismo enloquecido, de reinventar el futuro abriendo nuevos horizontes de posibilidades [...]. No podemos resignarnos a que el mundo no puede ser diferente a lo que es y que la humanidad esté condenada al sinsentido e inhumanidad. (pp. 111-112)

Una ética para la vida juntos alberga el punto clave de descubrir y descubrirnos. Al otro en su humanidad y dignidad, a la naturaleza como otro que también recibe y da, y a nosotros mismos como núcleo fundamental de un modo de ser que ha esperado demasiado para releer, reobservar, reconducir el entramado de contactos, de interacciones y de mutuas necesidades que nos conforman en el plano de lo colectivo.

Lo colectivo, claro, no sobre la base de la desaparición del individuo. Todo lo contrario. Pensamos aquí en fortalecer nuestro yo para dar con lo que vamos siendo y de este modo ser capaces de vislumbrar a quienes nos rodean en su justa dimensión. Soy un individuo, veo en quien tengo enfrente a un individuo, con

especificidades únicas e irrepetibles, y desde ahí asumo un todo que me incluye, un nosotros ahora cargado de miradas: la mía, la tuya, la de él o ella, la del nosotros, requisito *sine qua non* para la sociedad distinta que privilegia las miradas cruzadas y abre horizontes para el cuidado, la atención y, por fin, la sanación.

Lo anterior supone el hecho concreto de incluir al otro en nuestra valoración ética (Savater, 2008) en función de la sociedad que se pretende constituir. Solo así es posible imbricar la compasión y la tolerancia en la red de relaciones que siempre se establece en todo grupo humano. Tolerar implica percibir la riqueza que subyace en las diferencias, para de seguidas practicar la convivencia activa, más o menos consciente, teniendo como pilar esencial al otro que necesita de mí —así como yo de él—. Una ética que cuida al distinto implica saberlo, estar convencido de que constituye mi par humano, ciudadano, en un mundo resquebrajado por el yo hipertrofiado en el consumo, en las burbujas de bienestar aislado que intentamos forjar a toda costa y en el sálvese quien pueda, típicos de nuestro presente posmoderno.

Fernando Savater (2008) expresa una opinión muy pertinente:

La petición de que “respetemos” —es decir, que no juzguemos— la teocracia homicida de Jomeini salvo si somos chiítas iraníes, o las atrocidades israelíes en los campos de refugiados libaneses si no somos hebreos, va en contra de la exigencia más recta de

la conciencia moral. La única y verdadera forma de respetar al otro —es decir, de tenerle justamente por distinto y por igual a mí en humanidad— es incluirle en mi valoración ética. Lo contrario equivale a reducir la moralidad a un catálogo de peculiaridades etnográficas y lo humano queda degradado a convención biológica. (pp. 279-280)

No se trata, como sostiene el filósofo español, de inculcar en la sociedad semejante catálogo de peculiaridades etnográficas. Si fuese así el *ethos* urgente del cuidar se erigiría sobre bases endebles, incapaces de soportar el peso de lo social, con sus problemas, incertidumbres, búsquedas constantes que hacen de todo colectivo humano un mosaico dinámico con exigencia de diversos valores, innegociables formas de convivir, caminos por compartir y transitar.

Se trata, al fin y al cabo, de una ética volcada hacia el todos que de igual manera no descuida al uno. Uno y todos en estrecha alianza porque es imposible sobrevivir sin incrustar al tú que yace frente a mí en la consecución de perspectivas de coexistencia diferentes. Una ética que dé cuenta de realidades que no deberían existir en pleno siglo XXI: en Ecuador, para 2018, el 27 % de niños menores de dos años sufre desnutrición crónica. Para la infancia indígena, el número asciende a 39 %. Con tal estadística, el país se posiciona dramáticamente en el segundo lugar de los países latinoamericanos a propósito de los índices de desnutrición infantil.⁵

⁵ UNICEF Ecuador (2018). *Encuesta nacional de salud y nutrición*. Tomo 1, ENSANUT. <https://www.unicef.org/ecuador/desnutricion>

Sencillamente, una realidad que resulta por completo inaceptable.

Con justicia, Amartya Sen (2002) ha otorgado lugar preponderante a la ética en su concepción económico-social cuando se trata de pensar el mundo en que vivimos. “Nuestras vidas transcurren en situación de dependencia mutua”, escribe el economista indio, “y nos debemos algo los unos a los otros, que se ubica más allá de aquello que nos aporta beneficio personal a largo plazo” (p. 32). Y eso que nos debemos, esa sugerencia que Sen manifiesta, empalma en forma directa con la idea del papa Francisco cuando afirma que “el progreso actual y la mera sumatoria de objetos o placeres no bastan para darle sentido y gozo al corazón humano” (LS, n. 209). Aquí nuevamente yace implícita la noción del otro, esa que trasciende su simple contemplación como individuo en el estamento social y troca entonces las típicas relaciones sociales en constructos donde la mirada y el cuidado mutuo evidencian una ética social necesaria, posible, además de urgente.

Lévinas, otredad y *Laudato Si'*

Son varios los pensadores cuyos esfuerzos se han volcado al estudio de la otredad. En este artículo intentaremos exponer las consideraciones generales de uno de ellos, las cuales creemos arrojarían luces a propósito de esta noción, presente en *Laudato Si'*. Nos referimos al filósofo lituano-francés Emmanuel Lévinas (1906-1996). Sin afirmar con rotundidad la presencia de un total paralelismo entre sus ideas y los considerandos de la encíclica, nos parece

que resulta de provecho vislumbrar puntos de encuentro, básicamente en función de la noción de otredad tanto en uno como en la otra.

Lévinas (2000) critica a la filosofía occidental cuando manifiesta que esta se ha instaurado como una de la mismidad. En tal sentido, la propuesta levinasiana apunta a un giro en el que cabe de lleno el “cara a cara”, las relaciones humanas sobre la base del vínculo que establecemos en comunidad. Recordemos aquí la alusión a “la amorosa conciencia de no estar desconectados de las demás criaturas, de formar con los demás seres del universo una preciosa comunión universal” (LS, n. 220). Es entonces cuando irrumpen una categoría que el maestro de *La Sorbonne* denomina el “rostro”, la cual atraviesa por completo su pensamiento y desarrollará un papel esencial en su concepción ética y su idea acerca de la alteridad. Como afirma Jaime Llorente Cardo (2019) tomando en cuenta lo anterior: “Lévinas se opuso a la concepción subjetivista cartesiana que erigía al yo del ‘pienso, luego existo’ como fundamento incontrovertible y firme de todo conocimiento” (p. 7).

Lévinas nos dice que acercarse al otro es una tarea compleja, básicamente porque en nosotros de alguna manera anida el miedo a aproximarnos a cuanto “no es nosotros”, a aquello que es distinto, desconocido, inexplorado. Es a partir de este momento cuando se plantea entonces una ética del rostro, entendiéndose aquí por rostro el de un tú distinto al yo (el Mismo), para lo que resulta necesaria, siempre, la subjetividad. Lévinas (2002) expresa al respecto que “el Mismo y lo

otro se encuentran reunidos bajo una mira común y la distancia absoluta que los separa sería suprimida” (p.60).

Sobre la base de la afirmación anterior, podemos asimilar al otro en el encuentro que con él se da, un encuentro cara a cara que resulta imposible obviar y que posibilita las relaciones entre todos. El autor dice que “en la relación interpersonal, no se trata de pensar conjuntamente yo y el otro, sino de estar enfrente. La verdadera unión no es la unión de la síntesis, sino la unión del cara a cara” (2000, p. 72). Mirar al otro supone mirarnos de modos diferentes, cuestión de importancia capital a propósito del sentido novedoso que la alteridad va a propiciar. Tal sentido nuevo derivado de la alteridad responsabilizará al hombre por los demás hombres. La responsabilidad, así, veremos que ocupa un lugar clave en las ideas del filósofo. La alteridad, por su parte, estará íntimamente relacionada con las ideas clave de rostro y la aludida noción de responsabilidad. Así, el rostro viene a ser el modo como el otro se manifiesta o presenta al yo. En principio, Lévinas (2002) intenta explicar lo que es el rostro a partir de lo que no es:

El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido, no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido. (p. 207)

Lo anterior denota que la idea de rostro supera los rasgos físicos que este pudiera presentar, de modo que resulta imposible intentar su descripción. El

rostro “no es”, expresa Lévinas (2002): El rostro acaece. Entonces, trasciende toda fisonomía y definirlo no cabe en cualquier tipología facial que pudiéramos imaginar, pues el rostro expresa, manifiesta una contemplación que es trascendente. Lévinas (2002) sostiene en este sentido que “el modo por el cual se presenta el otro, que supera la idea de lo otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro” (p. 74).

Las personas se relacionan unas con otras a través de la alteridad que se manifiesta ante nosotros de forma radical, sin pedir permiso para ello, interpelándonos y abriendo paso, así, a la intersubjetividad, proceso en el que el rostro viene a ser la vía a través de la que es posible el descubrimiento y encuentro con el diferente, con el que no es como tú. Sostiene el papa Francisco que “la persona humana más crece [...] a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas” (LS, n. 240).

A partir de la manifestación del rostro, de su aparición como expresión del otro al yo, se abre el ámbito ético para que entonces se dé la fragua de las relaciones sociales. Ocurre una novedosa forma de acercamiento al prójimo, ese desconocido y distinto que, sin embargo, está ahí, se presenta ante nosotros y exige respuesta ante su miseria: “El rostro se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria” (Lévinas, 2003, p. 61).

Cuando Lévinas expresa que el rostro se impone y se da entonces un acercamiento entre dos individuos, no se

refiere a que ocurre una aproximación en un lugar o tiempo en particular. Tampoco hace alusión a la posesión del rostro para configurarlo en función de nuestra identidad, como semejanza. Lo que nos dice es que la mirada trasciende en cuanto percibimos mediante los sentidos, irrumpiendo la intersubjetividad y afianzándose en consecuencia la relación entre dos, y, por supuesto, la relación social. Es un ir mucho más lejos de eso a lo que, en principio, podríamos acceder cuando miramos un objeto, porque un ser humano es justamente, y en contrario, un sujeto.

Desde una perspectiva ética, se trata ahora de recibir, en aceptación plena, al otro tal como es, sin pretensiones de apropiárnoslo o definirlo a expensas de nuestras ideas, intereses o deseos (Lévinas, 2000). En este orden de ideas, el rostro del otro aparece, interpelándonos, como aparece también el rostro de ese otro generalizado (hombres, animales, medioambiente, naturaleza) en la encíclica que nos convoca. En ella la alteridad, en tanto totalidad que trasciende al yo, espera por la acción que debemos llevar a cabo, no otra que la responsabilidad y el cuidado. “La conciencia de la gravedad de la crisis cultural y ecológica necesita traducirse en nuevos hábitos”, se lee en *Laudato Si'* (n. 209), nuevos hábitos alejados del egoísmo, del consumismo acrecentado y el utilitarismo típicos de nuestras sociedades contemporáneas, como respuesta al rostro que se nos presenta. Con toda razón, Llorente Cardo (2019) manifiesta, en relación con las ideas levinasianas, que “el rostro del otro aparece, pues, como la raíz de la

responsabilidad ética que cada individuo contrae con respecto al resto” (p. 11).

Es así como, partiendo de la mirada instaurada del otro por la presencia del rostro, se establece una relación entre dos que Lévinas denomina, como mencionamos antes, cara a cara. Y es que, de forma ineludible, el rostro se vincula estrechamente con la insoslayable irrupción ética. En palabras de Analía Giménez (2011):

En el rostro se me hace presente el otro hombre con absoluta inmediatez, en total ausencia de intermediarios: se hace patente por sí mismo. El encuentro no se anuncia, sino que ocurre, y ello incita a Lévinas a describirlo como una “epifanía” o como una “revelación”, que aviva el sentido de la responsabilidad infinita del yo para con el otro. (p. 341)

El otro, entonces, se troca en exigencia de carácter ético imposible de hacer a un lado. El otro es nuestra responsabilidad y sobre la base de tal exigencia ética la invitación es a acogerlo, a responder a la cercanía que se ofrece abiertamente a través del rostro. Con toda razón, en relación con lo estipulado hasta aquí, el pensamiento de Lévinas se considera un pensamiento de la responsabilidad. El llamado que el otro lleva a cabo ante nosotros exige, así, la responsabilidad, el deber en tal sentido, básicamente porque ya no solo importan nuestros particulares intereses o nuestra suerte, sino también lo que ocurre con el otro. Leemos en la encíclica que “el cuidado de la naturaleza es parte de un estilo de vida que implica capacidad de convivencia y de comunión”, y continúa al afirmar que “hace falta volver

a sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo” (LS, n. 228-229). Se trata, a partir de las ideas de Lévinas y ya en clave educativa, de una educación para el encuentro con los semejantes. Una educación para la responsabilidad y el cuidado. Una educación para la alteridad y su condición básica en la construcción de sociedades más fraternas, acogedoras y justas.

De tal manera que nos hallamos aludidos por el otro y tal vínculo permite entonces la emergencia de la libertad, pues podemos optar por atender al llamado del otro que es distinto y está fuera de nosotros, o por el contrario, desentendernos, darle la espalda. Libertad para dar cuenta de la interpelación del otro tal como es, sin pretender apropiárnoslo, y libertad para evitarlo. El otro, diferente a lo que somos cada uno de nosotros, se presenta, como hemos, dicho mediante el rostro y lo miramos, y esa mirada al otro como ser aparte y único destaca la libertad que poseemos, pues respondemos o no a su interpelación, a su llamado, lo cual apunta en forma directa a la responsabilidad. Somos, en tanto semejante concepción, responsables de ese otro cuya presencia no podemos evadir (Lévinas, 2002) y, asimismo, el autotrascendernos “es la raíz [...] que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo” (LS, n. 208). Como sostiene Llorente Cardo (2019) en función de las ideas del filósofo, “al culto del propio ego le sucede ahora una subjetividad totalmente impregnada de carácter ético

que se orienta fundamentalmente hacia el exterior: hacia la alteridad” (p. 102).

Cuando atendemos al otro, cuando somos capaces de abrirnos a su presencia y a su llamado, le damos forma al auténtico yo que necesita de él para construirse. Así, entregarse a los demás va de la mano con el sentido de la existencia humana (“volver a sentir que nos necesitamos unos a otros”. LS, n. 229) fundamentalmente debido a que el yo deviene, existe, gracias al compromiso mutuo entre individuos. A propósito de esta idea y en relación con Lévinas, nuevamente Llorente Cardo (2019) lo expresa también muy claramente:

En la sociedad el sujeto se trasciende a sí mismo, sale de su interioridad al encuentro de los otros. La noción de “rostro” se erige ahora como núcleo de esa sociabilidad originaria que se sitúa simultáneamente al margen de toda interioridad encerrada en sí misma y de toda totalidad objetiva concebida como sistema. (p. 54)

Esto apunta hacia la formación de sociedades más dignas de vivir en ellas, más humanas, más tolerantes, más dadas a la mutua comunión y al nosotros. A través de las relaciones con la alteridad, nuestra existencia gana un sentido más hondo, de modo que el otro es clave para mí y yo soy fundamental para él. El plano de la vida social, en tanto sociedad armónica y humana, se ensancha y solidifica en función de semejante relación (Lévinas, 2002). Así, el papa Francisco nos recuerda, vale la pena repetirlo, que “la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando

sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas” (LS, n. 240). Además, en la encíclica *Fratelli Tutti* (2020) afirma que “las distintas religiones, a partir de la valoración de cada persona humana como criatura llamada a ser hijo o hija de Dios, ofrecen un aporte valioso para la construcción de la fraternidad y para la defensa de la justicia en la sociedad” (FT, n. 271) y Llorente Cardo (2019), aludiendo a Lévinas, nos dice:

El otro en general siempre se muestra — por emplear la fórmula bíblica— bajo la apariencia de “la viuda y el huérfano”, esto es, en términos de alteridad absoluta que demanda mi cuidado y generosidad: mi renuncia al estatus de “yo” autosuficiente, potente y vigoroso [nótese aquí la equivalencia con la cita anterior del papa Francisco, relativa al crecimiento de la persona humana “cuando sale de sí misma”] a favor de la debilidad y penuria del prójimo. La llamada del rostro supone, en último término, una invitación a la bondad moral. (p. 62)

Y continúa escribiendo:

Cuando se es indiferente ante el hambre o la desnudez del otro, afirma Lévinas, se rechaza en cierto modo al propio Dios, puesto que lo divino solamente se manifiesta a través de la exigencia ética presente en el rostro del otro [...] “La verdadera fraternidad es la fraternidad por el hecho de que el otro me concierne, y es en tanto que extranjero como es mi hermano”, declara Lévinas. (p. 117)

Lévinas, quien vivió en carne propia los horrores de la guerra y la destrucción,

nos dice al igual que el papa Francisco que actuamos con dejadez a propósito de los demás y sus realidades de injusticia y sufrimiento. Nos dice que de una manera insuficiente tendemos la mano a tantos que nos necesitan. Nos dice que el ser humano que se encuentra solo, desesperanzado, que carece del apoyo de los demás, que está ahí, frente a nosotros —por ejemplo— como desplazado, como migrante que intenta hallar en lugares remotos una vida mejor, nos emplaza y con su rostro enfrente apela al yo que nos conforma.

El distinto a nosotros, quien abraza causas políticas diferentes, quien se hace un proyecto de vida ajeno al nuestro, el joven, el anciano, el cristiano, el musulmán o el ateo, todos quienes configuran el ámbito de lo extraño y desconocido, se presentan, aparecen con su rostro cargado de miseria y humanidad, teniendo muchas veces como respuesta la frialdad indiferente del no compromiso, del desinterés evidenciado hacia ellos. Si cada uno de nosotros construye su yo sobre la base de los vínculos con los demás, nuestra humanidad hallará sentido pleno al hacer nuestro al otro que aparece ahí, interpelándonos. Aceptar la responsabilidad que tenemos con los demás corre en paralelo con la alteridad erigida sobre el sentir humano que brota de uno mismo hacia el otro que yace enfrente. Somos, en fin, seres sociales que necesitamos los unos de los otros para dar cuenta, así, de nuestra particular realización.

Ver en el otro —en la naturaleza toda— el rostro que nos increpa, supone un hecho, un acaecimiento del que no es posible desprenderse. Tal como sostiene Lévinas,

simplemente el rostro está ahí y su acaecer exige una respuesta: asumirlo, atender el llamado, propiciar el cuidado o por el contrario cerrar los ojos y dar la espalda a cuanto nos interpela y tenemos enfrente.

Educación, nos dice el papa, representa un desafío en tanto amerita romper viejos esquemas y fracturar paradigmas —consumismo exacerbado, cosmovisión utilitarista generalizada, individualismo egoísta, desatención del bien común—. Desafío que de no ser asumido con conciencia agravaría la situación ya alarmante en que se hallan nuestras sociedades posmodernas. El problema ambiental, con toda seguridad, conforma uno de los más urgentes de dicha alarma y la noción del otro, un otro que nos necesita y al que necesitamos, es fundamental si pretendemos formar individuos abiertos a una concepción biocéntrica a propósito de las relaciones con la naturaleza, superando el horizonte antropocéntrico típico de la modernidad.

La educación planteada en la encíclica llama a una transformación en sus formas de dar al educando las prácticas y los saberes necesarios para vivir en comunidad. Y los vínculos con el medioambiente son parte insoslayable para semejante vivencia. Una “ciudadanía ecológica” es uno de los objetivos a alcanzar, sustentada en la otredad como elemento clave para enseñar el cuidado a la naturaleza, vista como un todo (otro) al que nos debemos y pertenecemos. Educar, entonces, como hecho que trasciende la suma de datos y el cúmulo informativo que se ofrece a quien recibe educación, para inculcar y desarrollar un ethos que le sea propicio. Escuchemos

una campanada que resulta clave a estas alturas: “Esta educación, llamada a crear una ciudadanía ecológica, a veces se limita a informar y no logra desarrollar hábitos” (LS, n. 211).

En tal sentido el papa Francisco invita a que, desde el ámbito educativo, pedagógico, se genere una ciudadanía ecológica cuya trascendencia radica en que supera la educación tradicional, las típicas maneras de enseñar ajenas a la construcción de valores y virtudes (los hábitos referidos por el papa), relativos al cuidado de la casa común y al respeto por distintas formas de alteridad. “Solo a partir del cultivo de sólidas virtudes —leemos en la Encíclica— es posible la donación de sí en un compromiso ecológico” (LS, n. 211).

Desde el horizonte humano que propone Francisco, la educación que abreva en el objetivo de una ciudadanía ecológica se asienta en un nuevo estilo de vida. Uno capaz de hacerle frente al consumismo exacerbado, al descuido de la vida en todas sus manifestaciones y al utilitarismo desbocado que echó raíces en nuestras sociedades. Hay aquí punto de encuentro frente a las ideas levinasianas atinentes al rostro, a sus modos de interpelarnos e increparnos, y la naturaleza que está ahí, ante nosotros, acaeciéndolo y retando nuestra libertad. Podemos tomar el camino de actuar en consecuencia y responder, o podemos dar la espalda y permanecer impávidos. Aquí, el llamado de la encíclica es meridiano:

Es muy noble asumir el deber de cuidar la creación con pequeñas acciones cotidianas, y es maravilloso que la

educación sea capaz de motivarlas hasta conformar un estilo de vida. La educación en la responsabilidad ambiental puede alentar diversos comportamientos que tienen una incidencia directa e importante en el cuidado del ambiente [...]. Todo esto es parte de una generosa y digna creatividad, que muestra lo mejor del ser humano. (LS, n. 211)

Se trata, como podemos observar una vez más, de una orientación que apunta a un cambio de paradigma, el de nuestras maneras de relacionarnos con el otro, con la naturaleza, con la alteridad toda en tanto realidad que precisa atención, cuidado, entrega. Un cambio de paradigma, en fin, que implica sobre todo un nuevo estilo de vida, es decir, educar para la vida, por lo que “el desarrollo de estos comportamientos nos devuelve el sentimiento de la propia dignidad, nos lleva a una mayor profundidad vital, nos permite experimentar que vale la pena pasar por este mundo” (LS, n. 212).

El Papa llama, desde esta perspectiva, a educar tomando como puntos de impulso ámbitos fundamentales, a saber: la escuela, los medios de comunicación, la catequesis, la familia y otros. Es a partir de una educación impartida a través de instituciones de socialización formal (la escuela) e instituciones que hacen vida cotidiana en las sociedades que conformamos, no dedicadas al hecho educativo formal, como podremos tender hacia la conversión ecológica y, en fin, hacia un modelo de vida cuyos objetivos fundamentales incluyan el respeto al otro (en su más amplia concepción), la responsabilidad por él y el cuidado de la casa común. Conversión ecológica,

entonces, asumida en tanto vuelta la mirada al Creador, fuente de vida y de todo cuanto existe, con ánimo de sanar la resquebrajada relación con la naturaleza. Se trata de una mirada renovada, ahora con ojos de cuidadores responsables, tal como lo manifiesta Joshtrom Kureethadam (2022). En este sentido: “Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa” (LS, n. 217).

En conjunción con una educación para la otredad y para el cuidado de la casa común, la encíclica llama a educar para lo bello, tomando aquí tal noción como factor clave en el aprecio de la vida y las criaturas de Dios. Contra el consumo sin límite y contra el afán de producción incansable que alimenta la época en que vivimos, la belleza, la formación del gusto, la aproximación a una estética valorada en sí misma tiene gran importancia. La contemplación de lo bello, incluida aquí la naturaleza por supuesto, modifica las formas tradicionales de relación con esta y abre puertas para la irrupción de nuevos paradigmas alejados del afán utilitarista, pragmático, egoísta, que cubre al grueso de nuestras sociedades. Notemos lo que el papa manifiesta a propósito de lo anterior:

Prestar atención a la belleza y amarla nos ayuda a salir del pragmatismo utilitarista. Cuando alguien no aprende a detenerse para percibir y valorar lo bello, no es extraño que todo se convierta para él en objeto de uso y abuso inescrupuloso. (LS, n. 215)

Y es que cuando hablamos de sociedad hablamos de vida en común. Ya lo sabemos, somos complejos, muy complejos, lo cual

genera la necesidad de trazar rutas mínimas a seguir. Implica una búsqueda colectiva en función del bienestar y la felicidad y para ello los valores, la virtud aquella que Aristóteles (2014) trató en primera línea, marcan en gran medida la diferencia. El deseo de ser felices⁶ es inherente a la condición humana y desde tal horizonte, a través de los siglos, intentamos cumplir tamaño anhelo.

Más allá de un hacer que apunta a la distracción, a la evasión de problemas o circunstancias aplastantes, la literatura, por ejemplo, o la música, el cine o el teatro están ahí para, si nos lo proponemos y si educamos para ello, auspiciar el viraje hacia estadios de vida conjunta más equilibrados, solidarios y felices. En los libros, gracias a la literatura—quedémonos con el hecho estrictamente literario por razones de espacio— sobre la base de las buenas historias, la vida humana se engrandece porque nos hace inconformes, rebeldes, críticos e iconoclastas (Vargas Losa, 1993) y, en definitiva, mucho más capaces de saborear la existencia a pesar de todos los pesares y escrutar en posibles soluciones respecto al amplio abanico de nuestros dilemas.

Educación para un acercamiento al arte y a la literatura pasa por actuar en consecuencia, es decir, propinar un vuelco al modo como tales cuestiones se “enseñan” en la escuela—notemos que esto, explícitamente, se expresa claramente en la encíclica papal—al punto de generar la asociación fundamental en los más profundo de nosotros: una que

abrazo el hecho cotidiano de vivir con la práctica de una más elevada humanidad.

Es aquí cuando la palabra, llevada a cotas máximas de artísticidad—la literatura propiamente dicha—desempeña rol de envergadura. Educar para lo estético, para el espíritu, supone trabajar la sensibilidad humana, estimularla, focalizar en ella amplias posibilidades para el goce del arte en tanto arte, de la naturaleza y la creación como poseedoras de belleza por ser lo que son y, también, del hecho humano como realidad que no se aísla ni se agota en el yo, sino que se vincula con quienes comparten la misma travesía, la idéntica necesidad de labrar un nosotros cuyos pilares implican valores como los que resulta preciso cultivar. Afirma Patricio Aylwin (2002) que

El tipo de sociedad y de cultura que prevalece en nuestros días, al menos en el mundo occidental, es un sistema de convivencia humana cuyo eje central es el mercado. De las “economías de mercado”—sin duda las más eficientes para crear riqueza, pero injustas para distribuirla—estamos pasando a “sociedades de mercado” en las que prevalece una cultura materialista y economicista en la que el “tener” vale más que el “ser” y, consiguientemente, las personas se convierten en esclavas de las cosas. (p. 105)

Educación para lo bello guarda como objetivo clave al ser humano en primera instancia, y a las sociedades humanas en tanto lógicas derivadas de este.

⁶ Un acercamiento a las ideas de Aristóteles, relativas a la felicidad, puede encontrarse en: Aristóteles (2014). *Ética nicomaquea*. Grupo Editorial Tomo.

Como vemos, se trata de una educación que enseña a detenerse, a contemplar, a valorar lo bello en un cultivo de la sensibilidad que facilita el contacto con otras experiencias humanas, dejadas de lado por el consumo, por la velocidad y el pragmatismo típicos de la época actual. La música, el teatro, el cine, la pintura, la danza, la literatura, son ejemplos de elevados quehaceres humanos para los que es preciso educar, propiciar un encuentro fructífero, asunto que exige una enseñanza también desligada de lo meramente comercial, mercadeable, utilitarista, y abrazada a la vivencia sensible, espiritual, de lo estético como forma de vida.

A modo de conclusión

Nos dice el papa Francisco que la educación siempre se asocia con el cambio. Esto implica que nuestras sociedades contemporáneas necesitan cambiar, y lo necesitan porque el planeta, la casa común, ha sido dañada antropogénicamente y la amenaza a la vida se halla más presente que nunca.

Tal cambio supone un desafío extraordinario. La impronta que es necesario crear sustituye el mero informar por la fragua de hábitos, es decir, por la construcción de un ethos compartido que gracias a la educación permita internalizar, ver, respetar, cuidar y responsabilizarse por el otro. La noción de otredad, aquí, se asienta en una que incluye a los seres vivos, a la naturaleza, a la creación, como otro que acaece a través del rostro y sus miserias, sus dolores, y nos increpa e interpela.

Ni la modernidad, mediante su concepción tecnoeconómica, tecnocrática y utilitarista de la sociedad —cabe resaltar aquí lo que sostiene el papa en *Laudate Deum* (LD, n. 21) a propósito del último grito de la tecnología: “La inteligencia artificial y las últimas novedades tecnológicas parten de la idea de un ser humano sin límite alguno, cuyas capacidades y posibilidades podrían ser ampliadas hasta el infinito gracias a la tecnología. Así, el paradigma tecnocrático se retroalimenta monstruosamente”—, ni la posmodernidad y su descentramiento y relativismo existencial, han sabido orientar al hombre por la senda de un humanismo que dé cuenta de la naturaleza en tanto otro que nos requiere. El ser humano ha terminado convergiendo en un individualismo autorreferencial frente a lo que, de modo imperativo, es preciso instaurar una educación para la vida vinculada al cultivo de la alteridad.

Una educación para la otredad con punto de fuga instalado en la consecución, a través del hecho educativo, de una intersubjetividad compartida, lo cual supone “recuperar la serena armonía con la creación”, es decir, con lo otro (LS, n. 225). Una educación para la procura de un cambio urgente de paradigma vital, uno nuevo en el que emerge la consideración de la otredad como valor fundamental en las sociedades que nos acogen. Educar, entonces, para el cuidado, para la responsabilidad social frente al mundo y para la vida.

Y educar, asimismo, para lo bello, para reconocer, disfrutar y amar la belleza e inculcar el gusto por el arte en

cualquiera de sus manifestaciones, asunto de importancia capital al momento de salirle al paso al constructo utilitarista, tecnoeconómico, consumista, tan arraigado en el presente.

La noción de otredad presente en la encíclica papal, creemos, puede ser leída en función de sus puntos de encuentro con la idea de otredad esgrimida por Lévinas. Una idea que supone trascender al yo para abrirnos al otro, a aquello que se encuentra fuera de nosotros en su multiplicidad de variantes y en su acrecentada riqueza a propósito del existir.

Referencias

- Aylwin, P. (2002). Los desafíos éticos de América Latina y del mundo en desarrollo. En Bernardo Kliksberg (Comp.), *Ética y desarrollo. La relación marginada* (pp. 101-112). El Ateneo.
- Aristóteles (2014). *Ética nicomaquea*. Grupo Editorial Tomo.
- Brünner, J. J. (1999). *Globalización cultural y Posmodernidad*. Fondo de Cultura Económica.
- Colom y Núñez (2001). *Teoría de la educación*. Editorial Síntesis.
- Cortina, A. (1996). *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Aula XXI/ Santillana.
- Camps, V. (2001). *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*. Crítica.
- Cuéllar Pérez, H. (2010). *¿Qué es la filosofía de la educación?* Trillas.
- Francisco. (4 de octubre de 2023). *Exhortación Apostólica Laudate Deum*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations.index.html
- (3 de octubre de 2020). *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- (24 de mayo de 2015). *Carta Encíclica Laudato Si'*. Libreria Editrice Vaticana. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Fullat, O. (1983). *Filosofías de la educación*. CEAC.
- Giménez, A. L. (2011). Emmanuel Lévinas: humanismo del rostro. *Escritos*. 19 (43). Jul-Dic 2011. Medellín, pp. 337-349.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (2017) <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/estadisticas>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (2022). <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/pobreza-junio-2022/>
- Kant, E. (2009). *Sobre pedagogía*. Universidad Nacional de Córdoba/ Encuentro Grupo Editor.
- Kureethadam, J. (2022). *Los diez mandamientos verdes de Laudato Si'*. Editorial CCS.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Machado Libros.
- (2002). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- (2003). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI.
- Llorente Cardo, J. (2019). *Lévinas*. RBA Editores.
- Muñoz, J. (1999). *El libro de las preguntas desconcertantes*. Paidós.

- Peresson, M. (1999). *Educación para la solidaridad planetaria*. Indo American Press Service Limitada.
- Sánchez Vásquez, A. (1999). *Ética. Crítica*.
- Savater, F. (1997). *El valor de educar*. Ariel.
- (2008). *Sobre vivir*. Ariel.
- (2010). *La música de las letras*. Sello Editorial.
- Sen, A. (2002). ¿Qué impacto puede tener la ética? En Bernardo Klickberg (Comp.), *Ética y desarrollo. La relación marginada* (pp. 29-44). El Ateneo.
- Vargas Llosa, M. (1993). *El pez en el agua*. Seix Barral.
- UNICEF Ecuador (2018). *Encuesta nacional de salud y nutrición*. Tomo 1, ENSANUT. <https://www.unicef.org/ecuador/desnutricon>
- UNESCO. Sistema de Información Sobre Tendencias Educativas en América Latina (2019). https://siteal.iiep.unesco.org/sites/sit_informe_pdfs/dpe_ecuador_25_09_19.pdf

Sobre los autores

Mauricio Burbano Alarcón. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Deusto (Bilbao, España); máster en Migraciones Internacionales por la U. P. Comillas (Madrid, España); máster en Ética de la Construcción Social por la U. de Deusto; licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia) y licenciado en Teología por la FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Publicaciones e investigación en los campos de filosofía, teología, doctrina social de la Iglesia, movilidad humana y derechos humanos. Religioso jesuita, docente-investigador de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, actualmente es director de la Dirección de Identidad y Misión (DIM) y acompaña al Servicio Jesuita a Refugiados-Ecuador. Correo electrónico: hurbano755@puce.edu.ec

Jackeline Contreras Díaz. Doctora en Agroecología por la Universidad de Antioquia (Colombia); máster en Estudios Socioambientales (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador); economista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Especialización en Género y desarrollo y presupuestos participativos (FLACSO-México). Ha trabajado como docente e investigadora en el ámbito de estudios ambientales, sociales y de género por veinte años en universidades de grado y posgrado. Se desempeña como docente de la Facultad de Economía de la PUCE,

imparte la asignatura de Economía y Ambiente. Es miembro de la Comisión de Sostenibilidad de la PUCE, participa en el Grupo de Investigación Sistemas Agroalimentarios Sostenibles del cual fue su líder y parte del grupo fundador. Colabora con espacios de investigación y vinculación con la colectividad con grupos indígenas que promueven el ejercicio del derecho a la alimentación y el cuidado del medioambiente a través de la promoción de la agroecología. Además, se desempeña como líder del eje de sostenibilidad de servicio comunitario. Correo electrónico: yjcontreras@puce.edu.ec

Johannes G. H. Demon de Vries. Teólogo graduado de magister en la Universidad Radboud de Nimega, en Países Bajos, 1986. Estudios de doctorado en Ciencias Políticas en la FLACSO, sede Quito de 2005 a 2008. Candidato al doctorado en Antropología en la Universidad de Ámsterdam, tesis sobre la salud tradicional de migrantes kichwa chimboracenses en Quito. Docente de la Dirección de Identidad y Misión de la PUCE desde 2014, a cargo de asignaturas misionales en carreras de grado y posgrado; docencia en religión, ética y salud. Publicaciones en teología y comunicación, los migrantes kichwa del Chimborazo, educación intercultural bilingüe en el pueblo waorani, filosofía sobre Hans-Georg Gadamer. Trabajo como laico en parroquias en Países

Bajos y de 2000 a 2011 como cooperador en Ecuador enviado desde Gente con Misión, institución afiliada a la Iglesia católica holandesa. Correo electrónico: jgdemon@puce.edu.ec

León Severo Espinosa Ordóñez. Licenciado en Ciencias Públicas y Sociales. Abogado de los Tribunales de la República y magíster en Literatura Infantil y Juvenil. Becario de la Maestría de Literatura y Letras Hispanoamericanas en la Universidad Andina Simón Bolívar. Candidato a magíster en Filosofía. Profesor titular de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Dirección de Identidad y Misión, donde está a cargo de asignaturas misionales en carreras de grado y en posgrado. Ha sido profesor en las carreras de Comunicación y Literatura de la PUCE en asignaturas de lenguaje, opinión pública y deontología y legislación. Ha participado en análisis de coyuntura social y política en diversos medios de comunicación. Autor de artículos en revistas culturales y académicas en la línea de investigación de identidad, comunicación, cultura y sociedad, con énfasis en ética y literatura.

María Isabel Imbaquingo Pérez. Máster en Comunicación Organizacional y Gestión del Talento Humano por la Universidad La Sapienza (Roma), doctoranda en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Córdoba y licenciada en Comunicación por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Becaria del Centro de Análisis

del Discurso de Barcelona para estudios avanzados del discurso. Becaria de la Asociación Civil Comunicación para la Igualdad y de la Comisión Interamericana de Mujeres de la Organización de Estados Americanos (CIM/OEA) para estudios de posgrado en Comunicación, Género y Derechos Humanos. Área de investigación: discurso, subjetividad e identidades políticas. Cuenta con una diplomatura superior en Ecología Integral por la Universidad Católica de Santa Fe y pertenece a la Comisión de Sostenibilidad y Responsabilidad ambiental de la PUCE. Correo electrónico: miimbaquingo@puce.edu.ec

Jaime Humberto Mora Varela. Nacido en Tulcán en 1961, obtuvo la licenciatura civil y canónica en Teología por la Pontificia Facultad de Teología de Cataluña (1992). Diplomado Superior y Maestría en Gobernabilidad y Gerencia Política por la PUCE (2012). Máster Universitario en Ética para la Construcción Social por la Universidad de Deusto (2018). Profesor de materias teológicas y de Ética profesional, durante los últimos 28 años, en programas de pregrado y posgrado de la PUCE. Publicaciones: *Ética Aplicada al mundo de las Profesiones* (2013); *Montecristi-Ciudad Alfaro: ¿Radicalización de la democracia?* (2014); *Profesionalización, Emprendimiento y Liderazgo en Perspectiva ética* (2019); *Ecuador y globalización contra hegemónica: Ética cívica para la construcción social* (2023) y *Derechos Humanos en la Investigación Clínica con Seres humanos* (2023). Correo electrónico: jhmora161@outlook.com

Luis Augusto Panchi Vasco: Quito, 1967. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Doctor en Filosofía, Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt (Alemania) y Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Maestro en Economía del Desarrollo, FLACSO-Ecuador. Licenciado en Filosofía, Universidad del Salvador, Buenos Aires. Premio nacional de Investigación en Ciencias Sociales “Agustín Cueva” (2004) otorgado por FLACSO-Ecuador. Entre sus publicaciones están: *La pandemia y sus jinetes* (2024). *Desafíos ético-económicos que plantea la encíclica Laudato Si'* (2017). *De ética económica a economía ética. Fundamentos a partir de una racionalidad ético-interpretativa con una aplicación al caso ecuatoriano* (2004). Traductor del alemán de *Ética Económica Integrativa* (2008) de Peter Ulrich. Correo electrónico: lapanchi@puce.edu.ec

Roger Vilain Lanz. Doctor en Ciencias de la Educación, magister en Filosofía, Diplomatura de Estudios Superiores en Lingüística, licenciado en Letras, profesor-investigador en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Entre sus libros se encuentran: *Palabra de urbe: ensayos mínimos de filosofía cotidiana* (2008), *Revista válvula: edición facsimilar* (Estudio introductorio, 2011), *Pensar la ciudad* (2014), *Armas, ideas, sueños. Relecturas del Bicentenario de la independencia venezolana* (2015), *Estampitas guayanesas. Una historia menuda del Estado Bolívar* (2016), *Juan Liscano a tres voces. Revisión de sus aportes a la poesía, la ética y la historia*

(2017) y *Revista Cantaclaro: Intelectuales y sociedad en la Venezuela de mediados del siglo XX* (Estudio introductorio, 2023). Ha sido columnista en las revistas y diarios *Venezuela Analítica*, *Correo del Caroní*, *El Columnero*, *El Universal* y *Orbi News*. Su campo de investigación se centra en la educación, la literatura y la ética. Correo electrónico: rvilain942@puce.edu.ec

La Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) está comprometida con el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de las Naciones Unidas y de los principios de la Encíclica *Laudato Si'* propuesta por el Papa Francisco. La PUCE es una institución que ha emprendido el camino hacia la conversión ecológica de su comunidad universitaria. A través de sus funciones sustantivas: docencia, investigación y vinculación con la comunidad, debate y aplica los principios del desarrollo sostenible, de la ecología integral y de la justicia social.

La PUCE se ha preocupado por reconocer los impactos socioambientales que genera y por promover una adecuada gestión ambiental dentro del campus. A fin de compaginar los ideales institucionales entre su comunidad, ha implementado iniciativas para impulsar cambios de hábito y para promover empatía hacia el accionar sostenible. Predicando con el ejemplo, ha invertido en infraestructura sostenible para impulsar la adaptación de la PUCE al nuevo modelo de sostenibilidad, integrar los principios de economía circular y mejorar las condiciones ambientales en las que se realizan las actividades.

Las iniciativas impulsadas por los miembros de la Comisión de sustentabilidad y responsabilidad ambiental, han promovido la participación de docentes, estudiantes y administrativos en proyectos como el cálculo de las huellas ecológica, hídrica y de carbono y la definición de alternativas para su mitigación, compensación y adaptación. La necesidad de cumplir con los parámetros de los rankings internacionales a los que la universidad se ha adscrito ha motivado el desarrollo de nuevas líneas de investigación y la búsqueda de soluciones para el desarrollo de infraestructura sostenible y resiliente. Finalmente, los Proyectos: Universidad Sostenible, Campus Sostenible, Transmedia para el transporte y *Living Lab*, entre otros, han permitido planificar, diseñar, experimentar y crear soluciones innovadoras con potencial de que los conocimientos sean trasladados hacia la sociedad.

Agradecemos a quienes han contribuido con esta publicación, e invitamos a seguir debatiendo y contribuyendo al cuidado de la casa común.

Este libro es resultado de más de dos años de investigación de docentes de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, quienes participaron en un proyecto de investigación, coordinado por la Dirección de Identidad y Misión sobre la encíclica *Laudato Si'*. Por otro lado, también se toma en cuenta la *Exhortación Apostólica Laudate Deum* (2023) que retoma y complementa con renovada urgencia a *Laudato Si'*.

La presente obra se compone de ocho capítulos que abordan *Laudato Si'* y *Laudate Deum*, desde las siguientes temáticas: la empresa, el cuidado, la responsabilidad, la literatura, la comunicación, la ecología integral, la economía y la educación. El eje unificador de las temáticas es la *ética*, como una dimensión que atraviesa los distintos ámbitos abordados. Cada temática propuesta por los autores fue escogida a partir de su propia experticia desde su área docente de grado y posgrado. Por otra parte, las distintas temáticas fueron discutidas en el grupo de investigación, con lo cual se dieron valiosos aportes desde múltiples disciplinas.

Esperamos que el presente libro, en el que se encuentran múltiples voces, sea un aporte a docentes, estudiantes y a la sociedad en general para seguir profundizando y comprometiéndonos con el cuidado de nuestra Casa Común.



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador

ISBN: 978-9978-77-731-2



9789978777312