



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

Dirección General de Estudios de Posgrado  
Facultad de Letras y Ciencias Humanas  
Unidad de Posgrado

**Presupuestos antropológicos y éticos de la encíclica**

**Laudato Si. Aportes para**

**una ecología integral**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con  
mención en Historia de la Filosofía

**AUTOR**

Fredy TAPIA QUISPE

**ASESOR**

Dr. Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Lima, Perú

2025



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Tapia, F. (2025). *Presupuestos antropológicos y éticos de la encíclica Laudato Si. Aportes para una ecología integral*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

---

## Metadatos complementarios

<b>Datos de autor</b>	
Nombres y apellidos	Fredy Tapia Quispe.
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	44999714
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0002-1199-3445">https://orcid.org/0000-0002-1199-3445</a>
<b>Datos de asesor</b>	
Nombres y apellidos	Miguel Ángel Polo Santillán
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	08002363
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0003-1301-4930">https://orcid.org/0000-0003-1301-4930</a>
<b>Datos del jurado</b>	
<b>Presidente del jurado</b>	
Nombres y apellidos	Carlos Guillermo Viaña Rubio
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	43072572
<b>Miembro del jurado 1</b>	
Nombres y apellidos	Víctor Hugo Martel Paredes
Tipo de documento	DNI.
Número de documento de identidad	41020089
<b>Miembro del jurado 2</b>	
Nombres y apellidos	Joan Lara Amat y León
Tipo de documento	DNI.
Número de documento de identidad	06417017
<b>Miembro del jurado 3</b>	
Nombres y apellidos	
Tipo de documento	

Número de documento de identidad	
<b>Datos de investigación</b>	
Línea de investigación	E.2.7.3. Ética y política.
Grupo de investigación	Filosofía y Liberación - FL
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Lima Latitud: -12.055627208507902 Longitud: -77.08454335056224
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2021 - 2024
URL de disciplinas OCDE	Filosofía. <a href="https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.00">https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.00</a>

**UNIDAD DE POSGRADO**  
**ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE**  
**GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER**

A los veintiún días del mes de julio de dos mil veinticinco, siendo las 11.00 horas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Mg. Carlos Guillermo Viaña Rubio (Presidente), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Asesor), Dr. Víctor Hugo Martel Paredes (Informante) y Mg. Joan Lara Amat y León (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **Presupuestos antropológicos y éticos de la encíclica Laudato Si. Aportes para una ecología integral** presentada por el bachiller **Fredy Tapia Quispe**, bachiller en Educación, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

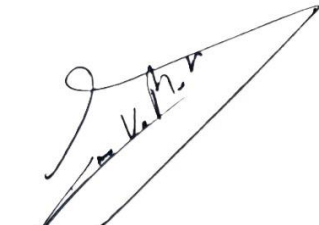
Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.


**Muy bueno 18 (dieciocho)**


---


Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Fredy Tapia Quispe**.

El acto académico de sustentación concluyó a las **12:30** horas.

  
Mg. Carlos Guillermo Viaña Rubio  
**Presidente**  
Profesor Auxiliar T.P.

  
Dr. Miguel Ángel Polo Santillán  
**Asesor**  
Profesor Principal T.C.

  
Dr. Víctor Hugo Martel Paredes  
**Informante**  
Profesor Asociado T.C.

  
Mg. Joan Lara Amat y León  
**Informante**  
Profesor Auxiliar T.C.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE

**SAN MARCOS**

Universidad del Perú, Decana de América

## CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo, **Miguel Ángel Polo Santillán** en mi condición de asesor acreditado con el Dictamen N° **106-UPG-FLCH-2021** de la **tesis/ monografía/ informe** de investigación/trabajo académico, cuyo título es **Presupuestos antropológicos y éticos de la encíclica Laudato Si. Aportes para una ecología integral**, presentado por el **bachiller/ magíster/ egresado/ licenciado/ estudiante Fredy Tapia Quispe** para optar el **grado/ título/ especialidad**, de magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía, CERTIFICO que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la plataforma PIDS, el documento evaluado cuenta con el 10% de similitud, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**.

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado/ título/ especialidad correspondiente.

Lima, 01 de noviembre de 2024

Firma del Asesor:

Nombres y Apellidos del asesor: Miguel Ángel Polo Santillán

DNI: 08002363

## Resumen

Frente a la problemática medioambiental actual, el Papa Francisco, a través de su encíclica *Laudato Si'*, concentró el debate en una propuesta holística con un nuevo enfoque frente a la variedad de propuestas de restauración de la naturaleza. Respecto a esto, el presente trabajo de investigación tiene por objetivo ampliar el debate antropológico y ético que propone la convivencia pertinente con la naturaleza desde la visión de *Laudato Si'*. Para tal efecto, se expone las propuestas de la encíclica y sus fundamentos filosóficos, antropológicos y éticos; luego, se procede a deslindar de algunas antropologías y éticas que tienen incidencia negativa en la forma de relacionarse con el medio ambiente. Después, se expone algunas antropologías y éticas modernas que están en consonancia con los fundamentos de *Laudato Si'* con la finalidad de encontrar el cimiento filosófico de la propuesta del documento en análisis. Por último, se propone el eco humanismo integral como formulación de una nueva antropología y ética como aporte de la presente investigación para una ecología integral.

Palabras claves. Ecología, ecología integral, *Laudato Si'*, antropología, ética.

## Abstract

Faced with the environmental problem, Pope Francisco through his encyclical *Laudato Si*, focuses the debate into a holistic proposal that is a new approach to the variety of proposals for the restoration of nature. In that regard, the present research work aims to expand the anthropological and ethical debate that proposes the relevant coexistence with nature from the vision of *Laudato Si*'. To this end, the proposals of the encyclical and its philosophical, anthropological and ethical foundations are presented. Then, it proceeds to identify some anthropologies and ethics that have a negative impact on the way of relating to the environment. Next, some modern anthropologies and ethics that are in line with the foundations of *Laudato Si* are presented to find the philosophical foundation of the proposal of the document under analysis. Finally, integral eco-humanism is proposed as a formulation of a new anthropology and ethics as a contribution of the present research for an integral ecology.

Key words. Ecology, integral ecology, *Laudato Si*', anthropology, ethics.



## Dedicatoria

A Gabriel y a Gabriela, quienes son la fuente de mi inspiración y perseverancia.

Ustedes, con su amor incondicional y paciencia, hicieron posible la culminación de este camino. Que este logro les sirva como una motivación y reto para vuestro caminar y puedan de manera equitativa disfrutar de los frutos de este logro.

INTRODUCCIÓN .....	1
CAPITULO I .....	7
LOS CIMIENTOS FILOSÓFICOS DEL DOCUMENTO <i>LAUDATO SI'</i> .....	7
1.1 Consideraciones generales sobre <i>Laudato Si'</i> .....	7
1.2 Fundamentación filosófica de la ecología de <i>Laudato Si'</i> .....	12
1.3 Fundamentos antropológicos del documento <i>Laudato Si'</i> .....	15
1.3.1 Desde un punto de vista teológico.....	16
1.3.2 Desde un punto de vista filosófico .....	21
1.4 Fundamentos éticos del documento <i>Laudato Si'</i> .....	24
CAPÍTULO II.....	28
LAS ANTROPOLOGÍAS Y ÉTICAS DIVERGENTES A LA ECOLOGÍA INTEGRAL DE <i>LAUDATO SI'</i> .....	28
2.1. Las antropologías adversas a la convivencia pertinente con la naturaleza.....	28
2.1.1 La antropología materialista de Karl Marx.....	29
2.1.2 Divergencias entre <i>Laudato Si'</i> y la antropología y la ecología de Marx...38	
2.1.3 La filosofía antropológica de Friedrich Nietzsche.....	46
2.1.4 Divergencia entre <i>Laudato Si'</i> y la antropología y la ecología de Nietzsche .....	50
2.2 Las éticas adversarias a la convivencia pertinente con la naturaleza de <i>Laudato Si'</i>	

2.2.1 La ética materialista de Karl Marx.....	54
2.2.2 La ética nihilista de Nietzsche .....	58
2.2.3 La ética de <i>Laudato Si'</i> frente a la ética materialista de Marx y el nihilismo de Nietzsche .....	62
CAPITULO III.....	68
LAS ANTROPOLOGÍAS Y ÉTICAS CONVERGENTES CON <i>LAUDATO SI'</i> PARA UNA ECOLOGÍA INTEGRAL .....	68
3.1. Las antropologías que permiten la convivencia pertinente con la naturaleza .....	68
3.1.1. Personalismo dialógico de Martín Buber .....	70
3.1.2. La filosofía dialógica de Buber y la encíclica <i>Laudato Si'</i> .....	73
3.1.3. Personalismo ontológico y humanismo integral. J. Maritain .....	76
3.1.4. <i>Laudato Si'</i> y Jacques Maritain.....	82
3.1.5. La antropología de la alteridad de E. Lévinas .....	85
3.1.6. El encuentro de <i>Laudato Si'</i> y Emmanuel Lévinas .....	88
3.2. Algunos fundamentos éticos que sostienen la ecología integral de <i>Laudato Si'</i> .....	91
3.2.1. Ética fundada en la alteridad. E. Lévinas .....	92
3.2.2. La ética levinasiana y su encuentro con la <i>Laudato Si'</i> .....	96
3.2.3. La ética como fruto del encuentro con el otro de Leonardo Boff .....	99
3.2.4. La encíclica <i>Laudato Si'</i> y Leonardo Boff .....	106
3.2.5. Ética de la liberación de Enrique Dussel.....	112

3.2.6. El encuentro de la ética de Enrique Dussel y de Francisco para una ecología integral.....	117
CAPÍTULO IV.....	124
LA ANTROPOLOGÍA Y LA ÉTICA AL SERVICIO DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL ..	124
4.1 Una nueva antropología para una ecología integral .....	124
4.1.1 Una antropología eco-relacional o eco-humanismo integral .....	129
4.2 Una nueva ética para cohabitar en la casa común .....	132
4.2.1 Una ética que afirme la vida. ....	137
4.2.2 Una ética basada en el conocimiento de sí mismo.....	139
4.2.3 Una ética basada en la afectividad .....	141
4.2.4 La nueva ética nacida de la misericordia .....	144
4.2.5 Una ética basada en la responsabilidad.....	147
CONCLUSIONES .....	152
BIBLIOGRAFÍA .....	159

## INTRODUCCIÓN

Estamos en el mismo barco; o nos salvamos todos o no se salva nadie. Ese es el mensaje de fondo y frecuente del Papa Francisco al abordar el tema ecológico. Sin duda, uno de los desafíos más importantes que enfrenta la humanidad hoy en día es la destrucción de nuestra casa común: la Tierra. En efecto, padecemos las consecuencias de la relación inadecuada del ser humano con todo el ecosistema, en el afán de satisfacer no sólo sus necesidades primarias sino sobre todo sus deseos egoístas, sus falsas necesidades creadas por una publicidad bombardeante que nos impele a ser parte de una cultura consumista y utilitarista, donde impera el relativismo como nuevo código ético. Dicho de otra forma, «la crisis ecológica es crisis de la civilización» (Arias, 2004, p. 62).

Ante esta situación del problema ecológico, una de las propuestas de solución es la restauración ecológica, la carta encíclica de *Laudato Si'* que fue redactada por el Papa Francisco. Este es un documento muy particular porque generalmente una encíclica es tomada para abordar sólo cuestiones de fe y costumbres con un sentido apologético. Sin embargo, *Laudato Si'* se ocupa de un tema muy urgente de interés social y político, aunque con presupuestos teológicos, filosóficos, antropológicos, éticos y científicos. Además, es un documento que aborda un tema nunca tratado en una encíclica como tema central: es a su vez muy ambicioso y esperanzador. No solo se examinan los síntomas y las raíces más recónditas de la destrucción ambiental, sino que principalmente se presenta una propuesta de recuperación basada en un enfoque integral y unificador: una ecología integral.

La presente investigación cuenta con un objetivo general: ampliar el debate antropológico y ético que permite dilucidar una convivencia pertinente con el medio ambiente

para una ecología integral en la encíclica *Laudato Si'*. La pregunta que orienta como un hilo conductor la investigación es la siguiente: ¿cuál es el fundamento antropológico y ético de la encíclica *Laudato Si'*, que aporte a una construcción de una ecología integral? En tal sentido, la presente tesis se limita a dilucidar las antropologías y éticas divergentes y convergentes con las propuestas de la carta encíclica, con el fin de contribuir a la construcción de una ecología integral.

No obstante, ¿por qué es necesario reflexionar las cuestiones antropológicas y éticas en una investigación que aborda la convivencia pertinente con la naturaleza desde la encíclica *Laudato Si'*? Tenemos la convicción de que las causas del problema ecológico se ubican en la forma de concebir el ser del hombre (antropología) y, como consecuencia de ello, en el comportamiento inadecuado con la naturaleza (ética). Por ello, consideramos importante plantear una propuesta para la consecución de la ecología integral con la cual podamos hacer frente a la ebullición global en la cual nos hallamos ya inmersos, finalidad que no podemos evadir, ya que no podemos ser indiferentes a los problemas que aquejan nuestra Madre Tierra.

En ese respecto, ¿cuál es la tarea de la filosofía frente la crisis ecológica que condiciona el presente y futuro de nuestra casa común? ¿De qué manera la filosofía coadyuva con el proceso de restauración ecológica desde el enfoque de *Laudato Si'*? La filosofía, en su función rectora de la humanidad, en palabras de Husserl, y ciencia perenne desde sus inicios hasta la actualidad, ha estado acompañando el caminar de la humanidad, orientando su organización social, política y económica, ayudando a salir de algunas crisis o problemas. A su vez, no se puede negar que la filosofía, a través de algunas posturas o ideologías, ha generado también problemas que, de alguna u otra manera, han desembocado en la crisis ecológica actual, como el antropocentrismo radical y el relativismo moral. Ambos, por su forma de concebir al ser humano y sus motivaciones para relacionarse con los demás, han generado el actual problema

ecológico. La filosofía, a través de las disciplinas como la antropología y la ética, puede atender este problema, ya sea replanteando los conceptos ontológicos del hombre y el lugar que ocupa en nuestra casa común, como repensando los principios éticos que puedan orientar y permitir una convivencia adecuada en la Tierra.

La metodología que ha orientado este trabajo de investigación es el método hermenéutico. Este consiste en la comprensión, la explicación y la interpretación del texto *Laudato Si'*. Del mismo modo se analizan algunos textos para luego vincular y deslindar sus postulados con las propuestas de la carta encíclica para una ecología integral.

Para alcanzar los objetivos planteados en este proyecto, la investigación se estructura en cuatro capítulos.

El primer capítulo ofrece una visión general de la encíclica *Laudato Si'*, escrita y publicada por el Papa Francisco en 2015. El propósito central es cumplir con uno de los objetivos clave de la investigación: exponer los cimientos antropológicos y éticos que sostienen la propuesta de la ecología integral. La carta encíclica *Laudato Si'* es el documento que se estudiamos a lo largo de esta investigación. Iniciamos explicando los motivos que el Papa tuvo para redactar la encíclica verde, que para el mundo creyente católico es novedoso, en cuanto que un pastor de la iglesia universal no suele ocuparse de asuntos ecológicos. Más bien, suele dedicarse únicamente a cuestiones de fe y costumbres que son la esencia de su ser y existencia. Luego, presentamos de manera breve la estructura de la encíclica, resaltando los puntos que serán sustanciales para esta investigación. Después, analizaremos la sustentación filosófica de la encíclica, empleando a algunos pensadores que han sido tomados como referentes para la construcción del documento. Asimismo, se aborda los fundamentos antropológicos de *Laudato Si'*, se presenta las críticas que hace Francisco al antropocentrismo radical que ha exaltado la dignidad del ser humano y, luego, se presenta su perspectiva antropológica desde el enfoque

teológico y filosófico para fundamentar su propuesta de ecología integral ya que, en nuestra opinión, no puede haber una verdadera ecología sin una adecuada comprensión antropológica. Por último, exponemos los fundamentos éticos de *Laudato Si'*; primero se analiza las críticas que hace el Papa acerca de la actual convivencia en la aldea mundial en cuanto se sostiene en la cultura de la muerte, por tener como principio ético el relativismo exagerado fruto de un antropocentrismo desviado.

En el segundo capítulo se aborda las antropologías y éticas divergentes a la ecología integral de *Laudato Si'* con el propósito de lograr nuestro objetivo de identificar, analizar y deslindar de las posturas antropológicas y éticas adversarias a la convivencia armoniosa con la naturaleza, según el enfoque de la encíclica *Laudato Si'*. Exponemos la antropología materialista de Karl Marx, postura que ha sido considerada como divergente a los planteamientos medulares de *Laudato Si'*, ya que para este autor el ser humano es un ser material en movimiento y un ser natural sin espíritu o alma alguna, el cual se relaciona de manera obligatoria con la naturaleza por la necesidad de sobrevivir. Además, esta es un ser necesitado de humanización; es a través de la actividad, la acción o el trabajo que el hombre proyecta sobre la naturaleza, no sólo bajo los criterios de primera necesidad sino también bajo el criterio de los deseos personales y colectivos infinitos. Asimismo, desarrollamos la perspectiva antropológica de Friedrich Nietzsche, quien considera al ser humano como íntegramente cuerpo y ninguna otra cosa más. Además, Nietzsche exhorta a la transvaloración de los valores y a alcanzar el estadio del superhombre, quien es aquel que vive bajo su voluntad de poder. Desde la perspectiva de esta investigación, las enseñanzas de estos autores son consideradas como opuestas a la consecución de la ecología integral. Por tanto, las posturas de estos pensadores son expuestas de manera particular y, luego, son vinculadas con las propuestas de *Laudato Si'* y analizadas a la luz de este documento para detectar los desencuentros que no

permiten la ecología integral. Después, se exponen la ética materialista de Marx y la ética nihilista de Nietzsche, para luego deslindar con las propuestas de la encíclica.

En el tercer capítulo, desarrollamos las antropologías y éticas convergentes con las propuestas de la encíclica para lograr el propósito de identificar y analizar las antropologías y éticas que cimientan la ecología integral del documento *Laudato Si'*. En esta investigación, el “personalismo dialógico” de Martín Buber, el humanismo integral de Jacques Maritain y la antropología de la alteridad de Emmanuel Lévinas han sido detectadas como antropologías coadyuvantes de la ecología integral; cada una de ellas son expuestas resaltando sobre todo los puntos de encuentro de estos autores con la propuesta del Papa Francisco. Ciertamente, no son citados en la encíclica, pero se asume que tuvieron una influencia directa o indirecta, ya que sus propuestas son convergentes. Asimismo, se exponen las teorías éticas convergentes con la propuesta de *Laudato Si'*, como la ética fundada en la alteridad de Lévinas, la ética como fruto del encuentro con el otro de Leonardo Boff y la ética de la liberación de Enrique Dussel. Son éticas que han sido consideradas convergentes por tener criterios de convivencia comunes con la teoría ética de *Laudato Si'*.

Por último, el capítulo cuarto desarrolla la antropología y la ética al servicio de la ecología integral; se dilucidan los puentes epistemológicos con otras hermenéuticas actuales que permiten la convivencia pertinente para una ecología integral. En este apartado, planteamos las propuestas antropológicas y éticas de la presente investigación a partir de algunas perspectivas ya existentes que nos han parecido acertadas y pertinentes que bien podrían coadyuvar en el logro de las propuestas de la ecología integral que fue planteada en *Laudato Si'*. Esto se efectúa con el propósito de salvaguardar nuestra casa común enferma, la cual nos acoge y nos cuida como una madre a todos, sean seres vivientes o no. Para eso, se inicia exponiendo una nueva antropología que permita y promueva la ecología integral, ya que no

existe ecología sin una apropiada antropología. En ella, se expone que la nueva antropología es aquella que concibe al hombre como un ser inmerso en un nudo de relaciones, en una interconexión e interdependencia con los otros seres. En la presente investigación sostenemos que la antropología eco-relacional o el eco-humanismo integral es la más pertinente para el cuidado de la casa común. Se continúa exponiendo la novedosa ética para cohabitar en la casa común. Esta ética ha de surgir de algunos principios mínimos que son compartidos en las diferentes culturas y épocas. Estos principios son los siguientes: la afirmación de la vida, una ética basada en el conocimiento de sí mismo, y una ética basada en la afectividad, nacida de la misericordia y la ética de la responsabilidad.

Finalmente, quisiéramos mencionar que nuestra investigación ha profundizado en la propuesta de la encíclica *Laudato Si'* analizando sus presupuestos antropológicos y éticos, tomando en cuenta sus convergencias y divergencias con respecto a otras propuestas filosóficas pero, sobre todo, pretendemos proponer una nueva visión antropológica y ética que no se limite a hacer eco de la importante visión de la encíclica del papa Francisco, sino que también sea una perspectiva y recomendaciones propias, de manera que esta misión pueda llegar a aportar en alguna medida a la responsabilidad ecológica que tenemos todos. Asimismo, quisiéramos agradecer a mis profesores que me han ayudado a ver la importancia de este tema, pero también a notar que hay visiones antropológicas que no convergen en nuestra adecuada convivencia como huéspedes en la casa común. Agradecemos también a todos aquellos ecólogos que exponen su vida diariamente y con pasión para revertir el grave impacto que sufre nuestra madre tierra; desde aquí nuestro aporte.

## CAPITULO I

### LOS CIMIENTOS FILOSÓFICOS DEL DOCUMENTO *LAUDATO SI'*

A lo largo de este apartado, presentamos de manera general la carta encíclica *Laudato Si'*, escrita por el Papa Francisco, con el propósito de conocer los cimientos antropológicos y éticos que sostienen la ecología integral. Para tal efecto, iniciamos explicando el significado de la carta encíclica y las motivaciones de su redacción; luego, se presenta por capítulos todo el documento eclesial.

#### 1.1 Consideraciones generales sobre *Laudato Si'*

El documento *Laudato Si'*<sup>1</sup> es una encíclica<sup>2</sup> de Jorge Mario Bergoglio, el actual Papa, máximo representante de la Iglesia Católica, quien adoptó el nombre pontifical, Francisco<sup>3</sup>. Este documento papal ha sido publicado en la ciudad del Vaticano el 24 de mayo de 2015. Tiene por destinatario a todos los cristianos católicos, cristianos no católicos y a todas las personas de buena voluntad en todo el mundo.

Ante una preocupación social o civil de gran envergadura, el Papa de turno se pronuncia a través de los documentos pontificiales que forman parte del «Magisterio de la Iglesia», como encíclicas, exhortaciones apostólicas, constituciones apostólicas, bulas, entre otros. En este caso, con una preocupación ecológica, el Papa Francisco nos ofrece este documento singular *Laudato Si'* como sus predecesores el Papa León XIII quien nos ofreció la encíclica *Rerum Novarum* (*De las cosas nuevas*) en 1891 y Juan XXIII la encíclica *Pacem in Terris* (*Sobre la*

---

<sup>1</sup> *Laudato Si'*, significa *Alabado Seas* y trata sobre el cuidado de nuestra «casa común», en medio de los graves problemas ambientales del tiempo presente. Está dirigida a todos los hombres, no sólo a los creyentes.

<sup>2</sup> Son cartas solemnes sobre asuntos de la Iglesia o puntos de la doctrina católica que el Papa dirige a los obispos y fieles católicos de todo el mundo.

<sup>3</sup> Francisco, nombre adquirido por Jorge Mario Bergoglio al asumir el papado. Este cambio de nombre proviene de la tradición antigua que se remonta al cambio de nombre de Cefas a Pedro por parte de Jesucristo.

*paz en la tierra*) en 1963, a razón de los enfrentamientos bélicos de la guerra fría. Estas han sido preocupaciones sociales durante ese entonces, así como la cuestión ecológica en la actualidad.

La encíclica *Laudato Si'* tiene una singularidad, por las siguientes razones; primero, no pertenece estrictamente a la categoría de fe y costumbres, las cuales son netamente de interés eclesial; al contrario, aborda el tema de la contaminación ambiental como fruto de los problemas sociales, económicos, políticos. entre otros, aterrizados en el antropocentrismo radical o exagerado. Por tanto, podemos afirmar que la encíclica en análisis aborda no un problema teológico sino social. Segundo, el documento *Laudato Si'* está dirigido no solo a los fieles cristianos, sino a todas las personas de buena voluntad que compartimos el papel de huéspedes en nuestra casa común, la Tierra. Por último, se pone sobre la mesa como tema de debate (sobre todo para la iglesia *ad intra*) los pecados contra la naturaleza, retomando las palabras del patriarca Bartolomé (1997) de la iglesia ortodoxa citada por Francisco (2015) que menciona lo siguiente: «un crimen contra la naturaleza es un crimen contra nosotros mismos y un pecado contra Dios» (p. 10). Ciertamente, mucho se ha mencionado sobre los pecados contra uno mismo y contra los demás, pero poco sobre este tipo de pecado que tiene una incidencia inmediata en el deterioro del medio ambiente.

El Papa Francisco, ya sea como persona individual o como pontífice, se preocupa no solo en materias de fe y costumbres, sino también por la situación de nuestra casa común, la cual atraviesa por una situación muy crítica como consecuencia de una relación no tan adecuada entre el ser humano y la naturaleza. Por ello, el propósito de este documento papal es proponer un enfoque ecológico renovado que transforme nuestra manera de habitar el planeta, nuestros estilos de vida, nuestra relación con los recursos naturales y, en términos generales, nuestra perspectiva sobre el ser humano y la forma en que vivimos. La encíclica *Laudato Si'* comprende

de un llamado de atención mundial para que la humanidad entera tome conciencia sobre la destrucción que el hombre está causando en el medio ambiente y en sus semejantes, además, es una invitación a una conversión ecológica.

Para conocer el documento *Laudato Si'*, paso a presentar de manera breve la estructura de su organización. En la parte introductoria, el Papa Bergoglio nos presenta la casa común como creación y como fruto del amor de Dios. Como huéspedes que somos dentro de ella, es necesario buscar la mejor relación posible con el resto de los seres cohabitantes de la casa común; para ello, la figura adecuada es la de San Francisco de Asís, quien comprendió de manera profunda y aplicó en su vida diaria lo que debe ser la relación adecuada entre el ser humano y la naturaleza.

El primer capítulo, «Lo que le está pasando a nuestra casa», es una invitación a realizar una mirada a nuestra realidad mundial, «propongo detenernos brevemente a considerar lo que está pasando a nuestra casa común» (Francisco, 2015, p. 15). Se describe los problemas que generan la contaminación ambiental, como la tecnocracia, la desaparición de la biodiversidad vegetal y animal, el uso inadecuado de los recursos (en especial, el agua), y el hombre que está inmerso en la cultura de descarte que genera residuos sólidos sin un adecuado tratamiento. Esta degradación ambiental se relaciona con la degradación humana. También, aborda el tema de la deuda ecológica, es decir, que se ha superado la biocapacidad del planeta para auto regenerarse y autorregularse, lo cual a generado en una profunda inequidad planetaria. Además, nos advierte sobre el uso abusivo de los recursos que hace tanto daño a la naturaleza y a los más desfavorecidos.

El segundo capítulo, «El evangelio de la creación», nos presenta al planeta tierra, y todo lo que contiene, como fruto de la creación de Dios en contraposición a las teorías que sostienen que el planeta tierra sería fruto de la casualidad. «No ignoro que en el campo de la política y

del pensamiento, algunos rechazan con fuerza la idea de un Creador, hasta relegar al ámbito de lo irracional la riqueza que las religiones pueden ofrecer... para el desarrollo pleno de la humanidad» (Francisco, 2015, p. 36). Llamando la atención respecto a la relevancia de la visión religiosa y espiritual del hombre en un mundo secularizado. Asimismo, se resaltan los términos «labrar y cuidar» (Gn. 2,15)<sup>4</sup>. Esto invitado a una hermenéutica adecuada, ya que estas labores no significan sólo ver como recurso explotable a la tierra, como a menudo ha sido mal interpretado a lo largo de la historia, sino verla con valor intrínseco y como la casa que habitamos, la cual merece cuidado.

El tercer capítulo, «Raíz humana de la crisis ecológica», expone que la crisis ecológica tiene como origen el actuar humano, cuando exalta la condición humana sobre los demás (antropocentrismo radical), cuando aprueba el paradigma tecnocrático dominante y cuando promueve una tecnología sumergida en la ambivalencia por la relación entre la creatividad y el poder (es decir, que la creatividad humana ha sido utilizada para manipular y someter a los demás). También nos muestra una cultura donde todo se trata como un objeto y, por último, nos plantea algunos límites frente al desenfrenado progreso científico que a menudo olvida las consecuencias ecológicas.

El cuarto capítulo tiene como título «La ecología integral». Este apartado nos presenta su propuesta renovada para afrontar esta problemática ecológica, no sólo proponiendo una

---

<sup>4</sup> En el libro de Génesis encontramos dos citas distintas sobre la manera de relacionarse del hombre con la tierra y su contenido que, por cierto, fueron redactadas por dos grupos llamados El Sacerdotal (P), que corresponde al siglo VI a.C., y El Yahvista (J) del siglo X a.C. Parfraseando a Pikaza (1990) se puede afirmar que, el Yahvista redactó originariamente el Gn. 2, 15 «Yahvé Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo cuidara». Posteriormente del grupo Sacerdotal (más institucionalizado), se redactó todo el capítulo primero del libro de Génesis, por ejemplo, Gn. 1, 28 «Llena la tierra y sométanla. Ten autoridad sobre las aves del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra». Son dos versiones bíblicas distintas; ésta nos invita a someterla y tener la autoridad, mientras que aquella nos invita a cultivar y cuidar. Con una buena exégesis y una hermenéutica lograríamos entender lo que nos quieren decir el texto. El texto sacerdotal ha sido más leído por su fácil acceso; incluso ha sido interpretada a la conveniencia e intereses institucionales y personales, así como el Papa Francisco nos enseña, mientras el texto Yahvista ha sido relegado. Francisco, nos invita a la correcta interpretación de ambos relatos.

ecología ambiental, sino también una ecología política, social, mental e integral, es decir, una propuesta integradora. Esto tiene como razón que «todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada holística propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales» (Francisco, 2015, p. 71).

El capítulo quinto, cuyo título es «Algunas líneas de orientación y acción», se plantea la siguiente pregunta: ¿qué podemos hacer? Como respuesta, nos advierte que no se puede caer en una ideología, porque ello implica caer en una visión parcial de la vida, de la existencia y de la naturaleza. Por el contrario, se debe buscar el diálogo para generar buenas políticas, primero en las comunidades locales y, luego, en la política a nivel nacional e internacional. Además, es necesario erradicar la corrupción, que con frecuencia oculta los efectos ambientales negativos de los proyectos de desarrollo.

El último capítulo trata sobre «La educación y la espiritualidad ecológica». En ella nos invita a adoptar un nuevo estilo de vida basado en la sobriedad. Asimismo, señala que la educación debe fomentar una alianza entre la naturaleza y la humanidad. Invita a una conversión ecológica a nivel individual y colectivo y a tener una conciencia ambiental.

Por lo expuesto, se puede afirmar que la encíclica, además de ser una reflexión, es un llamado urgente a la acción y a la conversión ecológica. Invita a todos los huéspedes de la tierra a cambiar nuestro comportamiento que perjudica nuestra casa común. Al mismo tiempo, nos invita a reconocer nuestra interdependencia con la tierra y con cada ser humano, y actuar acorde a esta dependencia.

## 1.2 Fundamentación filosófica de la ecología de *Laudato Si'*

Después de haber presentado de manera breve el documento, se puede decir que la *Laudato Si'* «... es un documento que contiene presupuestos teológicos, pero está cargado de filosofía» (Beuchot, 2016, p. 181). A pesar del color teológico predominante, los fundamentos filosóficos son muy importantes, porque sobre ellas está cimentada toda la propuesta ecológica de Francisco.

De entrada, notamos la presencia de la fenomenología, la cual es tomada por el Papa Bergoglio para identificar y analizar los fenómenos que tienen efecto en el medio ambiente como las siguientes: la cultura de descarte, el mal uso del agua, la destrucción de la biodiversidad hasta causar la extinción de varias especies de flora y fauna, la injusticia y la falta de equidad en el reparto de los recursos, y el desarrollo tecnocrático como fruto del cientificismo que tiene doble cara (la creatividad que sirve para el desarrollo y, por otro lado, para el uso del poder). Este mal uso del poder tecnológico es la cara mala que exagera el poder que tiene y que puede causar la destrucción de la casa común. Por tanto, «descubrimos el aprovechamiento de la fenomenología, al menos en el sentido general de la descripción de los fenómenos... con una actitud fenomenológica, la encíclica hace la descripción de los males que se están causando al planeta» (Beuchot, 2016, pp. 181-182).

Aunque también cabe manifestar que el movimiento fenomenológico no es un movimiento unitario; sin embargo, comparten en común la búsqueda de un conocimiento que se basa únicamente en la evidencia proveniente de la experiencia directa, es decir, ¡a las cosas mismas! Husserl utiliza para indagar sobre el mundo del sujeto que hace ciencia, Heidegger para reflexionar en torno el ser y Lévinas en torno al Otro. Por lo expuesto en la encíclica *Laudato Si'*, la fenomenología es asumida sobre todo como un *método* para acercarse a la realidad misma; en otras palabras, la fenomenología sirve como una puerta de acceso a la

realidad inmediata no sólo para identificar los fenómenos que ocurren en la casa común, sino sobre todo para examinar el contexto en la que se encuentran. Gracias a la fenomenología, el Papa efectúa un diagnóstico de la situación sin estar mediado por ideologías que trastocan la observación por un interés subyacente. En conclusión, se puede decir que la fenomenología es tomada por el Papa Bergoglio por su especial sensibilidad hacia los fenómenos.

Por otro lado, tenemos la influencia latinoamericana sobre el pensamiento del Papa Bergoglio, de algunos teólogos y filósofos de la liberación, como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Leonardo Boff que, apoyados en Lévinas, critican el anti-humanismo cultural, denunciando el *etnocentrismo cultural y filosófico*. Esta tendencia ha construido una visión e imagen del ser humano distante de la naturaleza proponiendo valores como el desarrollo ilimitado, el bienestar individualista y el consumismo como los únicos posibles, lo cual genera diferencias abismales entre las naciones desarrolladas y subdesarrolladas. Al mismo tiempo, la influencia filosófica de los autores mencionados es observable claramente en el método utilizado, que es el analéctico. Con este enfoque, se pretende fomentar un auténtico diálogo con el otro, un diálogo equitativo entre culturas que permita la configuración de un nuevo modelo de ser humano inclusivo, es decir, «elaborar una antropología filosófica desde el dolor de las víctimas, desde el sufrimiento de los inocentes, desde el desconcierto de la violencia, del hambre, de la violación de los derechos humanos» (Prieto, 2020, p. 436). El método analéctico nos ayuda a la comprensión de lo que siente el otro, el cual no sólo se refiere al ser humano, a nuestros prójimos humanos, sino también a los otros seres. De esta manera nos podemos acercar con compasión a esta realidad sufriente y, a partir de ese punto, tener la convicción y fortaleza para la conversión ecológica.

También el Papa Francisco acude al método hermenéutico, empleado sobre todo por el filósofo francés Paul Ricouer (2005). Según el método hermenéutico, el texto o el discurso se

ha de entender en su significado más profundo. Esto significa que un texto no es fijo, sino que depende del contexto en el que se lee, es decir, cuando acontece el encuentro entre un texto y el lector. Se busca entender lo que el autor quiso decir —develar la intención oculta del autor— siguiendo un proceso hermenéutico. Este proceso consta de los siguientes estadios. La primera etapa es la pre-reflexiva, en la cual el lector se adentra o se sumerge en el texto para entenderlo a nivel literal. Segundo, en la etapa reflexiva, el lector analiza el texto y trata de entender su significado más profundo. Se trata de intentar acceder a lo que el autor está expresando en el texto desde su intencionalidad. Por último, durante la etapa post-reflexiva el lector aporta sus propias experiencias y conocimientos al texto y estos dan forma a la manera en que lo entiende; además, en esta etapa, el lector aplica a su vivencia el significado del texto, es decir, que intenta comprenderse a sí mismo desde lo leído. La aplicación de este método la veremos en el siguiente apartado, cuando abordemos el tema de la antropología.

También notamos la presencia de personalismo en la *Laudato Si'*, corriente que ha sido divulgada por filósofos como Emmanuel Mounier, Jacques Maritain y Karol Wojtyła. El personalismo se centra en el valor y la dignidad de la persona humana, recalcando como un ser único e irrepetible. Esto «se traduce en la consideración del concepto de persona en su dimensión reflexiva (apertura al propio ser), en su dimensión comunitaria (apertura al cosmos, a la sociedad y a la historia), y en la dimensión participativa (apertura a la metafísica)» (Sgreccia, 2013, p. 119). En otros términos, resalta la importancia de las relaciones interpersonales, el respeto mutuo y la promoción del bienestar de cada individuo. Asimismo, el documento en análisis resalta la interconexión entre la justicia social y la ecología, y la importancia de respetar la dignidad humana y fomentar el bienestar de todos los individuos, sobre todo de las más necesitadas. La influencia del personalismo en *Laudato Si'* será abordada

en el capítulo 3, en el cual estudiamos el tema de las antropologías convergentes a esta encíclica.

La influencia del personalismo en la *Laudato Si'* alcanza a Bergoglio por el lado de su predecesor Wojtyla quien resalta la importancia de valorar y proteger la dignidad humana, así como la responsabilidad de preservar y cuidar el medio ambiente. Ambos destacan la importancia de fomentar una cultura basada en la solidaridad y la justicia, reconociendo que todas las personas están interconectadas, y que nuestras acciones tienen un impacto en el entorno natural y en la vida de los demás.

### **1.3 Fundamentos antropológicos del documento *Laudato Si'***

En la encíclica *Laudato Si'*, el Papa es un crítico del antropocentrismo exagerado o radical. Critica de manera implícita a los autores que han quitado la dignidad al ser humano, al convertirlo en un ser puramente material (Marx, entre otros) o en un ser puramente biológico (Nietzsche), y que, a partir de eso, lo han convertido en un ser que ocupa el centro de todo lo existente (antropologismo exagerado).

En el intento de comprender la realidad del ser humano como tal, es decir, su esencia (dignidad), su existencia y su actuar, para no caer en los extremos antes mencionados, Francisco aborda el asunto desde dos enfoques: primero, desde el enfoque teológico y, en segundo lugar, desde el enfoque filosófico. Analizamos cada uno de ellos.

### 1.3.1 Desde un punto de vista teológico

Francisco comprende al ser humano siguiendo las enseñanzas del *Magisterio de la Iglesia*<sup>5</sup>, contenidas en el *Catecismo de la Iglesia Católica (CEC)*<sup>6</sup>, los *Concilios ecuménicos*<sup>7</sup> en especial el *Vaticano II* y otros documentos eclesiales. Estas enseñanzas, a su vez, tienen como raíz o fuente la *Sagrada Escritura y la Tradición*.

El CEC, concibe al hombre de la siguiente manera:

Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó” (*Gn 1,27*). El ser humano ocupa un lugar único en la creación, ya que ha sido formado a imagen de Dios, uniendo en su propia naturaleza el mundo espiritual con el mundo material. (2011, p. 89)

El hecho de haber sido creado a *imagen y semejanza de Dios* le otorga al ser humano una dignidad única como persona; por lo tanto, no es simplemente un «algo», sino un «alguien». «La persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual» (CEC, 2011, p. 90). El hombre no tiene cuerpo ni tiene alma, sino que es cuerpo y alma, no es la una o la otra, sino los dos, unidos de manera sustancial y no accidental.

Según las enseñanzas del CEC, el ser humano tiene la capacidad de conocerse, de poseerse y de entregarse libremente, entrando en comunión con otras personas. Además, es llamado por la gracia a establecer una alianza con su Creador, respondiendo con fe y amor. El hombre es una unidad de alma y cuerpo, tan íntimamente conectada que el alma se considera la *forma* del cuerpo. En otras palabras, gracias al alma espiritual, la materia que conforma el

---

<sup>5</sup>El Magisterio de la Iglesia es el conjunto de enseñanzas que la Iglesia católica transmite fielmente a sus fieles, basadas en la Revelación divina y ejercidas con autoridad para guiar en materias de fe y moral a través del Magisterio ordinario y extraordinario. Diccionario

<sup>6</sup> El Catecismo de la Iglesia Católica es un documento con una profunda y sólida exposición de la fe y la moral católica, un excelente tratado de teología dogmática, fruto de veinte siglos de vida e investigación teológica cristiana.

<sup>7</sup>El Concilio es una asamblea celebrada por la Iglesia Católica con la intención de tratar no sólo temas de fe sino todos los problemas que ponen en peligro la fe, la integridad del hombre y de la creación. El Concilio es convocado por el Papa y puede ser ecuménico o sectorial.

cuerpo es un cuerpo humano y viviente. En el ser humano, el espíritu y la materia no son dos naturalezas separadas, sino que su unión forma una única naturaleza.

En la constitución *Gaudium et Spes (Alegría y Esperanza)* del Concilio Vaticano II (CVII), se reafirman las enseñanzas del CEC antes mencionadas:

Enseña la Sagrada Escritura que el hombre fue creado a *imagen de Dios*, capaz de conocer y amar a su Creador... El hombre unitario, en su dualidad de cuerpo y alma, es por su condición corporal, una síntesis del universo material... de ahí que no esté permitido al hombre despreciar su vida corporal, sino que está obligado a considerar su cuerpo como bueno y digno de honor. No se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y cuando se considera algo más que una partícula de la naturaleza. Y con su capacidad de interiorización, el ser humano trasciende la universalidad del cosmos y es capaz de acceder a esas profundidades al contemplar su propio corazón. (2006, pp. 144-145)

Siguiendo las enseñanzas del Magisterio de la iglesia, en relación con la dignidad del ser humano, Benedicto XVI (2005) citado por Francisco (2015) afirma lo siguiente: «Fuimos concebidos en el corazón de Dios, y por eso cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario» (p. 38). Esta es la inmensa dignidad de cada ser humano. Para Francisco esta afirmación es una certeza que da sentido a la vida del hombre que se pierde en el mundo material. «¡Qué maravillosa certeza es que la vida de cada individuo no se pierde en un desesperante caos, en un mundo regido por la pura casualidad o por ciclos que se repiten sin sentido!» (2015, p. 37).

En la perspectiva de Francisco, para conocer la dignidad del ser humano será necesario e imprescindible conocer a Dios, porque, para conocer de manera cercana una obra, es necesario conocer al autor. «Sólo aquel que conoce a Dios conoce al hombre» (Unamuno, 1913,

p. 155). Por tanto, el conocimiento que posee el hombre de sí mismo depende del conocimiento de Dios. Sólo aquel que tiene una relación personal con Dios puede entender la naturaleza humana. También, en este enfoque se puede considerar a Romano Guardini (1968) quien, parafraseando a Unamuno, afirmaba que, para ver algo con más claridad, necesitamos una luz; del mismo modo, para ver al hombre en su integridad y ubicar en el lugar que corresponde, necesitamos a Dios, porque el «hombre es imagen de Dios».

Por otro lado, esta dignidad del ser humano está íntimamente unida al cuidado de la creación. Así como es capaz de provocar daños al medio ambiente, así mismo tiene la responsabilidad especial de cuidar: «Todo ensañamiento con cualquier criatura es contrario a la dignidad humana» afirma Francisco (2015, p. 50). En adición, citando el CEC, Francisco recuerda con solidez que «. . . el poder humano tiene límites y que es contrario a la dignidad humana, hacer sufrir inútilmente a los animales y sacrificar sin necesidad sus vidas» (2015, p. 67). Por lo expuesto, se puede decir que el hombre, por su dignidad grandísima e infinita, está llamado a cuidar todo tipo de seres, sean inertes o con vida. Además, para Francisco el cuidado del medio ambiente y la dignidad humana son dos caras de la misma moneda.

Por tanto, hace un llamamiento a un cambio de conciencia en el ser humano, para que reconozca su lugar en la creación y su responsabilidad en el cuidado de esta, porque el ser humano no es el dueño de la creación, sino un administrador, encargado de utilizar los recursos de la Tierra de forma responsable y sostenible.

La antropología reclamada por el Papa Bergoglio en la encíclica *Laudato Si'* debe sentarse sobre la antropología holística, pues ella nos permite ver al hombre de manera integral y reconocer el deber que tiene respecto al cuidado de la casa común. Esta nueva antropología tiene cuatro principios:

El primero es el principio de la visión integral del ser humano. A través de este podemos comprender la realidad humana, su esencia y su existencia desde una visión holística; así, reconocemos la interconexión y la interdependencia de todos los huéspedes de la casa común.

El segundo principio es el de la interconexión o interdependencia. Este establece que los seres vivos están interconectados, que dependen unos de otros para vivir. «Todo está conectado» (Francisco, 2015, p. 50). «Este principio es querido por Dios, que ninguna criatura se basta así misma, que no existen, sino en dependencia unas de otras, para complementarse y para servirse mutuamente» (CEC, 2011) citado por Francisco (2015, p. 47). Este principio «nos obliga a pensar en un solo mundo, en un proyecto común» (Francisco, 2015, p. 82). Además, el ser humano existe gracias a la interconexión e interdependencia, es decir, gracias a otros seres. Parafraseando al profesor Polo (2024), el ser humano existe gracias al ser no humano; vale decir que el sol, el aire, el frío, los animales, las plantas y Dios mismo hacen al ser humano.

Esta interconexión la podemos evidenciar bajo distintas perspectivas. A nivel físico, todo está hecho de átomos que están constantemente interactuando entre sí. A nivel biológico, todos los seres vivos son interdependientes por la cadena alimenticia y por el ecosistema. Por último, a nivel social, los seres humanos estamos en interconexión por nuestras relaciones humanas, nuestras comunidades y nuestras organizaciones sociales. Todo lo que el ser humano realiza tiene un impacto en todos los demás seres. Por lo tanto, es muy importante que seamos conscientes de nuestros actos y sus consecuencias, y procurar vivir de manera respetuosa con el medio ambiente y los demás seres vivos.

El tercero es el principio de la solidaridad. Este está basado en la idea de que todos los seres humanos están conectados y son responsables los unos de los otros. El hombre «ha sido creado para amar, en medio de sus límites brotan inevitablemente gestos de generosidad, solidaridad y cuidado» (Francisco, 2015, p. 34). Además, este principio antropológico es

aplicado a la cuestión del medio ambiente bajo el fundamento de que todos tenemos la responsabilidad de cuidarlo. A nivel individual, cada ser humano ha de sentirse con la responsabilidad del otro y, a nivel colectivo, los países ricos y poderosos deben apoyar a aquellos que están en vías de desarrollo. Se precisa que este principio es de los más reclamados o exigidos por el Papa Bergoglio porque sin él «cualquier menoscabo de la solidaridad... produce daños ambientales» (Francisco, 2015, p. 110).

El cuarto principio es el de la subsidiariedad. La presencia de este principio en la *Laudato Si'* es frecuente, cuando el Papa insiste en que las decisiones deben tomarse lo más cercano posible a las partes afectadas, para que ellos también sean partícipes de la toma de decisiones, pues las personas afectadas son las más conocedoras de sus propias necesidades. Por tanto, estas decisiones, políticamente tomadas a nivel local son más efectivas y eficientes que las decisiones tomadas a nivel central. También, este principio «exige más responsabilidad por el bien común a quien tiene más poder» (Francisco, 2015, p. 96). Este principio abarca muchos contextos de la vida. Uno de ellos es el ámbito político. Dentro de él, este principio exige la descentralización del poder y la autonomía de los gobiernos locales. En el ámbito de la economía, se emplea para cuestionar la libre competencia y la propiedad privada. Finalmente, respecto a lo social, se puede utilizar para defender la libertad de las asociaciones y la autonomía de cada institución social.

Resumiendo, respecto a la antropología teológica de Francisco, podemos afirmar que «no comparte ni la visión racionalista, ni la materialista, ni la nihilista. La suya propia es la del hombre creado y redimido en Cristo» (Tonello, 2016, p. 79). Al contrario, la postura del Papa frente a estas antropologías que pregonan «el hombre no humano» (Guardini, 1995, p. 95), no es complaciente o neutral, sino «su reprensión es muy severa, particularmente cuando se refiere a la tiranía del consumo y a la esclavitud del mercado» (Tonello, 2016, p. 79). Además, para

Francisco (2015), «la existencia humana se basa en tres relaciones vitales y fundamentales, estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra» (p. 38).

### **1.3.2 Desde un punto de vista filosófico**

Ahora paso a presentar la antropología filosófica de *Laudato Si'*, la cual no se trata de un estudio holístico minucioso, sino que la analizaremos con la intención de conocer la visión antropológica que permite la ecología integral.

Una de las posturas filosóficas que tiene una incidencia directa en la antropología filosófica de Francisco es la fenomenología en su vertiente hermenéutica, con su representante el francés Paul Ricoeur (2005), quien, además de ser uno de los grandes hermeneutas del siglo XX, aparece citado en la *Laudato Si'*, en un contexto que destaca la dignidad e importancia de cada criatura en el mundo, y la comprensión del ser humano en su relación con la naturaleza. El hombre aprende a descubrirse a sí mismo a través de su conexión con otras criaturas: «Yo me auto expreso al expresar el mundo; yo exploro mi propia sacralidad al intentar descifrar la del mundo» (Ricoeur, 1967; citado por Francisco, 2015, p. 47). Dicho de otro modo, al hombre se conoce en relación con los demás, con el mundo. Además, para una comprensión profunda del hombre, este tiene la necesidad de postular a la hermenéutica, porque el hombre no sólo se expresa de manera directa (fenomenología), sino también con un lenguaje simbólico (hermenéutica), ya sea por gestos, quejas o lenguajes míticos, que de alguna forma están mediatizados. Aquí vemos la insuficiencia de la fenomenología para recoger algunas experiencias humanas, las cuales sólo serán alcanzadas con la hermenéutica que enriquece la comprensión, pero sin desmerecer a la fenomenología.

Analicemos, de manera breve, la fenomenología hermenéutica que Ricoeur hace utilizando el texto de la «Parábola del Buen Samaritano»<sup>8</sup>, que será tomada íntegramente por el Papa Bergoglio. En ella se analiza la actitud de cada uno de los personajes, distinguiendo «la sociología de las relaciones humanas y la sociología del prójimo» (Ricoeur, 1990, p. 88). Además, gracias a la acción hermenéutica, esta parábola pasa de ser historia contada a ser un paradigma de acción.

En esta parábola «no hay sociología del prójimo; la ciencia del prójimo queda inmediatamente bloqueada por una praxis del prójimo: al prójimo no se le hace, soy yo el que me hago prójimo de alguien» (Ricoeur, 1990, p. 89). Se hace presente la sociología de las relaciones humanas en los personajes como el levita y el sacerdote, quienes encerrados en su *status social* no acuden al necesitado; al contrario, preservan los derechos que la sociedad les ha concedido de no entrometerse en asuntos que no son de sus competencias; aun así, caminando en el mismo camino y viviendo en el mismo mundo, son personajes ocupados en los asuntos sociales. Bien se puede extender este razonamiento a muchas instituciones actuales ocupadas en asuntos sociales y no en los asuntos del necesitado. Frente a esta situación, la acción del samaritano, presentada por Jesucristo, es contraria incluso a las prácticas normales en la sociedad, pues el samaritano cambia la dirección de sus planes para ir al encuentro de un *tú*. Al samaritano se le puede considerar como otra categoría, pero para los demás, «es la categoría del extranjero para los piadosos judíos; no forma parte del grupo; es el hombre sin

---

<sup>8</sup> Jesús empezó a decir: «Bajaba un hombre por el camino de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de unos bandidos, que lo despojaron hasta de sus ropas, lo golpearon y se marcharon dejándolo medio muerto. Por casualidad bajaba por ese camino un sacerdote; lo vio, tomó el otro lado y siguió. Lo mismo hizo un levita que llegó a ese lugar: lo vio, tomó el otro lado y pasó de largo. Un samaritano también pasó por aquel camino y lo vio; pero éste se compadeció de él. Se acercó, curó sus heridas con aceite y vino y se las vendió; después lo montó sobre el animal que él traía, lo condujo a una posada y se encargó de cuidarlo. Al día siguiente sacó dos monedas y se las dio al posadero diciéndole: «Cuidalo, y si gastas más, yo te lo pagaré a mi vuelta.» Jesús entonces le preguntó: «Según tu parecer, ¿cuál de estos tres fue el prójimo del hombre que cayó en manos de los salteadores?» El maestro de la Ley contestó: «El que se mostró compasivo con él.» Y Jesús le dijo: «Vete y haz tú lo mismo.» Lc. 10, 30-37.

pasado ni tradición auténticos, impuro de raza y de piedad, menos que un gentil: un reincidente» (Ricoeur, 1990, p. 89). Es el hombre que no está agobiado por su carga social, un hombre dispuesto a cambiar el camino para el encuentro y la presencia. La acción del samaritano «es un gesto por encima del papel, del personaje, de la función... inventa una nueva mutualidad super-sociológica de la persona y de sus relaciones» (Ricoeur, 1990, p. 89). En la actualidad, el samaritano representa a los que no tienen estatus social, los ignorados, los marginados. Son ellos quienes intervienen y cambian el sentido de la historia. En otras palabras, son ellos quienes rompen la sociología de las relaciones humanas que en ocasiones están direccionadas sólo a un sector y no a todos los hombres. Esta historia de los sin-estatus-social, «es una historia de los actos, de los sucesos, de las compasiones personales, entretejida dentro de las estructuras, de los acontecimientos, de las instituciones» (Ricoeur, 1990, p. 90). Es la historia de los pequeños actos que mueven la historia y que está en manos de los menos esperados, a quienes menospreciamos y que son la figura de Cristo.

En la actualidad, vivimos en un mundo donde no cesa de crecer la diferenciación entre grupos sociales, donde predomina el mundo de *socius* que consiste en «una relación mediata por una función social: alcanza al hombre con el derecho, la evolución de las instituciones políticas modernas, las organizaciones sociales, cada vez más complejas, cada vez más abstractas» (Ricoeur, 1990, p. 91). Por otro lado, crece «la deuda ecológica» (Francisco, 2015, p. 30), con el uso desproporcionado de los recursos naturales y con desequilibrios comerciales. Ante esta situación, se debe promover la sociología del prójimo frente a la sociología de las relaciones, la cual tolera y respalda la deuda ecológica. Precisamente, esta forma de abordar por parte de Ricoeur es tomada en toda su amplitud por el Papa Bergoglio para dar cimiento antropológico a su propuesta de ecología integral. En la *Laudato Si'*, encontramos a menudo esa apertura a la acción de las personas sin estatus social, los pobres, porque ellos son los que

a veces tratan con más cercanía no sólo a los demás, sino también a la naturaleza misma. «Es encomiable la ecología humana que pueden desarrollar los pobres en medio de tantas limitaciones» (Francisco, 2015, p. 76). Aquí se encuentra una doble misión de los pobres en la ecología: por un lado, cuentan con una riqueza espiritual y natural que les da la fortaleza para afrontar los desafíos y, por otro lado, son aquellos llamados al cuidado y la recuperación del medio ambiente.

Por lo expuesto, podemos afirmar que la antropología de *Laudato Si'*, para una ecología integral, está cimentada en la comprensión del ser humano como ser social que se encuentra en un mundo desde el cual está llamado a reconocer, como el samaritano, al otro, sean seres humanos o no, que forman parte del mundo que lo rodea. Esta encíclica tiene, por tanto, un sustento en la fenomenología y sobre todo en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur.

#### **1.4 Fundamentos éticos del documento *Laudato Si'*.**

A lo largo de estas líneas se analiza la teoría ética que sostiene la ecología integral de Francisco, puesto que los problemas medio ambientales tienen raíces éticas, así como sostiene Francisco: «la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas» (2015, p. 33).

El documento *Laudato Si'* critica el relativismo práctico que impera en la actualidad como fruto del antropocentrismo desviado, gracias al marketing y la información falsa. En este antropocentrismo, «el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, termina dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo» (Francisco, 2015, p. 63). Además, «un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado» (Francisco, 2015, p. 63); es decir, regula su comportamiento a la manera cómo se concibe en relación con los demás seres. Vivimos en una cultura en donde predomina el relativismo y la

cultura de descarte. Una cultura que «deja que el hombre manipule al hombre y a la larga permite que manipule la vida, la creación misma» (Beuchot, 2016, p. 184).

Después de hacer una crítica al antropocentrismo exagerado y su comportamiento que desemboca en el relativismo extremo, Francisco nos propone una nueva ética, desde el reconocimiento de la interrelacionalidad y la interdependencia de todos los seres existentes en la casa común. Esta nueva ética necesariamente está construida sobre algunos principios, que son los siguientes:

El primero es la compasión. En *Laudato Si'*, esta no significa tener pena o lástima del otro, sino que es tener *com-pasión*, es decir, compartir la pasión del otro, es decir, sufrir con él, alegrarse con él y recorrer el camino con él. «No puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza, si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión» (Francisco, 2015, p. 49). Para el logro de una ecología integral necesitamos vivir la compasión y la misericordia, así como Jesús de Nazareth nos exige «quiero misericordia y no sacrificio» (Mt. 9, 13). Parafraseando a Boff (2017c), la compasión demanda dos actitudes: el desapego y el cuidado. Por el desapego nos distanciamos y renunciamos a poseerlas. Por el cuidado nos acercamos a los demás seres para entrar en comunicación, tomando responsabilidad de su bienestar y ayudándolos en el sufrimiento. Por tanto, este principio ético nos enseña cómo debe ser nuestra relación con la naturaleza, respetándola en su alteridad y haciendo nuestros sus padecimientos.

El segundo principio es el respeto. A lo largo del documento *Laudato Si'*, el respeto también aparece como un principio ético para la promoción de la ecología integral. ¿Cuál es la primera actitud ante el otro? Pues, el respeto. Este principio tiene que ser ante el otro, sea ser vivo o inerte: «El respeto al ecosistema local y la protección de todos los seres creados» (Francisco, 2015, p. 104). Desde la encíclica, el respeto se emplea al estilo de Francisco de

Asís, quien respetaba a todo ser llamando dulcemente hermano sol o hermana luna. Vemos que al referirse así está reconociendo a los demás seres como creaturas de Dios y, por tanto, nos invita a su cuidado a través del respeto. El respeto es lo que se ha perdido en la cultura globalizada a causa del antropocentrismo y su comportamiento individualista, comenzando por los pobres y débiles, a quienes se les falta el respeto en sus derechos, incluyendo también a los animales exterminados y a la tierra saqueada. Por tanto, el respeto es un principio ético indispensable para la ecología integral.

El principio ético de la solidaridad es el tercero. Para Francisco la ética que permite la ecología integral debe estar cimentada también sobre la solidaridad. Este principio surge por la dignidad de ser creaturas y compartir el orden de la creación, así como afirma el CEC «existe la solidaridad entre todas las criaturas por el hecho que todos tienen el mismo Creador y que están ordenadas a su gloria» (2011, p. 87). Debemos sentirnos como una gran familia que habita una sola casa: la tierra. En ella, el ser humano debe vivir en colaboración y apoyo mutuo con sus semejantes, en especial con los más vulnerables, reconociendo la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza. Por ello, la solidaridad debe trascender todo tipo de fronteras, sean ideológicas, religiosas, políticas, culturales, entre otras, basándose en la fraternidad, y renunciando al consumismo y egoísmo inoperantes.

Francisco reclama «reiterar la urgente necesidad moral de una renovada solidaridad intrageneracional» (2015, p. 81), lo cual lo separa del individualismo imperante, fortalece los lazos comunitarios y fomenta una cultura de ayuda mutua en esta generación. También, «ya no puede hablarse de desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional» (Francisco, 2015, p. 80). En otros términos, no podemos permitir un desarrollo o progreso que compromete el futuro de las generaciones. La solidaridad debe abarcar hasta las futuras generaciones.

A manera de conclusión, la ética que sostiene la promoción de la ecología integral está cimentada sobre los principios de la compasión, el respeto y la solidaridad, tal como hemos detallado. Ellos son la brújula que nos orienta en este camino ecológico. Sin ellos no sería posible la convivencia pertinente con la naturaleza.

## CAPÍTULO II

### LAS ANTROPOLOGÍAS Y ÉTICAS DIVERGENTES A LA ECOLOGÍA

#### INTEGRAL DE *LAUDATO SI'*

En este apartado abordamos algunas antropologías y éticas que tienen una incidencia vigente en la forma de ver el ser y el actuar humano. De esa forma, se identificará, analizará y deslindará de las posturas antropológicas y éticas adversas a la convivencia pertinente con la naturaleza sostenidas en la encíclica *Laudato Si'*.

#### **2.1. Las antropologías adversas a la convivencia pertinente con la naturaleza**

En el recorrido histórico de la filosofía hubo muchos filósofos, corrientes y escuelas que han reflexionado sobre el ser ontológico (esencia) y el existir del hombre (existencia), enmarcadas en dos puntos antagónicos. El primero es la visión antropológica trascendental (abierta a la espiritualidad, al ascetismo y el providencialismo) y el segundo es la visión antropológica inmanentista (relativista, hedonista, materialista y determinista). Estas visiones opuestas, han caminado entremezclados hasta la actualidad, aunque siempre en pugna, así como enseñaba San Agustín de Hipona en su obra *Ciudad de Dios*. Por consiguiente, haciendo un análisis fenomenológico y hermenéutico de los presupuestos que permiten la ecología integral de *Laudato Si'*, los filósofos que entran en disparidad con la posición que defendemos son Marx, Nietzsche y Freud<sup>9</sup>, conocidos como los maestros de la sospecha, parafraseando a Ricoeur (1965). Esto se debe a que ellos ponen en sospecha o cuestionan los fundamentos de la antropología occidental y las convicciones de la modernidad, así como afirma Torralba, «los tres alteran de manera significativa la visión moderna del hombre defendida por Descartes,

---

<sup>9</sup> Sigmund Freud, el neurólogo austriaco, es uno de los intelectuales más influyentes del siglo XX, sobre todo en el campo de la psicología. Él desarrolla la teoría del psicoanálisis. En esta investigación no se considera a Freud, porque su investigación está más ligada a la psicología que a la teoría ecológica.

Kant, Hegel, pero sobre todo la visión del cristianismo. Llevan a cabo una crítica del sujeto, de la idea de hombre» (2013, p. 5). Por supuesto, como fruto de la crítica de estos autores, el hombre se vuelve esencialmente problemático, inclusive convirtiéndose para sí mismo en un completo misterio, «el hombre se convierte en un ser esencialmente problemático, un enigma para sí mismo que ya no tiene referentes sólidos para definirse ni para marcar su singularidad en el mundo» (Torralba, 2013, p. 5).

En esta investigación, analizaremos las posturas Marx y Nietzsche, quienes conciben al hombre de manera parcializada y con una visión reduccionista, como también su comportamiento consigo mismo y con los demás, es decir, son las antropologías inmanentistas y éticas que han dado pie a la exaltación del hombre sobre los demás, conduciendo a una antropología desviada y a una ética egoísta que justifica el comportamiento abusivo con la naturaleza.

### **2.1.1 La antropología materialista de Karl Marx**

Marx es un pensador que ha tenido un impacto innegable a nivel mundial. Su influencia abarca el campo filosófico, antropológico, ético, económico, político y social, entre otros. Sin embargo, por la naturaleza de esta investigación sólo discutiremos la parte antropológica y, posteriormente, su teoría ética.

Sin duda, «existen, antropólogos y centros de estudio que no han renunciado al pensamiento de Marx y que siguen planteando el análisis de las sociedades a partir de sus propuestas» (Izquierda y Gómez, 2013, p. 61). No obstante, existen autores que no comulgan con él; quizá por ello, se cita muy poco en los artículos, ensayos y en las tesis de investigaciones. Respecto a ello, Torralba afirma lo siguiente: «simplemente por la ley del péndulo, en poco tiempo se ha pasado de la veneración idolátrica a la indiferencia, y muy pocos se atreven a citarlo en público» (2013, p. 17). Sin embargo, en nuestra opinión, sus

planteamientos y reflexiones siguen siendo vigentes, sobre todo en las organizaciones políticas y sociales que, muchas veces, llegan a dirigir los destinos de los pueblos. No se puede negar los aspectos positivos de este movimiento, sobre todo en algunos avances en materia social, como el reconocimiento de algunos derechos en favor de la clase oprimida, los obreros y el campesinado.

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, este movimiento ha tenido un impacto también negativo por algunos de sus planteamientos, como es el caso de la supresión de la propiedad privada, la cuestión ambiental (con el productivismo y la actitud prometeica) y su antropologismo materialista y ateo. Son temas muy cuestionados y discutidos, que serán reflexionados a continuación. Ellos están en discrepancia con el propósito de esta investigación que consiste en encontrar las antropologías divergentes a *Laudato Si* para una ecología integral.

#### **A) Marx joven, el antropólogo ateo**

Según algunos estudiosos como Giddens (1981), Clark (1989), Benton (1992), Arias (2004) y Foster (2018), hay un pensamiento antropológico que correspondería al Marx joven que está influenciado por su maestro Feuerbach, aunque posteriormente marcará una distancia. También cabe indicar que Marx, por su influencia hegeliana, considera al hombre como parte de una sociedad: «el hombre es un ser social» (Marx, 2003, p. 142), aunque, como veremos más adelante, actúe de manera egoísta. Sin embargo, esto se deberá a la alienación.

La antropología marxista, así como se afirma en la introducción de los *Manuscritos de economía y filosofía*, «es netamente materialista y naturalista, por tanto, atea» (Rubio, 2003, p. 29). Esta afirmación supone la negación de la intervención de Dios sobre la naturaleza del hombre, ya sea con su intervención creadora o providencialista. Como ser netamente natural, es un ser carente, pues requiere satisfacer sus necesidades. Para ello, se siente obligado a dominar a la naturaleza que se encuentra fuera de él. Ella misma es su cuerpo inorgánico y

tiene que someterlo para sobrevivir. Para Marx, el hombre como ser natural es animal, sin embargo, «... es esencialmente un ser ilimitado» (Marx, 2003, p. 30). En tal sentido, el ser humano es un ser de necesidades materiales, pero, a su vez, no tiene un alma, aunque sí cuenta con una conciencia que es resultado de su materia y, por lo tanto, no es un ser trascendente. Sin embargo, cuando Marx afirma que el ser humano es ilimitado, se refiere a la constante e infinita capacidad de transformación de la naturaleza que tiene y la posibilidad de llegar a mutar y superarse en este proceso. El pensar no es lo que diferencia al hombre del animal, sino que más bien el pensar es una consecuencia y una propiedad del ser humano. Esta es la causa por la que la actividad del hombre sea sustancialmente diferente de la actividad del animal.

### **B) El hombre, un ser material en movimiento**

¿Quién es el hombre o de qué está compuesto el hombre? Marx nos responde en los *Manuscritos de economía y filosofía*:

El hombre es inmediatamente ser natural y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. (2003, p. 192)

El hombre es un ser natural y, como tal, corpóreo y sensible como las plantas y los animales, limitados y condicionados por la necesidad irremediable de mantenerse vivo, por ejemplo, el hambre y la sed —que son necesidades que están fuera del cuerpo— pero irremediamente necesarias para la subsistencia. Como las plantas necesitan del sol para

subsistir, el hombre necesita de cosas externas de manera indispensable. Vemos en Marx una visión del hombre como ser dinámico y centrado en sí mismo, a quien le interesa, en primer lugar, satisfacer sus necesidades materiales a partir de las cuales afirma su mundo.

No obstante, no sólo es un ser natural corpóreo y paciente, sino que también es un ser natural activo. Es una materia en movimiento, es un ser dotado de fuerzas naturales y vitales, como también está colmado de capacidades y talentos, no sólo para mantenerse vivo, sino también para transformar su entorno. Para Marx el hombre desarrolla sus capacidades y talentos justamente por la necesidad intrínseca a su esencia, lo cual lo despoja de la dimensión espiritual. Marx afirmará que, «la esencia humana es, en cada momento, resultado de un proceso interminable y complejísimo de enfrentamiento entre los hombres y la naturaleza exterior» (2003, p. 38).

### **C) La relación de dependencia entre ser humano y la naturaleza**

El hombre es parte de la naturaleza; es un ser natural. Sin embargo, se relaciona con la naturaleza por necesidad obligatoria. Marx lo enfatiza de la siguiente manera: «como primera tarea, la urgencia de mantenerse vivo obliga al hombre a enfrentarse con la naturaleza fuera de él» (2003, p. 32). De ahí surge la relación prioritaria del hombre con la naturaleza e inmediatamente posterior del hombre con el hombre. También, cabe decir que, en la reflexión marxista, la naturaleza con la que el hombre se relaciona es a la vez su cuerpo inorgánico, es decir, un cuerpo no humano, al cual Marx llama «un reino amplísimo de lo no humano y necesitado de humanización. Sobre ella proyecta el hombre su actividad, es decir, la actividad que corresponde a su propia esencia y que es por ello actividad universal, trabajo» (2003, p. 32). Mediante el trabajo, el hombre transforma a la naturaleza y la humaniza para satisfacer sus necesidades. Del mismo modo, el ser humano está en interdependencia con la naturaleza, la cual consiste en que, así como el ser humano necesita de la naturaleza, también esta necesita

de él porque en ella el ser humano se objetiva, sale de sí y exterioriza su conciencia para convertirla en objeto. Mientras, la naturaleza se humaniza: el hombre la transforma y pone su esencia en ella. Mediante el trabajo, el hombre se realiza como ser humano.

El hombre, como parte de la naturaleza, es igual que el animal y lo que lo hace distinto de él es la colaboración libre. Marx expone de esta manera, «la colaboración libre en un proyecto de acción es un rasgo distintivo del hombre, pues las formas puramente animales de actividad colectiva (hormigas, abejas, etc.) son resultado de la necesidad instintiva» (2003, p. 33). El ser humano se diferencia del animal en que colabora libremente y con su propia voluntad y decisión pensante, mientras que los animales colectivos lo hacen sólo de manera instintiva. Esta relación de colaboración libre y voluntaria con la naturaleza es el trabajo que, a su vez, da lugar a la historia, que es la constante relación de transformación de la naturaleza por el hombre.

#### **D) La acción, esencia del ser humano y como proceso de humanización**

Según Marx, el hombre, a través de su trabajo, humaniza la naturaleza convirtiéndola en productos de primera necesidad. Así lo afirma en los *Manuscritos de economía y filosofía*:

Cuando el hombre trabaja para reducir la naturaleza a alimento, vestido, vivienda o adorno humano, está humanizando la naturaleza, no sólo porque la adecua para la satisfacción de necesidades propias, sino a) porque esas necesidades, además de ser concretamente individuales, son específicamente humanas, y b) porque la acción que lleva a cabo se efectúa o puede ser efectuada mediante el concurso de una pluralidad de individuos. (2003, p. 33)

De esa forma, afirmamos que Marx está acentuando claramente el papel individualista del ser humano en la búsqueda de la satisfacción de sus necesidades. A pesar de ello, para Marx, como hemos mencionado, el hombre es un ser social. No obstante, esto no le impide

comportarse egoístamente cuando satisface sus necesidades; no sería para él necesario en primer lugar la satisfacción de las necesidades comunes, salvo en cuanto en primer lugar tengan un directo beneficio sobre el individuo. Cuando Marx menciona la acción de la pluralidad de individuos, se refiere al grupo que, aunque en colectividad, está interactuando siempre desde su posición de individuo. Mediante la enajenación, el ser humano pierde la ventaja que tiene sobre el animal en la transformación de la naturaleza porque pierde su cuerpo inorgánico. De la misma forma, al convertir el trabajo en un medio, aquello que realizaba al hombre —lo que lo hacía feliz y que ahora se ha transformado en una obligación— es lo que se llama el trabajo enajenado, aquel trabajo que se realiza no a partir de la libertad, sino a partir de la obligación.

El camino del hombre por la historia es un proceso de humanización y, a la vez, de deshumanización, porque el accionar del hombre es necesariamente acción enajenada. En otras palabras, el hombre se siente obligado a accionar por la subsistencia o por la necesidad de mantenerse vivo. En esta lucha por la subsistencia, prima la satisfacción de las necesidades individuales, el cual se convierte en el único norte de su accionar. De esta manera, «los individuos humanos quedan irremediabilmente separados así los unos de los otros por un egoísmo radical, tan hondo y deformante que en cada hombre lo específicamente humano queda subordinado a lo genéricamente animal, a lo puramente individual» (Marx, 2003, p. 34). Entonces, el hombre queda dividido, separado de los demás y absolutamente incapacitado para elevarse hasta la comunidad. En esto radica la enajenación del hombre con respecto al hombre, es decir, al otro. Hay una enajenación del producto de su trabajo que lo aleja del otro; lo vuelve ajeno a su relación con los otros hombres.

## **E) La cuestión ecológica de Marx**

Con respecto a la cuestión ecológica, existen opiniones diversas. Algunos autores apoyan a un Marx ecologista y otros la niegan, resaltando la actitud prometeica de Marx sobre la naturaleza.

Existen un gran número de pensadores que interpretan a Marx como ecologista, así como dice Arias «no han faltado intentos por aproximarlos y lograr una reformulación ecológica del marxismo, intentos de reescribir la obra de Marx en clave verde, enfatizando aquellos aspectos de la misma que más se prestan a una lectura ecológicamente favorable» (2004, p. 65). Sin embargo, con esta interpretación, lo único que se ha logrado es «tener una parcial validez, pero no suprimen la lejanía de los puntos» aclara Arias (2004, p. 65). Son autores «que consideran que la tendencia al crecimiento ilimitado es un rasgo intrínseco del capitalismo y que, por tanto, su superación supone la eliminación del sistema del capital» (Fernández y Kohan, 2017, p. 34). En esta línea ubicamos a John Bellamy Foster, quien en sus libros *La ecología de Marx* (1999) y *La crisis ecológica del capitalismo* (2009), argumenta que la teoría de Marx es esencial para comprender y detener la crisis ecológica actual. Además, sostiene que el capitalismo, en su afán de acumular bienes, es destructivo para el medio ambiente. Por consiguiente, la ecología marxista consiste en abolir el sistema capitalista que se centra en lograr ganancias a toda costa, sin importar los daños que se puedan causar al medio ambiente. Sin embargo, consideramos que Marx es un profundo convencido de la necesidad del progreso de la ciencia y de la técnica como una forma de sobreponerse a la naturaleza. La obra de Marx contiene, como menciona Arias, «un auténtico refinamiento de la visión ilustrada» (2004, p. 61). Esta visión ilustrada consiste en la confianza en el progreso a partir del desarrollo del conocimiento como herencia de la modernidad, el deseo de transformar a la

naturaleza para hacerla suya y la búsqueda del dominio del hombre por encima de todos los elementos de la naturaleza.

Por otra parte, existen varios autores, como Benton (1992), Giddens (1981), Clark (1989) y Ferkiss (1993), que hacen una crítica al marxismo desde la perspectiva ecológica por no prestar una debida atención a la relación entre el hombre y la naturaleza. Respecto a ella, según ellos, Marx en su juventud ha mostrado su sensibilidad ambiental, como refleja en los *Manuscritos de economía y filosofía*; no obstante, luego en su madurez intelectual, ha adoptado una actitud prometeica sobre la naturaleza. «Es, en el joven Marx de los *Manuscritos* de 1844 donde encontramos un detenido desarrollo de la cuestión ambiental, así como acentos que desaparecerán en el Marx maduro» (Arias, 2004, p. 66).

Marx, en los *Manuscritos de economía y filosofía*, afirma lo siguiente:

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. La afirmación de que la vida física y espiritual del hombre se halla entroncada con la naturaleza no tiene más sentido que el que la naturaleza se halla entroncada consigo misma, y que el hombre es parte de la naturaleza. (2003, p. 112)

Por esta reflexión, muchos estudiosos, como Giddens y Foster, consideran a Marx joven como ecologista, puesto que considera a la naturaleza como el cuerpo inorgánico del hombre. Sin embargo, ¿qué significa tal afirmación? Esto quiere decir que la naturaleza no es su cuerpo, sino aquello por lo que vive y se alimenta; en ese sentido está tomando Marx a la naturaleza, como su cuerpo, en el sentido de algo externo que puede transformar para integrarlo su vida. En esto consiste la visión prometeica de Marx, en la confianza en el conocimiento científico y en la posibilidad de transformar a la naturaleza en la medida en que el ser humano lo desee.

Marx critica la explotación desmedida del capitalismo, específicamente la explotación industrializada de la agricultura. Según Foster, «Marx desarrollaría una crítica sistemática de la explotación capitalista a propósito de la tierra, del robo de sus nutrientes o de la incapacidad para asegurar su regeneración» (2018, p. 2). A pesar de ello, Marx no se salva de las críticas de Foster que se pueden resumir en dos temas: las fuerzas productivas y el valor. En torno a las fuerzas productivas, considera a Marx como un productivista, al estilo del espíritu del mito de Prometeo, que considera la naturaleza como objeto de trabajo y explotación económica, para la satisfacción del hombre. «El hombre prometeico de Marx es un ser que no está en su casa en la naturaleza, que no ve la tierra como el hogar de la ecología» afirmará Foladori (1996, p. 126). Entonces, Marx observa en el hombre un espíritu indomable que debe someter a la naturaleza para su autorrealización. De esta manera, al ser el hombre un ser ilimitado, también sus posibilidades y deseos son ilimitados, por lo que la capacidad de someter, transformar y destruir a la naturaleza para Marx, se deduce, tienen la misma característica. El hombre, para Marx, posee libre voluntad y, en esa libertad que lo hace único y diferente de los animales, termina imponiéndose, enfrentándose y destruyendo a aquello que Marx llama su propio cuerpo inorgánico. Por otro lado, un autor (Ferkiss, 1993; citado por Foladori, 1996) nos enseña que «la actitud de Marx hacia el mundo siempre conserva aquella creencia prometeica glorificadora de la conquista humana de la naturaleza» (p. 126). Por tanto, según estos autores críticos de Marx, la naturaleza —el medio ambiente— queda reducido a la condición de realización del hombre, como un mero objeto instrumental que está al servicio del hombre. Marx termina adoptando un materialismo antropocéntrico que es contrario al naturalismo, Son dos aspectos enfrentados en los cuales se observa una contradicción hombre-naturaleza, en cuanto uno está en contra del otro; o la naturaleza está para destruir al hombre y de ella tenemos que defendernos, o podemos utilizarla a nuestro favor y, en el mejor de los casos, como medio de

realización del desarrollo social humano. De otro lado, otro autor (Giddens, 1985; citado por Arias, 2004) critica el antropocentrismo de Marx como «un alarde de antropocentrismo que no encuentra barreras morales para la destrucción del medio ni concibe límites al poder humano de manipulación de lo natural» (p. 64).

### **2.1.2 Divergencias entre *Laudato Si'* y la antropología y la ecología de Marx**

Ya expuesta la posición de Marx, paso a vincularla con la propuesta de *Laudato Si'* para una ecología integral con la intención de señalar los puntos divergentes.

#### **A) En cuanto a la naturaleza del hombre**

En cuanto a la naturaleza del hombre, Francisco y Marx tienen perspectivas distintas. Para Marx, la naturaleza humana está determinada por las condiciones materiales de la existencia. Esto significa, que el hombre es producto de la naturaleza y, por tanto, fruto de la materia y niega cualquier intervención divina sobre ella. «El humanismo marxista es naturalista, y por ello, ateo» (Rubio, 2003, p. 30). Mientras, Francisco afirma «que cada ser humano es creado por amor, hecho a imagen y semejanza de Dios... ésta será la inmensa dignidad de cada persona, que no sólo es algo sino alguien» (2015, p. 37). En otras palabras, el ser humano está definido por su relación con Dios y con los demás. La forma en que Marx considera al hombre, como un producto de la naturaleza, es desestimarle en un sentido profundo; es tomarlo como sólo una casualidad, como un producto del azar, mientras que, para Francisco el hombre es «concebido en el corazón de Dios, cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios» (2015, p. 38). El hombre no sólo es cuerpo, como enseña Marx, sino es cuerpo y alma.

Además, Marx cree que la naturaleza humana es flexible a las fuerzas económicas y estructurales de la sociedad, es decir, que las condiciones materiales de existencia de una persona determinan sus acciones, sus sentimientos y sus pensamientos, como lo señala en la Ideología alemana: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels, 1974, p. 26). Esto nos lleva a afirmar que el pensar y el sentir de un rico es muy distinto al de un pobre. Por el contrario, para Francisco esto es superficial, opiniones externas que no cambian la naturaleza humana como tal, que es fija y está determinada por Dios, ya que somos creados por Dios a su imagen y semejanza; por ello, nuestra dignidad nos es inherente. Esta dignidad no está determinada por las condiciones sociales y materiales de una persona, como pensaba Marx, sino por su relación con Dios. Por último, Marx cree que debemos transformar la sociedad, para conseguir un mundo justo y equitativo, mientras que el Papa, asumiendo aquella, cree que la sociedad debe ser reformada para promover la dignidad humana y la justicia social.

### **B) El hombre, el soberano de la naturaleza**

En las reflexiones de Marx existe la indudable presencia de la humanización apropiadora. En Marx «las relaciones del hombre con la naturaleza son en sí mismas relaciones sociales, se desarrollan bajo el signo del agonismo, del enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza, cuyas constricciones aquel tiene que superar para realizarse como especie» (Arias, 2004, p. 74). Entonces, para que el hombre se adapte a la naturaleza o humanice a la naturaleza, debe someterla o dominarla. «Marx establece una relación directa entre dominio de la naturaleza externa y emancipación del hombre, en la que aquél es concebido como medio para la consecución de ésta» (Arias, 2004, p. 74). Dicho de otra forma, el hombre es considerado como señor y soberano de la naturaleza; debe someterla para lograr su emancipación. «La

dominación de la naturaleza resulta ser una condición necesaria para la emancipación humana, lo que lleva a Marx a adoptar una actitud instrumental, antropocéntrica y de control hacia las condiciones medioambientales» (Arias 2004, p. 64). El hombre se sirve del trabajo y de la técnica como herramientas para someterla. A través del trabajo, el hombre hace suya la naturaleza y la transforma. Para Francisco, es necesario tener una correcta concepción del trabajo y ello se logra comprendiendo el sentido y la finalidad de la acción humana sobre la realidad. «No hablamos sólo del trabajo manual o del trabajo con la tierra, sino de cualquier actividad que implique alguna transformación de lo existente, desde la elaboración de un informe social hasta el diseño de un desarrollo tecnológico» (Francisco, 2015, p. 65). El trabajo es un valor peculiar para la maduración, con ella «el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad» (2015, p. 53). Dios coloca al ser humano en el paraíso (cf. *Gn* 2,15) no sólo para preservar lo existente (cuidar), sino para trabajar sobre ello de manera que produzca frutos (labrar).

Concluyendo, podemos afirmar que, en las enseñanzas de Marx y de Francisco, el trabajo aparece como una actividad primordial en la vida humana. Sin embargo, discrepan en la forma de ver la naturaleza del trabajo y la función en la sociedad; Francisco entiende que el trabajo es un medio de maduración y colaboración para el cuidado de la creación, mientras que, para Marx, este es una actividad económica que crea valor. Además, a través del trabajo el hombre domina y somete a la tierra.

### **C) El antropologismo de Marx**

Como hemos visto en las líneas anteriores, Marx reduce al hombre a un naturalismo y materialismo puro. El hombre es una materia en movimiento. Marx mismo afirmará en los *Manuscritos de economía y filosofía*, lo siguiente:

El hombre es inmediatamente ser natural y como ser natural vivo, está de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuantos objetos independientes de él, pero estos objetos son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. (2003, p. 192).

Marx, en sus reflexiones tanto en su juventud como en su madurez intelectual, pregona como centro de todo lo que existe al hombre, inclusive considerando a la naturaleza sólo como un instrumento para su realización y emancipación. Entonces, es evidente que toda su atención se reduce al hombre y su bienestar. En la interpretación de Arias, será «un alarde de antropocentrismo que no encuentra barreras morales para la destrucción del medio ni concibe límites al poder humano de manipulación de lo natural» (2004, p. 64). Francisco, frente a este antropocentrismo de Marx, responderá con una postura firme y clara. El afirma que no hay ecología sin una adecuada antropología, «Cuando la persona humana es considerada sólo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad» (2015, p. 62). Entonces, un antropocentrismo que resalte la supremacía del hombre sobre los demás seres «implicaría incorporar un nuevo desajuste que no sólo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros» (Francisco, 2015, p. 62). Además, «no puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad» (Francisco, 2015, p. 62).

#### **D) La propiedad privada para Marx y Francisco**

Con respecto a la propiedad privada, Marx distingue dos clases o niveles: las propiedades del pequeño burgués y la propiedad burguesa moderna. Aquella es «una propiedad adquirida personalmente, ganada con el trabajo, la propiedad que constituye el fundamento de toda libertad, de toda actividad y de toda independencia individual» (Marx & Engels, 1948, p. 33). Esta propiedad no necesita ser abolida, porque es una propiedad ganada por uno mismo, con su trabajo y esfuerzo personal. Se puede decir que esta propiedad es del campesinado y ella ya está siendo abolida por el progreso industrial. Mientras que la propiedad privada moderna burguesa «es la que se sostiene de la explotación de unos por otros, del trabajo asalariado y del trabajo del proletario» (Marx & Engels, 1948, p. 34). Por lo expuesto, se puede afirmar que Marx se opone a la propiedad que genera sometimiento como la propiedad privada burguesa de los capitalistas y no se opone a la propiedad privada de las personas naturales o proletariado. Por tanto, sería apresurado considerar que el marxismo desea abolir toda propiedad privada. «Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad adquirida personalmente, elaborada por uno mismo, la propiedad que constituye la base de toda libertad, actividad e independencia personales» (Marx & Engels, 1948, pp. 33-34). No obstante, existen motivos suficientes y razonables para respaldar «la abolición de la propiedad privada» (Marx & Engels, 2009, p. 782), porque muchas veces se utiliza como una forma de explotación y opresión, lo cual permite a los capitalistas a enriquecerse más a costa de los trabajadores.

Para Francisco la propiedad privada, así como enseña *Doctrina Social de la Iglesia* (DSI), «es un elemento esencial de una política económica auténticamente social y democrática y es garantía de un recto orden social y postula que la propiedad de los bienes sea accesible a

todos por igual» (2009, pp. 94-95). La propiedad privada debe estar sometida al destino universal de los bienes y utilizarse para promover la justicia social y el cuidado de la casa común. «Dios ha dado la tierra a todo género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno» (Juan Pablo II, 1981; citado por Francisco, 2015, p. 51). Sin embargo, también es consciente que «la tradición cristiana nunca reconoció como absoluto o intocable el derecho a la propiedad privada y subrayó la función social de cualquier forma de propiedad privada» (2015, p. 51). Por tanto, la *Laudato Si'* reconoce el legítimo derecho a la propiedad privada, pero también es muy clara en decir que toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social; es decir, se opone al acceso desproporcionado o favorecido a algunos. En tal sentido, el medio ambiente es considerado un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. «Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros» (Francisco, 2015, p. 51).

Según hemos expuesto en esta investigación, se puede afirmar que Marx converge en la defensa de la propiedad privada del campesinado con la postura de *Laudato Si'*: «Todo campesino tiene derecho natural a poseer un lote racional de tierra donde pueda establecer su hogar, trabajar para la subsistencia de su familia y tener seguridad existencial», afirma Francisco (2015, p. 51). En cambio, está claro que discrepa cuando Marx afirma que la propiedad privada moderna esclaviza y somete a los demás; la *Laudato Si'* justifica esta postura, pues la propiedad no es mala, sino que son los agentes quienes los utilizan mal. Se vuelve perjudicial cuando se pervierte, cuando se favorece a un sector pequeño y se desfavorece a un sector mayoritario. Francisco exhorta a las organizaciones políticas, sociales y jurídicas, a regular estos actos y que la propiedad privada macro sea accesible y beneficiosa para todos

y, sobre todo, promueva el cuidado de la casa común. Desde la propiedad privada pequeña o grande se puede hacer una ecología.

### **E) La divergencia de *Laudato Si'* con la ecología de Marx**

Los puntos divergentes entre Marx y *Laudato Si'* están principalmente en la concepción reduccionista del hombre, es decir, en considerar al hombre como soberano de la naturaleza y a la propia naturaleza como mero objeto instrumental a su servicio; ambas son consecuencias de pensar un mundo sin alma. Este desacuerdo también ocurre respecto al tema de la abolición de la propiedad privada y la necesidad de una revolución de las estructuras sociales. Desde la óptica de Francisco, esta perspectiva no coadyuva en la relación adecuada o pertinente con la naturaleza, a pesar de algunos intentos de interpretar a Marx como un hombre verde o ecológicamente favorable, «se tiene una parcial validez, pero no suprimen la lejanía de los puntos» (Arias, 2004, p. 65).

Marx aboga por «un hombre productivista, al estilo del mito de Prometeo» (Foladori, 1996, p. 126). Busca el espíritu indomable del hombre que debe someter a la naturaleza para su autorrealización. Este es un hombre prometeico que no piensa a la naturaleza como un hogar, sino solo como un medio para la satisfacción individual y comunitaria. «El hombre prometeico de Marx no encuentra barreras morales para la destrucción del medio ni concibe límites al poder humano de manipulación de lo natural» (Arias, 2004, p. 64).

Frente a esta postura del hombre prometeico de Marx, Francisco lanza una crítica, afirmando «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» (2015, p. 61). No obstante, Francisco no solo critica, sino que ofrece una nueva forma de ver esa relación con la naturaleza, sobre todo, el cómo interpretarla respecto al *señor del universo*. Para ello acude a

la metáfora bíblica del administrador responsable<sup>10</sup>, quien tiene potestad y responsabilidades. Francisco (2015) nos dirá que «la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como señor del universo consiste en entenderlo como administrador responsable» (p. 116).

Por otra parte, para mantener una relación adecuada con la naturaleza, es fundamental y necesario «reconocer que la existencia humana se basa en tres relaciones estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Pues, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros» (Francisco, 2015, p. 38). Esta relación armónica se rompe a consecuencia de no reconocer el lugar que corresponde de cada uno de ellos; incluso se llega a desnaturalizar el mandato de «dominar» que termina en un conflicto.

«La tierra nos precede y nos ha sido dada» (Francisco, 2015, p. 38). Ciertamente, existe un mandato divino de dominar o someter la tierra<sup>11</sup>, y podría entenderse como una explotación salvaje de la naturaleza y tener una figura del hombre como dominante y destructivo. Sin embargo, «esta no es la correcta interpretación de la Biblia como la entiende la iglesia»

---

<sup>10</sup> Parábola del administrador. 1. Jesús dijo también a sus discípulos: «Había un hombre rico que tenía un administrador, y le vinieron a decir que estaba malgastando sus bienes». 2. Lo mandó llamar y le dijo: «¿Qué oigo decir de ti? Dame cuenta de tu administración, porque ya no continuarás en ese cargo.» 3. El administrador se dijo: «¿Qué voy a hacer ahora que mi patrón me despide de mi empleo? Para trabajar la tierra no tengo fuerzas, y pedir limosna me da vergüenza. 4. Ya sé lo que voy a hacer para que, cuando me quiten el cargo, tenga gente que me reciba en su casa.» 5. Llamó uno por uno a los que tenían deudas con su patrón, y dijo al primero: «¿Cuánto debes a mi patrón?» Le contestó: «Cien barriles de aceite.» Le dijo el administrador: «Toma tu recibo, siéntate y escribe en seguida cincuenta.» 7. Después dijo a otro: «Y tú, ¿cuánto le debes?» Contestó: «Cuatrocientos quintales de trigo.» Entonces le dijo: «Toma tu recibo y escribe trescientos.» 8. El patrón admiró la manera tan inteligente de actuar de ese administrador que lo estafaba. Pues es cierto que los ciudadanos de este mundo sacan más provecho de sus relaciones sociales que los hijos de la luz. 9. Por eso les digo: Utilicen el sucio dinero para hacerse amigos, para que cuando les llegue a faltar, los reciban a ustedes en las viviendas eternas. 10. El que ha sido digno de confianza en cosas sin importancia, será digno de confianza también en las importantes y el que no ha sido honrado en las cosas mínimas, tampoco será honrado en las cosas importantes. 11. Por lo tanto, si ustedes no han sido dignos de confianza en manejar el sucio dinero, ¿quién les va a confiar los bienes verdaderos? 12. Y si no se han mostrado dignos de confianza con cosas ajenas, ¿quién les confiará los bienes que son realmente nuestros? 13. Ningún siervo puede servir a dos patronos, porque necesariamente odiará a uno y amará al otro o bien será fiel a uno y despreciará al otro. Ustedes no pueden servir al mismo tiempo a Dios y al Dinero. Lc. 16, 1-13 (Biblia Latinoamericana).

<sup>11</sup> «... Llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra.» Gn. 1, 28 (Biblia Latinoamericana).

(Francisco, 2015, p. 38). Al contrario, se nos invita a *labrarla y cuidarla*<sup>12</sup>. «*Labrar* significa cultivar, arar o trabajar, y *cuidar* significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza» (Francisco, 2015, p. 39). Por último, quiero enfatizar aquella expresión de Francisco que «la Biblia no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas» (2015, p. 39). Vemos, por tanto, que la diferencia sustancial en este punto radica en la dignidad humana basada en el modo de concebir al hombre; para Francisco un ser con alma es parte de la creación y está llamado a convivir en armonía con ella.

### **2.1.3 La filosofía antropológica de Friedrich Nietzsche**

Nietzsche es considerado uno de los pensadores más enigmáticos de los últimos siglos: «su poderosa influencia ha alcanzado a amplios sectores de la cultura y la sociedad del siglo XX, en gran medida por el fascinante poder de seducción que tienen sus escritos» (Cañas, 2008, p. 390). Nietzsche es el profeta del advenimiento del nihilismo, en donde los valores supremos tradicionales se desvalorizan.

Del mismo modo que en la exposición anterior, nos acercamos a este autor con la intención de identificar y analizar aquellos aspectos o elementos sobre la antropología de Nietzsche que no convergen con los planteamientos de Francisco en la *Laudato Si*, para una convivencia pertinente con la naturaleza.

#### **A) El hombre como ser material**

Para Nietzsche, el hombre tiene un arraigo biologista y materialista. El ser humano es, ante todo, una existencia corpórea, lo cual genera que rechace el dualismo antropológico de

---

<sup>12</sup> «Yahvé Dios tomó al hombre y lo puso en el huerto de Edén para que pudiera ser cultivado y cuidado» Gn. 2,15 (Biblia Latinoamericana).

alma y cuerpo propuesto por Platón, de Aristóteles y el pensamiento medieval. Nietzsche, en *La Voluntad de Poder* menciona: «nada tan equivocado como hacer de lo psíquico y lo físico dos espectros, dos manifestaciones de una misma sustancia» (Nietzsche, 2000, p. 357).

Para conocer al hombre de manera satisfactoria es necesario «partir del cuerpo y utilizarlo como guía. Él es el fenómeno más rico que permite observaciones más claras. La creencia en el cuerpo está mejor fundamentada que la creencia en el espíritu» (Nietzsche, 2000, p. 365). Resalta la supremacía del cuerpo sobre el alma; además es muy crítico de la dualidad antropológica. Al respecto afirma lo siguiente: «los niños dicen; cuerpo soy yo y alma. Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo» (Nietzsche, 2003, p. 64). En su postura «no hay ni espíritu, ... ni alma, ni voluntad, ni verdad; las citadas, no son sino ficciones inútiles» (Nietzsche, 2000, p. 336). En ese sentido, es muy clara la posición de Nietzsche frente a la existencia de cualquier entidad espiritual. «Cuerpo soy íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo, por tanto, el cuerpo es una gran razón...» (2003, p. 64). Nietzsche emplea los valores terrenales como rebelión a la tradición cristiana y desprecia todo tipo de dualismo en el ser humano.

Del mismo modo, en su libro *El Anticristo*, profiere afirmaciones sobre la inutilidad del alma declarando que no existe ni sirve para nada. «El espíritu puro es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la envoltura mortal, nos equivocamos en la cuenta, ¡nada más!» (Nietzsche, 2007a, p. 44). Por consiguiente, para Nietzsche, el ser humano es esencialmente corpóreo, y el espíritu no es más que una apariencia. Nietzsche aspira a superar este dualismo mediante la desestimación del espíritu como parte o ficción del cuerpo físico. Además, en este pensador no encontramos una diferencia cualitativa entre los hombres y los animales, más sólo de grado. En otras palabras, el hombre está dentro de la evolución

compleja; así lo afirma en *El Anticristo*: «al hombre ya no lo derivamos del espíritu, de la divinidad, hemos vuelto a colocarlo entre los animales... El hombre no es en modo alguno la corona de la creación» (Nietzsche, 2007a, p. 43). Por tanto, la presencia de lo psíquico en nosotros, sea el pensamiento, sentimiento, voluntad, conciencia, etc., no tiene una naturaleza espiritual o divina. Al contrario, todo emana de lo biológico: «Son resultados del proceso evolutivo más exquisito de la vida orgánica, y nacen como funciones al servicio de la conservación vital del hombre» (Maravilla, 2015, p. 30). Por consiguiente, en la perspectiva de Nietzsche, la materia genera lo psíquico.

### **B) El Superhombre**

En su obra *Así habló Zaratustra*, presentará de manera profunda su perspectiva filosófico-antropológica de la liberación de la vitalidad que ha sido reprimida en el hombre, es decir, el superhombre como superación de la decadencia humana, como una superación de sí mismo. El superhombre es una aspiración a la que todo hombre desearía o anhela llegar, así como para el pensamiento cristiano la aspiración última del hombre estar al lado de Dios, que es la felicidad eterna. Para Nietzsche, la aspiración de todo hombre es el superhombre, así como afirma, Lantieri «el Superhombre no es un dato de experiencia sino un anhelo: Nunca ha habido un Superhombre» (2006, p. 164). Se trata, pues, de un ideal a alcanzar que de alguna manera ya está en el hombre, pero que no se ha desplegado plenamente.

Pero ¿quién es el superhombre? son «los grandes despreciadores, los que se sacrifican por la tierra, los que viven para conocer, los que trabajan e inventan, los que aman su propia virtud..., los que arriesgan su suerte, los de alma profunda, los espíritus libres», responde Nietzsche (2003; citado por Maravilla, 2015, p. 57). Dicho de otra manera, el superhombre es quien rechaza los valores tradicionales de esclavos; es el creador de los nuevos valores como obra de arte y asume el eterno retorno y la voluntad del poder.

El hombre que llega a ser superhombre tiene poder sobre sí mismo; no está sometido a ninguna doctrina moral ni a ninguna de las leyes impuestas por el cristianismo. No está sometido a un Dios como el de los cristianos. El superhombre está en constante cambio y transmutación, por lo que está directamente relacionado con el ideal nietzscheano de la transmutación de los valores. Se trata de crear nuevos valores más terrenales en el sentido de afirmar la vida y dejar de lado los valores decadentes: «Lo que yo asevero es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, que son valores de decadencia» (Nietzsche, 2007a, p. 47). El superhombre tiene la capacidad de ir más allá de sus propios límites y de trascender su propia naturaleza. El superhombre es un hombre libre que puede establecer sus propios valores, así como también puede determinar lo que es malo y lo que es bueno dentro de esta transmutación de los valores.

Así como para los griegos la máxima aspiración de los hombres era la felicidad y para los medievales la vida eterna, la felicidad eterna al lado de Dios; para Nietzsche, la aspiración de todo hombre debe ser el superhombre en donde reina la voluntad del poder. Vemos, por lo tanto, que, aun considerando refutar los ideales y las máximas aspiraciones de las grandes metafísicas, Nietzsche termina afirmando también su propio ideal y su propia metafísica.

### **C) La naturaleza en la concepción de Nietzsche**

Nietzsche reflexiona sobre la naturaleza en *La Genealogía de la Moral*, sobresaliendo la relación del hombre con los demás seres, esto es, con la naturaleza. Para analizar tal relación con cada una de ellas, utiliza el término *Hybris*, el cual significa orgullo impiedad y sacrílego. «Hybris es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas y de la irreflexiva inventiva de los técnicos e ingenieros» (Nietzsche, 1996, p. 131). Hybris resume todo acto del ser humano en el afán de relacionarse con los demás seres, que para Nietzsche será violentarnos a nosotros mismos. Por la Hybris el

hombre ha roto sus raíces naturales o primigenias, separándose de la naturaleza. A partir de eso, se convirtió en un sujeto desarraigado o solitario. Tal separación del hombre con la naturaleza tendrá sus orígenes todavía en los griegos como Sócrates y Platón; luego con Descartes el hombre se concibe en contraposición a un objeto y posteriormente con Kant, el objeto será reducido a fenómeno.

La enfermedad del hombre moderno, según Nietzsche, consiste en alejarse de esa Naturaleza. Primero, lo logrará rompiendo toda dependencia de lo natural. Luego, intentará convertirse en espíritu o razón pura que se desprende de la vida y se vuelve enemigo de ella. Es más, afirmar la existencia de un Dios como realidad suprema o Ser perfecto, «es la declaración suprema de hostilidad a la vida, a la naturaleza. Una vez inventada la idea de Dios, como la verdad y el valor supremos, la naturaleza aparece como lo despreciable» (Nietzsche, 1969; citado por Pérez, 2006, p. 58). Además, «Dios, fórmula de toda calumnia del más acá, ¡de toda mentira del más allá! ¡En Dios, se diviniza la nada y se hace santa la voluntad de la nada!» (Pérez, 2006, p. 58). En consecuencia, se ha perpetrado el crimen más grave contra la humanidad. «Nietzsche denuncia la soledad y aislamiento artificial del sujeto moderno y reclamaba el retorno a la unión con la Naturaleza» (Pérez, 2006, p. 53). En adición, propone superar el hombre moderno retornando a la vida y a la naturaleza, que es voluntad de poder, porque somos hombres de la tierra: somos sólo naturaleza y somos sólo cuerpo.

#### **2.1.4 Divergencia entre *Laudato Si'* y la antropología y la ecología de Nietzsche**

Ya expuesta la concepción del hombre y su vinculación con la naturaleza a partir de la perspectiva de Nietzsche, ahora veamos la divergencia con *Laudato Si'*. De inicio, se puede afirmar que la antropología de Nietzsche es contraria en muchos aspectos medulares a la concepción antropológica de *Laudato Si'*. Veamos los puntos discrepantes:

### **A) La naturaleza del hombre para Nietzsche y para *Laudato Si'***

Como habíamos mencionado, para Nietzsche el hombre es el problema por excelencia. Por ello, reflexiona en relación con la circunstancia humana con un arraigo materialista y biologista. Siendo el ser humano un ser puramente material del que sólo puede mencionarse su vida corporal, Nietzsche se sintió obligado a afirmar la naturaleza humana principalmente a partir de la naturaleza misma, «La naturaleza humana según Nietzsche, se fundamenta en la naturaleza del mundo», afirma Puche (2012, p. 282). Esto significa, que «todo su ser se reduce a la materia, tanto a su cuerpo como a las leyes y principios propios de la naturaleza, entonces, el cuerpo viene a ser el estatuto ontológico del hombre» (Nietzsche, 2000, p. 365). Nietzsche mismo afirmará «... cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo» (Nietzsche, 2003, p. 64). En consecuencia, pensar en el espíritu es una insensatez porque simplemente no existe. Además, «aquella creencia que concibe el alma como algo indestructible, eterno, indivisible, como una mónada, como un átomo: ¡esa creencia debemos expulsarla de la ciencia!» (Nietzsche, 2007b, p. 36). Por lo expuesto, Nietzsche es muy enfático en afirmar que el alma o espíritu puro no existe. Sin embargo, el alma como producto del cuerpo o *soma*, el alma encarnada, existe, pero sometida al cuerpo. Cuando el cuerpo muere, también el alma muere. No existe un alma o espíritu puro, inmortal.

Por su parte, *Laudato Si'* enseña que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. El hombre, «es una unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la forma del cuerpo, es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente» (CEC, 2011, p. 91). «El hombre unitario en su dualidad de cuerpo y alma, es por su condición corporal, una síntesis del universo material» (CVII, 2006,

p. 144). Por el cuerpo pertenece a este mundo. No es algo, sino alguien. «No se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y cuando se considera algo más que una partícula de la naturaleza» (CVII, 2006, p. 145). El hombre por su naturaleza es bueno y cooperativo, y está llamado a vivir en armonía con el mundo y cuidar de él.

En este sentido, la divergencia fundamental entre el concepto nietzscheano de la naturaleza humana y la de *Laudato Si'* consiste claramente en la dualidad que conforma al ser humano y que consta de cuerpo y alma. Esta dualidad le otorga el sentido a su ser en integridad con lo que lo rodea. Así mismo, se desprende una dignidad, una moral y un sentido de pertenencia a la naturaleza, con lo cual se fundamenta *Laudato Si'* y que, al no encontrarse en Nietzsche, se puede colegir una serie de consecuencias, especialmente en cuanto a la relación con Dios, con la tierra y con el prójimo. Estas, como vimos en el apartado anterior, son las relaciones esenciales de la existencia humana y de las que carece la visión nietzscheana, lo cual contribuye al nihilismo en el que se encuentra sumergido el ser humano y la sociedad en general.

### **B) En cuanto al fin último del hombre**

Otra de las divergencias de *Laudato Si'* con el pensamiento de Nietzsche reside en el fin último al cual está llamado todo hombre. Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, nos presenta su concepción liberadora del hombre, del hombre que está sometido al Dios cristiano y a la moral cristiana, y se presenta como anhelo de todo hombre, al cual desearían llegar todos los hombres, el superhombre. Es «el último hombre» (Nietzsche, 2003, p. 40). El superhombre tiene poder sobre sí mismo: no está sometido a ninguna doctrina moral ni a ninguna de las leyes impuestas por el cristianismo; no está sometida a un Dios como la de cristianos. El superhombre está en constante cambio. El superhombre es un hombre libre que puede establecer sus propios valores y también puede determinar lo que es malo y lo que es bueno.

Empero, para *Laudato Si'*, la aspiración máxima de los hombres es la felicidad, la felicidad eterna al lado de Dios, la vida eterna. Para Nietzsche, la aspiración de todo hombre debe ser el superhombre, donde reina la voluntad del poder.

### **C) La relación del hombre con la naturaleza**

Nietzsche reflexiona sobre la naturaleza en relación con el hombre. Concibe al hombre como la naturaleza misma; es decir, el hombre y la naturaleza están en una relación o unión íntima. Sin embargo, el hombre moderno, con su actitud *híbrica* —que es una actitud de violenta— ha roto esa relación. «Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos» (Nietzsche, 1996, p. 132). Entonces, el hombre no sólo se separa de la naturaleza, sino que se vuelve en su enemigo. No obstante, menciona que afirmar la existencia de Dios «es la declaración suprema de hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida. Una vez inventada la idea de Dios, como la verdad y el valor supremo, la naturaleza aparece como lo despreciable» (Nietzsche, 1969; citado por Pérez, 2006, p. 58). Se cometió el crimen más grande contra la humanidad al creer en un Dios. Para Nietzsche deshacerse de la idea de Dios sería una reconciliación con la vida y con la naturaleza.

En la concepción nietzscheana de la naturaleza, hay ciertas semejanzas y contradicciones con el planteamiento de *Laudato Si'*. Una de las similitudes es considerar al hombre como la naturaleza misma, es decir, considerar el hombre como parte de la naturaleza. Sin embargo, la divergencia de *Laudato Si'* con Nietzsche, es que éste considera que la relación del hombre se rompe por acudir a Dios, mientras que para Francisco la destrucción de la naturaleza ocurre cuando los seres humanos se alejan de Dios. La solución a este problema que plantea Nietzsche es abandonar la idea de Dios; sin embargo, para *Laudato Si'* es permanecer y aún intensificar la relación con Dios.

## **2.2 Las éticas adversarias a la convivencia pertinente con la naturaleza de *Laudato Si'***

En esta investigación, la ética materialista de Marx y la ética nihilista de Nietzsche han sido asociadas como éticas discordantes con las exigencias de *Laudato Si'*, para una ecología integral. Por tanto, a lo largo de las siguientes líneas primero se exponen y se analizan las éticas divergentes para luego asociar con los planteamientos del Papa Francisco, resaltando los puntos de disconformidad.

### **2.2.1 La ética materialista de Karl Marx**

Cuando nos acercamos al pensamiento de Marx con la intención de encontrar aportes éticos y morales, debemos tener en cuenta dos observaciones. Primero, no existe un tratado o escrito directo y dedicado a este campo. «Marx no escribió ninguna obra directamente consagrada a los problemas de la filosofía moral. En ninguna parte analiza su espíritu crítico, el significado de los términos morales o el fundamento de las distinciones éticas» (Kamenka, 1972; citado por Fernández, 1978, p. 87). Segundo, en *La ideología alemana*, se asevera que «los comunistas no predicán ninguna moral» (Marx, 1974, p. 14), porque la moral, al menos la predicada por el cristianismo, sirve a los intereses de la clase dominante, y en general las instituciones y su moral están hechos por y para la clase dominante. También este rechazo aparece en el *Manifiesto Comunista*: «las leyes, la moral, la religión, son otros tantos prejuicios burgueses tras los que anidan otros tantos intereses de la burguesía» (Marx & Engels, 1948, p. 49).

Por su parte, Torres (1974), con respecto a la presencia de la reflexión moral en *El Capital*, afirma lo siguiente:

Los textos de Marx y Engels están repletos de referencias a la moral y los valores, así como de juicios éticos y consideraciones sobre los horizontes axiológicos. *El capital*

está profundamente impregnado de una crítica moral al capitalismo, destacando las injustas estructuras, los fraudes y los abusos cometidos por la burguesía. Además, se subrayan principios como la autonomía, la libertad, la igualdad y la dignidad humana. (pp. 132-133)

Asimismo, Blanco (2013) afirma lo siguiente:

Marx fundamentó su visión ética en la igualdad socioeconómica. Según su análisis, este proceso está regido por las leyes del materialismo histórico, la plusvalía, la concentración de capital, la acumulación y la pauperización. Por lo tanto, el principio ético central que otorga sentido moral a toda acción humana es la lucha contra cualquier fuerza que obstaculice dicha igualdad. (p. 11)

Por lo tanto, los fundamentos de la ética marxista están en «la visión del hombre como ser concreto, social e histórico, en una ontología inmanentista, en la visión materialista de la historia y en las determinaciones de la existencia social de los hombres bajo relaciones sociales y económicas» (Rodríguez, 2020, p. 310). Estos también se encuentran en «la revolución y la utopía son los fundamentos normativos de la ética socialista a la que Marx se esforzó en procurar un armazón científico» (Rubel, 1972; citado por Juárez, 1977, p. 161). En tal sentido, la presencia de la ética en las reflexiones de Marx es inevitable, pues la nueva sociedad ideada por Marx contiene el cómo debe ser una nueva sociedad. Este cómo debe ser el comportamiento de un ciudadano comunista. Ello implica un modo de ser y un modo de actuar. Con ellos, claramente estamos afirmando la presencia de ética y moral. Por tal motivo, la reflexión ética de Marx se manifiesta tanto de manera implícita como explícita en su crítica al capitalismo, en su propuesta de una nueva sociedad y en su enfoque de la práctica política revolucionaria.

### **A) La exposición sistemática de la ética**

Las reflexiones de Marx y Engels, consisten sobre todo en la negación de verdades morales eternas. «Para Engels, los hombres construyen sus conceptos morales según las circunstancias prácticas que derivan de su posición de clase, determinada, a su vez, por las relaciones económicas de producción. Por ello, mientras existan clases, habrá una moral de clase» (Fernández, 1978, p. 89). Lo anterior significa que para Marx y Engels no habrá una moral verdadera y no tendrá una validez absoluta, ya que los hombres construyen sus principios y normas según el contexto y las circunstancias que les toca vivir. Por esta razón, en el *Anti-Dühring*, Engels diferencia la existencia de 3 tipos de morales: la moral feudal, la moral burguesa y la moral proletaria.

Según el marxismo, en el proceso histórico existe una pugna entre el materialismo y el idealismo, lo cual también tendrá una incidencia en el área de la moral y la ética. Por un lado, el idealismo según Marx siempre dará respaldo a la moral religiosa. En este sentido, la ética de Platón se presenta como una idealización del sistema esclavista y el dominio de la nobleza, mientras que la moral kantiana se limita a ser un reconocimiento meramente formal de los derechos del hombre, sin abordar profundamente las desigualdades sociales. En tal sentido, ambos autores no señalan caminos de liberación para el hombre.

Marx vive en un contexto social donde el capitalismo no satisface los requerimientos trascendentes de la enorme mayoría de la humanidad, como es la alimentación, salud, vivienda y seguridad. Al contrario, en dicho contexto, «priman como progreso la teoría de la utilidad y la explotación» (Marx & Engels, 1974, p. 491). El hombre es concebido como sujeto utilizable: «en vez de tomarme tal y como soy, sólo se tienen en cuenta mi propiedad, lo que poseo, es decir, sólo se toma en cuenta lo que yo soy para los otros, lo que en mí puede utilizarse; se me trata como sujeto utilizable» (Marx & Engels, 1974, p. 487). Marx denuncia la moral como

teoría de la explotación y la ética de la alienación humana entregadas a la opresión económica, política, social y religiosa. La moral y la ética respaldan la explotación del «hombre por el hombre». De hecho, la ética de Marx está presente en la crítica a la inmoralidad de los capitalistas. Esta crítica tiene un significado moral.

### **B) La ética en la nueva sociedad comunista**

Marx, al realizar la crítica a la sociedad capitalista, no sólo respecto a sus prácticas políticas y económicas, sino sobre todo a sus prácticas morales, propone una nueva sociedad (socialista-comunista) con nuevos valores morales que la hagan posible. En esta nueva sociedad comunista, es inevitable la presencia de la ética y moral. Por tanto, la moral marxista no es una moral absoluta, porque para ellos la sociedad está en constante cambio que se mueve hacia la erradicación de las desigualdades y la injusticia. Además, se cree que la moral debe adaptarse a las condiciones sociales e históricas.

Esta moral que nos conduce a la emancipación y a la erradicación está cimentada sobre algunas bases muy esenciales para Marx: el deber, la conciencia y la felicidad. Ahora, exploraremos uno por uno. Primero, analizaremos el deber. En el pensamiento de Kant, el deber se cumple en virtud de sí mismo y exige su cumplimiento (imperativo categórico), sin embargo, para Marx este planteamiento era utilizado por la burguesía para someter a los demás, al contrario, «el deber no debe ser entendido como una obligación externa sino como una necesidad orgánica, en la lucha por la causa del pueblo, en pro del comunismo; tal es el deber moral para Marx» (Shishkin, 1966; citado por Fernández, 1978, p. 93). Segundo, la conciencia en la postura idealista se nos presenta como un juez acusador, mientras que Marx nos la presenta como producto del desarrollo histórico, «es el sentimiento o la percepción de la responsabilidad moral del individuo por su comportamiento respecto de las demás personas, de la sociedad» (Shishkin, 1966; citado por Fernández, 1978, p. 93). Por último, la felicidad

es el inicio de la moral, sea para los idealistas o materialistas. Sin embargo, «según los materialistas, la felicidad humana está íntimamente relacionada con las características del mundo circundante, hay que procurar que este último sea digno del hombre y de su felicidad» (Fernández, 1978, p. 93-94). En ese sentido, la felicidad o el sentido de la vida humana está en la lucha por el comunismo y la entrega a la sociedad.

### **2.2.2 La ética nihilista de Nietzsche**

Nietzsche desarrolló una crítica a la moral tradicional enraizada en las enseñanzas judeocristianas para plantear una moral nihilista, desde una perspectiva de sospecha y superación; es decir, no propone estrictamente un sistema ético, sino que toda su filosofía es una crítica activa que busca provocar una actitud de valentía en el ser humano para superar las crisis de valores. Esto no es un rechazo rotundo de los valores, sino una invitación a la transmutación de estos que permita a la persona encontrar su propia identidad ética y superar la crisis de valores que enfrenta la civilización occidental.

El desarrollo de la ética nietzscheana podría clasificarse en dos momentos: la crítica a la moral y el nihilismo como alternativa. Veamos en qué consiste cada una de ellas.

#### **A) La crítica a la moral**

La reflexión de Nietzsche sobre la moral es una crítica profundamente radical a los valores y conceptos judeo-cristianos, los cuales, según él, han corrompido y debilitado a la humanidad. Para esta crítica, «Nietzsche utiliza el método genealógico, es decir, la genealogía» (Luján, 1999, p. 193). Este método en Nietzsche es una influencia de la filología<sup>13</sup>; es más, va más allá de esta forma de trabajar y le da un nuevo sentido a su reflexión, es decir, «no se trata

---

<sup>13</sup> Filología es realizar una investigación etimológica sobre los conceptos que estén involucrados en el problema a resolver o, en todo caso, en indagar el sentido de ciertas expresiones lingüísticas dentro de un contexto histórico-cultural determinado.

ya de evaluar exclusivamente el origen u significado etimológico de un concepto, sino de desenmascarar ficciones y autoengaños, de sospechar de aquello que se nos ofrece como verdadero» (Luján, 1999, p. 195).

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche expone la moral, despojándola de su aparente legitimidad, y se opone tanto a la idea de valores absolutos como a su carácter relativo o utilitario. «La genealogía es un rechazo al carácter absoluto, frío y desinteresado de los valores» (Luján, 1999, p. 200). En este texto, la moral será enfocada desde dos puntos de vista: primero, desde la etimología, busca las raíces de las palabras como “bueno” y “malo” y se da la sorpresa de que los significados originales han sido cambiados. “Nietzsche analiza el vocablo malo (*schlecht*), que significó originariamente el simple, el hombre vulgar y bajo. En cambio, el concepto bueno (*gut*) se refería al hombre de rango superior, al noble, al poderoso, al señor” (Luján, 1999, p. 10). Segundo, Nietzsche enfoca la moral históricamente, afirma:

¿En qué circunstancias la humanidad creó estos juicios de valor, en concreto los términos bueno y malvado? ¿Qué significado tienen? ¿Han obstaculizado o alentado hasta ahora el progreso humano? ¿Representan una indigencia, una disminución o un declive de la vida? o por el contrario, ¿expresan la fuerza, la plenitud y la determinación de la vida, junto con su confianza, valor, su futuro? (1999, p. 20)

Desde un punto de vista histórico, Nietzsche, tanto en *Humano, demasiado humano* como en *Genealogía de la moral*, distingue entre la moral de los señores —aquellos de noble cuna, poder y estatus elevado— y la moral de los esclavos desde una perspectiva histórica. Esta clase dominante afirma su voluntad sobre los individuos más débiles e inferiores «Se arrogaron el derecho de crear valores, de acuñar nombres de valores: ¡qué les importaba a ellos la utilidad!» (Nietzsche, 1996, p. 31). Actúa y brota espontáneamente y no necesita de estímulos externos. Ahora, la moral de los esclavos «necesita para surgir de un mundo opuesto y externo,

necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder actuar» (Nietzsche, 1996, p. 43). Son privilegiados por la compasión, la paciencia, la dulzura y la igualdad. Es característica de los oprimidos y los débiles, quienes con frecuencia desprecian esta vida y buscan refugio en la promesa de un más allá.

Por lo expuesto, después de hacer un análisis etimológico e histórico de los términos «bueno» y «malo», Nietzsche afirma que se produjo una transmutación de valores. La búsqueda socrática del universal, la enseñanza idealista de Platón y la aportación judeocristiana de la misericordia y la compasión traicionaron a la moral y propusieron como alternativa la moral de esclavos. En conformidad con Nietzsche, la inversión de valores está consumada y lo que se necesita es reivindicar la moral de los señores. Esta transmutación o transvaloración «consiste en que ahora se llama malvado al que antes era el bueno; ahora se llama malvado, al poderoso, al violento, al lleno de vida. En cambio, se llama bueno al que antes era el malo, esto es, indigente, enfermo» (Nietzsche, 1996, p. 11).

En contraposición con los juicios morales ya existentes, propone una nueva valoración del hombre y del mundo, la transvaloración de los valores, porque los valores enseñados por la cultura occidental han convertido al hombre en un ser frágil y pequeño, lo cual genera que el hombre se canse del propio hombre. Esto implica suprimir al Dios judeocristiano, quien sustenta toda moral opresora, para vivir en la tierra, aquí y ahora.

### **B) El nihilismo como opción o alternativa**

El nihilismo viene del latín *nihil* que significa nada; por ella, será la negación de los valores absolutos y la vida trascendental. El nihilismo no necesariamente significa la negación del todo sino de los valores trascendentales que han considerado como primordiales, como es el caso del bien, verdad, belleza, etc., El nihilismo ya no confía en aquellos seres de quienes

puede emanar los valores morales o absolutos. Por esa razón, será para Ricoeur uno de los filósofos de la sospecha.

Del nihilismo Nietzsche mismo explica como «la falta de finalidad; falta de respuesta al ¿para qué? El nihilismo significa que los valores supremos se desvalorizan» (Nietzsche, 1887; citado por Reale, 2000, p. 23). ¿Qué valores se desvalorizan? «el primer principio, Dios. El fin último, el ser, el bien, la verdad» (Reale, 2000, p. 24). En ese sentido, la esencia del nihilismo está plasmada en una frase expresada radicalmente en *La gaya ciencia*, «¡Dios ha muerto! ¡Dios ha muerto! ¡y lo hemos matado nosotros!» (Nietzsche, 1996, p. 81). Según Heidegger, tal «frase se refiere al Dios cristiano y que la fe ha perdido toda credibilidad» (2010, p. 162). Es decir, el mundo suprasensible ha perdido toda la credibilidad. La afirmación *Dios ha muerto* significa que el sostén de los valores morales y absolutos ha muerto o no existe. Estamos llamados a superar esta decadencia, para lo cual sugiere como una opción el nihilismo: aceptar la vida y la nada y vivir *Más allá del bien y del mal*.

Una vez superado el nihilismo, el ser humano tiene la posibilidad de convertirse en superhombre. Ello consiste en ser «el sentido de la tierra» (Nietzsche, 2003, p. 36). El superhombre vive totalmente libre, al margen de las cadenas de la religión y la moral. De la sumisión a la voluntad de Dios, ahora se pasa a la «voluntad de poder». Esta es el «suficiente orgullo, osadía, valentía, seguridad en sí mismo, voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, libertad de la voluntad» (Nietzsche, 1996, p. 135). «Es el nuevo ideal» (Nietzsche, 1996, p. 15). La voluntad del poder, «es instinto de la libertad» (Nietzsche, 1996, p. 99), en donde la fuerza y el dinamismo se arraiga en cada cuerpo. Ya no decide el otro por mí sino el yo. El yo se impone al mundo, y la virtud surge desde lo más profundo de la pasión. Así, el nuevo mandato ético se convierte en «créate a ti mismo». En última instancia, esto

refleja la expresión máxima de la voluntad de poder «es el principio de una nueva instauración de valores» (Heidegger, 2010, p. 173).

En concreto, el *Übermensch* en alemán, el superhombre, es aquel que ha superado las limitaciones de la moral tradicional y ha creado sus propios valores y sentido de la vida. Es el ser humano que se libera de toda doctrina moral y ética enseñadas por los filósofos griegos, en especial por Platón y Aristóteles. El superhombre reemplaza a Dios por él mismo. Convertirse en superhombre supone una metamorfosis, iniciando por la vida del camello —que significa vivir como un hombre europeo sometido a la moral tradicional—, pasando a la vida de león —un hombre revolucionario que lucha contra la esclavitud de la moral— y finalmente llegando a la vida del niño —que vive la pureza estableciendo nuevos valores—.

Por lo expuesto, la ética de Nietzsche abre camino a la llamada «posmodernidad», donde «todo vale» y ya no existen referentes absolutos, en contraste con el universalismo platónico o socrático. Su crítica a la razón y la moralidad es profundamente radical y devastadora. Sin embargo, persisten corrientes que abogan por la posibilidad de reconstruir racionalmente una ética.

### **2.2.3 La ética de *Laudato Si'* frente a la ética materialista de Marx y el nihilismo de Nietzsche**

Francisco, en el tercer capítulo de la *Laudato Si'*, denuncia directamente el relativismo moral e incluso responsabiliza de los abusos contra la casa común. En la perspectiva de la encíclica, tanto la ética materialista de Marx y, sobre todo, la ética nihilista de Nietzsche es vistas como teorías éticas que han desembocado en el relativismo moral.

Por relativismo moral se entiende que cada quien hace lo que parece mejor y que no hay principios morales absolutos o universales. «El relativismo moral niega la existencia de verdades absolutas, niega la existencia del bien y del mal, pues piensa que estos limitan la

libertad. Por lo tanto, lo que está bien o mal, depende de cada cultura, ideología, época, clase, situación o convicción particular» (Esquivel, 2004, p. 121). Por lo tanto, el parámetro o estándar moral estará determinado por los sistemas de costumbres, creencias y prácticas culturales de cada sociedad. No obstante, existen ciertos valores que pueden considerarse casi universales, como el respeto y la honestidad. ¿Cuáles son las consecuencias del relativismo moral en la convivencia del hombre con la naturaleza? Para responder, basta con echar una mirada a nuestro comportamiento cotidiano como persona individual y colectiva con la naturaleza. Nuestro trato individual a las plantas, a los animales e incluso a nuestros semejantes, junto con nuestra actitud individual con los desechos. También podríamos observar el trato colectivo o social que tenemos con el medio ambiente: vemos a diario una contaminación ambiental masiva, el manejo inapropiado de los residuos sólidos en las pequeñas y grandes ciudades, empresas privadas y públicas que contaminan el ecosistema. Son problemas ocasionados por el hombre que vive y piensa a la luz del utilitarismo y el relativismo moral. En palabras de Rojas, «el hombre de hoy es un hombre light que carece de referentes, tiene un gran vacío moral y no es feliz, aun teniendo materialmente casi todo» (1998, p. 12). Entonces, el hombre en una sociedad relativista se convierte en un sujeto ligero, trivial y frívolo que carece de criterios sólidos en su comportamiento. En cierta medida, «esta sociedad está enferma, de la cual emerge el hombre light que lleva por bandera una tetralogía nihilista; materialismo, consumismo, permisividad y relativismo» (Rojas, 1998, p. 12). Desde la postura ética de Francisco, esta cultura será muy criticada porque es una «cultura que corrompe y no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entienden como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar» (2015, p. 64). Incluso añade lo siguiente: «la cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto» (Francisco, 2015, p. 63).

Con todo este presupuesto, veamos la vinculación de la ética materialista y nihilista con la ética de *Laudato Si'*.

#### **A) *Laudato Si'* y la ética materialista de Marx**

A lo largo de estas líneas se vinculará la moral marxista y la de *Laudato Si'* con la intención de encontrar puntos divergentes, por los cuales la teoría ética de Marx será considerada como una ética que no promueve la convivencia pertinente del hombre con la casa común. No obstante, es justo remarcar las similitudes que ambos autores tienen como, por ejemplo, que buscan la transformación de las estructuras sociales y económicas, porque generan desigualdad y explotación. Por tanto, ambos pensadores critican el sistema capitalista y su modo de entender la justicia social y la igualdad.

Ahora, veamos los puntos divergentes de estos pensadores, los cuales desde la perspectiva de *Laudato Si'* no serán favorables en la promoción de una ecología integral.

Primero, la moral marxista se sostiene en la convicción de que la moralidad es fruto de la sociedad y de las relaciones económicas, y que se determinan por las condiciones materiales de la comunidad; en consecuencia, la moralidad no es absoluta. Sin embargo, para Francisco la moral no está determinada por las condiciones materiales de la sociedad, sino por algunos principios universales como la justicia, la igualdad y la caridad que emanan de la ley natural y ley divina. En consecuencia, esta moral es absoluta y universal. Para el sostén de una ecología integral, deben existir algunos principios universales, principios que deben observar y guardar todos los inquilinos de la casa común; sería casi imposible una convivencia adecuada sin ellas.

Segundo, la moral marxista, que depende de la sociedad y la cultura donde se vive, es relativista. No sería posible promover y vivir una ecología integral con una visión relativista, porque alguna sociedad considerará válido o no, por ejemplo, el cuidado de la casa común, ya que la moral siempre dependerá de intereses sociales y económicos. Mientras, la moral de

*Laudato si'* promueve la idea de que debe existir una moral universal para todos los huéspedes aislados de su sociedad y cultura. La moral debe ser objetiva para los fines del cuidado de la madre tierra y no subjetiva como la de Marx, porque nos puede conducir a tolerar e incluso provocar activamente la destrucción de la naturaleza.

Tercero, una moral que depende de las construcciones sociales no sería de fiar para el cuidado de la naturaleza, porque está en función de las relaciones del poder y de las condiciones materiales de la sociedad. Aunque la intención sea positiva como gestar una sociedad justa e igualitaria, siempre terminaremos sometidos a los intereses de algunos grupos minoritarios que tienen poder como los grandes capitalistas de hoy que son ecologistas a la manera y en el momento que les conviene. Por tal motivo, la moralidad ha de nacer de la naturaleza misma encarnada en algunos valores y principios universales.

Cuarto, la moral marxista está determinada por los intereses de la clase trabajadora, mientras que la moral del papa Francisco está determinada por los principios universales de la caridad y la justicia.

En resumen, podemos decir que ambas éticas comparten algunos puntos en común como la crítica al sistema capitalista, aunque desde enfoques y fundamentos distintos. No obstante, la moral marxista y la del papa Francisco son muy diferentes. Aquella es relativista, materialista y clasista, mientras esta es absolutista, idealista y universalista. Por tanto, una ética que favorece la promoción de una ecología integral será aquella universalista y no relativista.

### **B) *Laudato Si'* y la ética nihilista de Nietzsche**

En cuanto a la teoría ética de Nietzsche y la de *Laudato Si'*, no hay puntos en común. Por el contrario, hay desencuentros en todo sentido, más aún cuando se trata de cimentar una ética para la construcción de una ecología integral. Veamos la postura de ambos autores.

Nietzsche plantea la ética de la voluntad de poder contra la moral tradicional promocionada por el judeocristianismo que es impuesta por la sociedad para manipular a los individuos. Esta nueva ética es una construcción artificial basada en la transvaloración de los valores del bien y del mal. Seguir esta moral tradicional es negar la voluntad de poder y reprimir los instintos naturales del ser humano. Nietzsche promueve la creación de una moral individual para la afirmación de la propia vida y la excelencia personal, es decir, motiva a buscar el poder, el dominio y la superación de sí. La voluntad de poder es una fuerza inherente a nuestra naturaleza. Por tanto, está presente en la naturaleza misma, incluyendo a la sociedad humana. De tal forma, Nietzsche exhorta a vivir de acuerdo con nuestra naturaleza, que es voluntad de poder, es decir, vivir de acuerdo con nuestros instintos y deseos, liberándonos de las normas tradicionales impuestas por los demás.

En la perspectiva de Francisco, esta teoría ética desemboca en el relativismo práctico, el cual es criticado audazmente junto al paradigma tecnocrático y la adoración del poder humano sin límites en la *Laudato Si*. El relativismo práctico «es más peligroso que un error doctrinal» (Francisco, 2015, p. 63). Este impulsa al ser humano a situarse en el centro de toda existencia, otorgando prioridad absoluta a sus intereses individuales y personales, así como Protágoras enseñaba que el hombre es la medida de las cosas. Todo es irrelevante si no sirve a sus intereses inmediatos. Este relativismo práctico «es actuar como si Dios no existiera, decidir como si los pobres no existieran, soñar como si los demás no existieran» (Francisco, 2013, p. 48). Entonces, con una ética nietzscheana de esta magnitud, es casi imposible hablar de una ecología integral. Veamos algunos desencuentros entre estos autores.

En cuanto a la fundamentación filosófica de la teoría ética, Nietzsche sustenta su posición sobre la voluntad de poder, mientras que Francisco sobre la idea de la interconexión

de los seres en sus tres niveles: con la naturaleza sean plantas y animales, con los demás y con Dios.

En cuanto a la visión moral, hemos analizado que Nietzsche critica la moral tradicional como perversor de los instintos de la naturaleza humana, lo cual nos condujo a la esclavitud humana. Promueve la transvaloración de los valores, el nihilismo. De otro lado, Francisco aboga por la observación de algunos valores tradicionales como el bien, la verdad y la justicia para el cuidado de la ecología.

Nietzsche prefiere el enfoque individual (proclama el individualismo para llegar al superhombre), mientras que *Laudato Si'* nos invita a una responsabilidad colectiva por los demás, en especial por los débiles y los postergados.

Respecto a la relación con la religión, Nietzsche es el primer enemigo de la religión, en especial del cristianismo. Esto es reflejado en escritos como *Así habló Zaratustra* (1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), el *Anticristo* (1888), etc. En su interpretación, la religión es una forma de la esclavitud mental. Al contrario, para *Laudato Si'*, la religión es una fuerte base para el cuidado de la casa común. Se precisa que la religión es «la gran riqueza de la espiritualidad cristiana, generada por veinte siglos de experiencias personales y comunitarias, ofrece un bello aporte al intento de renovar la humanidad» (Francisco, 2015, p. 105).

A manera de conclusión, estas dos teorías éticas discrepan en sus fundamentos y enfoques, así como Nietzsche afirma la individualidad y la superación de los valores tradicionales como; el primer principio Dios, el fin último, la compasión, la misericordia, la cordialidad, que para Francisco serán valores indispensables para la justicia social y el cuidado de la casa común. La ética de Nietzsche no aboga por la responsabilidad que cada individuo puede tener hacia el otro, al contrario, afirma la individualidad.

## CAPITULO III

### LAS ANTROPOLOGÍAS Y ÉTICAS CONVERGENTES CON *LAUDATO SI'* PARA UNA ECOLOGÍA INTEGRAL

A lo largo de las siguientes líneas abordaremos las antropologías que entran en convergencia con las propuestas de *Laudato Si'*. Estas son el personalismo de M. Buber, el personalismo ontológico y humanismo integral de J. Maritain, y la antropología de la alteridad de E. Lévinas. Cada una de ellas se expone para luego resaltar los encuentros con el documento en análisis.

#### **3.1. Las antropologías que permiten la convivencia pertinente con la naturaleza**

Como se afirmó en el capítulo segundo, desde los inicios de la civilización humana, cada periodo ha tenido una idea peculiar del hombre, con la única intención de buscar una condición digna para su existencia. Además, estas ideas sobre el hombre (antropologías) han sido determinantes para la construcción de sistemas o estructuras sociales, culturales, políticos y éticos. En ese entender, en este capítulo desarrollamos las antropologías y éticas que han tenido una influencia directa o indirecta en la construcción de una antropología y ética de *Laudato Si'*, que dan sustento a la proposición de la ecología integral. Con miras a una restauración ecológica en la encíclica *Laudato Si'*, se acude a muchas enseñanzas filosóficas, antropológicas, teológicas, entre otras: «es necesario acudir a las diversas riquezas culturales, ... ninguna rama de las ciencias y formas de sabiduría puede ser dejada de lado» (Francisco, 2015, p. 63). Por tanto, existen teorías antropológicas y posturas éticas a las cuales el Papa acudió para fundamentar el planteamiento de una ecología integral que defiende en la encíclica. Por lo expuesto, la pregunta surge: ¿cuáles son las antropologías y éticas que fundamentan o

sustentan el humanismo ecológico de *Laudato Si'*? Desde luego, responder a esta pregunta resulta muy difícil por su amplitud; sin embargo, para delimitar se puede partir afirmando que todas las encíclicas papales tienen como autoridad máxima a la Sagrada Escritura. Por ello, las antropologías y éticas que sostienen el planteamiento humanista de *Laudato Si'* son generalmente aquellas que están en observación atenta de esta autoridad máxima, es decir, aquellas que consideran al hombre como una criatura entre los demás seres. Esto es posible sólo a partir de la consideración de la existencia divina.

En la *belle époque* del siglo XX, cuando aparecían innumerables adelantos tecnológicos y se sustentaba la aparente supremacía de la civilización occidental, estallaron las peores barbaries como el holocausto y las dos guerras mundiales, las cuales terminaron con la vida de millones de personas. En este contexto aparecen pensadores como Buber, Maritain y Lévinas, quienes, consternados ante la situación, intentan entender la tragedia cuestionándose en qué ha fallado la filosofía occidental o cuál es el error que cometió la filosofía occidental.

Las antropologías que posibilitan la convivencia pertinente con la naturaleza son aquellas que reconocen la interdependencia entre el mundo natural y los seres humanos, y que buscan promover una relación armoniosa entre ambos. Estas antropologías se basan en la idea de que las personas son parte de la naturaleza, y que no pueden existir sin ella. También son pensadores que consideran la existencia de Dios y al hombre como una criatura. Siendo numerosos, desde la antigüedad hasta la actualidad, consideraremos en este apartado de la investigación sólo a los autores contemporáneos que están muy cerca a la composición de *Laudato Si'*, y que también le han servido de base de manera directa o indirecta. A lo largo de la revisión de la literatura, se identificó al personalismo dialógico de Martín Buber, el humanismo integral de Jacques Maritain y la antropología de la alteridad de Lévinas.

A continuación, desarrollaremos cada una de ellas, primero exponiendo la postura del autor para luego vincularlas. Se buscarán puntos de encuentro con la perspectiva antropológica y ética de *Laudato Si'* para una ecología integral.

### **3.1.1. Personalismo dialógico de Martín Buber**

Martín Buber es considerado como uno de los pensadores de la filosofía del encuentro o del diálogo. A este pensador le tocó presenciar y enfrentar las dos guerras mundiales y la *shoah* de los nazis contra los judíos, que son muestra de las atrocidades del individualismo humano. Buber es crítico de la sociedad moderna, así como de la visión antropológica que presupone. En este sentido, afirma Beltrán (2015), «Buber critica la visión antropológica del siglo XX, como carente de sustento metafísico y mediada por el eclipse de Dios» (p. 6). Esto se debe a que el hombre es el único responsable de todas las atrocidades, las agresiones, desigualdades, injusticias y desequilibrios que ocurren sobre el mundo, todas ellas animadas por las ideologías individualistas que colocan al hombre en estado de aislamiento.

Frente a esta realidad, Buber presenta una nueva propuesta retomando la siguiente posición: «no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de la persona con su genealogía y con su sociedad es esencial» (1973, p. 81). En consecuencia, es imposible comprender al hombre aislado, mas sólo el hombre en estado de vinculación puede llevarnos a conocer la índole fundamental del hombre. El hombre es un ser de relaciones, de manera que el sentido de su existencia consiste en salir de uno mismo hacia el otro. A partir de esta salida hacia el otro, manifiesta el sentido de la trascendentalidad.

Buber como crítico de su contexto social, cultural y político, pero también de la forma de concebir al hombre, afirma que este «ha perdido el sentido de estar hospedado en el mundo, el sentimiento de la seguridad cosmológica» (1973, p. 75). Este hombre no es capaz de dominar

el mundo que ha creado, ya que resulta ser más fuerte que él. Este dominio al hombre está clasificado en los distintos campos, como la técnica, en la cual las máquinas que estaban al servicio del hombre, así como las herramientas, han pasado a ser centrales. Ahora el hombre es un miembro periférico de ellas, pegadizo y auxiliar. Lo mismo acontece en la economía, respecto a la cual la distribución equitativa depende de la voluntad de un sector. Por último, también sucede en el escenario político que desemboca en la acción más terrible de agresiones bélicas y la *shoah*, por los intereses ególatras que están implicados.

Entonces, con Buber se da un viraje en el modo de hacer una evaluación filosófica del ser humano, porque para comprenderlo primero se debe tomar en cuenta el *Tú* antes que el *Yo*, es decir, «su preocupación por explicar la experiencia humana es con base en el encuentro dialógico» (Vázquez, 2013, p. 146). Entonces, «Buber resalta, no el lugar que ocupa el hombre en el cosmos, sino en la actitud doble que hace al individuo lo que es. El punto de partida del conocimiento de la persona son las palabras primordiales *Yo-Tú* y *Yo-Ello*» (Zonenszain & Tarasco, 2019, p. 87). Por tanto, no hay un *Yo* solitario en el conocimiento de la persona, porque, «si intentamos captar al hombre fuera de su conexión esencial con el resto del ser, entonces lo tendremos como animal degenerado, como le pasó a Nietzsche» (Buber, 1994, p. 83). Por tanto, la existencia humana «es la presencia de un tú ante un yo que me obliga a una responsabilidad con el otro en cuanto otro, en su ser único y total» (Vázquez, 2013, p. 147).

Para Buber el hombre es un ser de relaciones, pues la existencia humana consiste en el encuentro del *yo* con un *tú*. El individuo se realiza solo en comunicación con el otro. Frente a las antropologías modernas que resaltan la dimensión solitaria de hombre, Buber plantea reconocer la dimensión de salida hacia el otro:

Sus raíces se encuentran en un ser que busca a otro ser concreto para establecer una comunicación en una esfera común a ambos, pero que trasciende el ámbito individual

de cada uno. Esta esfera, que ya existe con la presencia del ser humano como tal, aunque aún no ha sido definida conceptualmente, la llamo la esfera del *entre*. (1973, p. 147)

Para Buber, «el hombre es el ser capaz de la triple relación vital y de elevar toda forma de relación vital al grado de lo esencial» (Buber, 1973, p. 113). El hombre es un ser de relaciones concretizadas en tres esferas, donde se alcanza el mundo de la relación.

A. La primera esfera: la vida con la naturaleza. «Allí la relación oscila en la oscuridad y por debajo del nivel lingüístico. Las criaturas se mueven ante nosotros, pero no pueden llegar hasta nosotros, y nuestro decir, Tú, se queda en el umbral del lenguaje» (Buber, 2017 p. 7). Es la relación de Yo con ello; en ella se percibe relaciones de dominación y de utilidad. Esta relación no es mutua ni directa. Es una experiencia mediada que sólo conoce y experimenta el yo, mientras el ello se deja experimentar.

B. La segunda esfera: la vida con el ser humano. «Allí la relación es clara y lingüística. Podemos dar y aceptar el Tú» (Buber, 2017 p. 7). Es la vinculación del yo y tú que «permite una relación mutua y directa por medio de la cual el yo se da al tú y viceversa. Es una relación de coparticipación y reciprocidad. Y se crea una atmósfera de apertura y comunidad que resulta benéfica y transformadora» (Romeu, 2018, p. 40). Esta relación es de integración, ambos se involucran sin desaparecer el uno y el otro. Además, ambos mantienen su esencia, es decir, mantienen su diferencia.

C. La tercera esfera: la vida con los seres espirituales. Se refiere a la relación con el TÚ trascendente, con Dios que se manifiesta y que nos interpela. Buber lo explica de la siguiente manera:

En ese espacio, la relación está velada, como entre nubes, manifestándose sin necesidad de palabras, aunque dando origen al lenguaje. No percibimos directamente un “Tú”, pero nos sentimos interpelados y manifestamos a través de la imaginación, el

pensamiento y la acción. Con nuestro ser pronunciamos la palabra básica, aunque no podemos articular el «Tú» con nuestros labios. (2017 p. 7)

Por lo expuesto, en la antropología buberiana será indispensable considerar esta triple relación vital que nos ayuda a ver al hombre como tal sin caer en extremos, enfoque que será retomado por Francisco en *Laudato Si'*.

### **3.1.2. La filosofía dialógica de Buber y la encíclica *Laudato Si'***

Después de haber expuesto la antropología dialógica de Buber, igualmente conocida como filosofía del yo-tú o filosofía del diálogo, con la intención de hallar puntos de encuentro con la postura expuesta y defendida por la encíclica *Laudato Si'*, tenemos que resaltar algunos puntos elementales.

La visión que tienen ambos autores acerca del ser humano es semejante. Lo consideran como un ser relacional. Buber afirma que no existe un yo aislado, sino siempre en relación con el otro, y este se comprende de esta forma: el tú (la persona), ello (objetos) y el TÚ (lo divino). Del mismo modo, en la perspectiva de Francisco, encontramos esta similitud; el ser humano está en correlación e interdependencia con los demás. Afirma Francisco que «la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra» (2015, p. 38). Buber resalta al ser humano como ser dialógico, es decir, el ser humano se define por la capacidad de establecer relaciones con los demás en el mundo que lo rodea. En *Laudato Si'* esta misma idea es remarcada una y otra vez. Francisco insiste en que el ser humano no puede ser entendido de manera aislada, porque su identidad y dignidad se conocen y se encuentran sólo en la relación con sus semejantes, con la

naturaleza y con Dios. «La interdependencia de las criaturas» nos dirá Francisco (2015, p. 47) y Buber en su libro *¿Quién es el hombre?* resaltaba esta triple relación.

Veamos esta triple relación en ambos autores.

Primero, explicaremos sobre la relación del yo-TÚ o la relación con Dios. Como mencionamos, el TÚ con mayúscula de Buber es Dios. Esta relación se caracteriza por ser auténtico, trascendente y significativo. «El TÚ me sale al encuentro por gracia —no se la encuentra buscando» (Buber, 2017, p. 10). He aquí la gran diferencia con las otras dos relaciones. La relación con el TÚ es un encuentro auténtico, porque «no media ningún sistema conceptual, ninguna presencia y ninguna fantasía» (Buber, 2017, p. 10). Bajo ese punto, el hombre se abre a la divinidad en reverencia, humildad y entrega. Además, la relación con Dios trasciende lo utilitario y lo funcional, soy yo quien necesita de Dios. Es el fin último al que todo ser humano aspira buscando la perfección. Por último, este encuentro es vivencial y continuo; se manifiesta en la vida cotidiana. De otro lado, para Francisco el encuentro con Dios se da por la contemplación y la admiración de la belleza de la creación. Dios se manifiesta de modo natural por la creación y de modo sobrenatural a través de su hijo Jesús de Nazareth y las enseñanzas de este. Encontramos una similitud hasta cierto punto en estos autores, aunque con importantes ideas novedosas en las enseñanzas de Francisco debido a su profundidad.

Segundo, se explicará sobre la relación del yo-tú de Buber y la relación del yo con los demás de Francisco. Para Buber esta relación es auténtica, directa y significativa; es un encuentro de igual a igual en un reconocimiento mutuo sin objetivar al otro, donde cada persona se ve y se encuentra a sí misma. Es recíproca. Esta relación abre la posibilidad de comprensión mutua por la empatía y el respeto. Para Francisco, esta relación con nuestros semejantes se aborda también desde la perspectiva ecológica y, además de ello, social. La relación del yo con el tú tiene que ser bajo el reconocimiento de algunos principios, como la interconexión. Con

esta, las decisiones de un individuo pueden impactar significativamente en el tú. La solidaridad es otro de estos principios: apoyar y colaborar con los demás. Un tercer principio es la empatía, es decir, compartir los sentimientos del otro. Otros importantes principios son el respeto, el diálogo, la colaboración y la cooperación para lograr el bien común. Francisco promueve la cultura del encuentro para buscar el bien común fomentando el diálogo y la colaboración para superar los obstáculos, «en un encuentro generoso entre las personas» (Francisco, 2015, p. 28).

Tercero, se analizará la relación del yo-ello de Buber y la conexión del ser humano con la naturaleza de Francisco. Para Buber, la relación del yo con ello o con la naturaleza es una relación directa y personalizada, aunque no es igual a la relación humana. Esto se debe a que el ello o los objetos de la naturaleza no pueden hablar ni tener un mundo propio; por eso, Buber anota que la relación con ellos es «recíproca oscuramente» (Buber, 2017, p. 27). Lo anterior significa que la relación no es totalmente simétrica. El ser humano tiende a objetivar al ello, considerándolo como objeto de percepción y manipulación. Por eso, esta relación es funcional y utilitaria. Sin embargo, para Francisco la conexión de ser humano con la naturaleza está más allá de su utilidad, porque ambos están interconectados y son mutuamente dependientes; por tal motivo, la relación debe fundarse en el respeto, el cuidado y la responsabilidad. Por lo expuesto, se puede decir que este análisis de la relación con el ello sustentada por Buber en principio no es acorde con la ecología integral, ya que Buber sólo resalta la funcionalidad y la utilidad de la naturaleza, con un sentido subordinado.

La postura de Buber y la ecología de *Laudato Si'* se entrelazan en la medida en que ambos resaltan la importancia de la relacionalidad y la interconexión entre el ser humano y la naturaleza. Buber indica que la realización del ser humano ocurre por sus relaciones con otros individuos. Esta misma idea encuentra eco en la propuesta de *Laudato Si'* para una ecología integral

En resumen, tanto el personalismo de Buber como la ecología integral propuesta en *Laudato Si'* convergen en su llamado a una mayor conciencia sobre nuestras relaciones con los otros, esto es, con Dios en la actitud de adoración, humildad y entrega. También se llama la atención sobre nuestra relación con los demás o con el tú en la actitud de respeto mutuo y, finalmente, con el entorno natural en la actitud de respeto, reconociéndonos como seres interconectados e interdependientes. Por tanto, la filosofía dialógica de Buber permite hasta cierto punto la ecología integral por su forma de reconocer la relación con el TÚ como dueño de todo lo creado y por su forma de enfocar el yo desde el tú. No obstante, existe divergencia en cuanto a su forma de enfocar la relación del yo-ello, ya que Buber afirma que esa relación es recíproca pero oscuramente.

### **3.1.3. Personalismo ontológico y humanismo integral. J. Maritain**

Jacques Maritain<sup>14</sup>, un famoso desconocido, escribió una obra maestra el *Humanismo integral* (1936) y ha sido citada en varias encíclicas sociales<sup>15</sup>. En ella expone su perspectiva antropológica. Por tanto, analizaremos este texto para encontrar los puntos medulares que serán recogidos por el Papa Francisco.

---

<sup>14</sup> Jacques Maritain fue un filósofo, teólogo y humanista francés del siglo XX. Nació en París el 18 de noviembre de 1882 y murió en Toulouse el 28 de abril de 1973. Maritain fue uno de los filósofos católicos más influyentes del siglo XX. Se educó en un ambiente del protestantismo, pero gracias a su encuentro intelectual con Bergson y sobre todo con la obra de Santo Tomás de Aquino, abraza el cristianismo católico, que a la vez marcará radicalmente su pensamiento filosófico hasta considerarse como un pensador tomista a lo largo de su trayectoria filosófica. Fue embajador de Francia en la Santa Sede, participó activamente en las tareas que condujeron a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, fue el primer laico en ser invitado para participar del Concilio Vaticano II, y tendrá una influencia notable inclusive en los proyectos sociales y políticos en varios países.

<sup>15</sup> El Humanismo Integral es obra de Maritain publicada en 1936, será asumido como parte fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI), por tal motivo, citados por varios Papas en sus encíclicas sociales, como el Papa Pablo VI en su encíclica *Populorum Progressio* (1967), declaraba. «Tal es el verdadero y pleno humanismo que se ha de promover» n. 42. refiriéndose al Humanismo Integral de Maritain. Por su parte el Papa Juan Pablo II ha ratificado esa declaración en su encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (1987). Similar ocurrió con el Papa Benedicto XVI en su Encíclica *Caritas in veritate*, (2009), que decía: «En la concurrencia entre las diferentes visiones del hombre que se proponen, la visión cristiana tiene la peculiaridad de afirmar y justificar el valor incondicional de la persona humana y el sentido de su crecimiento».

Maritain es uno de los críticos de la sociedad actual y de la secularización del hombre, la cual ha significado, a su entender, una crisis antropológica y moral. Considera que la causante principal de esta crisis es la sociedad medieval, pues ella condujo a la secularización de las sociedades cristianas. Al haber existido durante la Edad Media una asolación íntima entre la sociedad y el cristianismo, se produce un teocentrismo en todos los aspectos de la vida, incluso en las formas de gobierno; es decir, una sociedad muy religiosa llega al punto en que todo lo humano es absorbido por lo sagrado. Así lo expone Burgos en el prólogo del *Humanismo integral* (2010):

Lo sagrado había absorbido por completo a lo humano, lo que provocó una reacción que dio lugar a la aparición y predominio de una nueva serie de valores en la Europa moderna. Estos incluyen la rehabilitación de lo humano, característica de la Reforma y el Renacimiento, así como la legítima demanda de autonomía de lo profano frente a lo sagrado. (p. 11)

En tal sentido, como reacción a la sociedad medieval, se produce una voluntad de redescubrir al hombre sumergido sólo en su existencia, dejando de lado su dimensión trascendental, es decir, olvidándose de Dios. Es así como se llega a proponer un humanismo radicalmente antropocéntrico. Precisamente en esta dirección encontramos los planteamientos de Nietzsche y Marx, entre otros. Para Maritain (1942) son ellos quienes han dado sustento al humanismo antropocéntrico que predomina en la actualidad, así lo afirma al referirse a la concepción antropología de Marx:

El ser humano ya no es visto como la criatura de Dios hecha a su imagen y semejanza, ni como un individuo con libre albedrío, responsable de su destino eterno. Ahora es considerado una partícula dentro del conjunto social, viviendo en la conciencia

colectiva de ese todo. Su tarea primordial y fundamental se centra en alcanzar el dominio industrial de la naturaleza, en beneficio de ese mismo todo, que es lo único con valor absoluto y que está por encima de todas las cosas. (p. 8)

Para Maritain la filosofía marxista busca una comunión, pero una comunión reducida sólo a la productividad y a la actividad económica, que son consideradas como la meta última de todo sacrificio o esfuerzo humano, sin importar las consecuencias que esto puede generar en la naturaleza. El hombre en la perspectiva marxista, «es el dios de la comunidad meramente industrial» (Maritain, 1942, p. 9).

Maritain también vuelca su análisis y crítica al planteamiento antropológico de Nietzsche, quien crea una trágica oposición entre el espíritu y la vida. Maritain lo considera un odio a la inteligencia y espectáculo de irracionalidad. En ese sentido afirma lo siguiente:

El ser humano ya no se percibe como la criatura y la imagen de Dios, ni como una persona animada por un alma espiritual, con libre albedrío y responsable de su destino eterno. En cambio, la imagen desfigurada del hombre se arraiga en un pesimismo guerrero. Ahora, el hombre es solo una partícula del todo político, y para este colectivo ya no existen ideales de felicidad, libertad o emancipación universal, sino únicamente la fuerza y la capacidad de realizarse a sí mismo mediante la violencia. (Maritain, 1942, pp. 10-11)

La comunión que Nietzsche busca consiste en el odio común a algún enemigo y la glorificación de la raza. Maritain considera que esta forma de pensar conduce al hombre a idolatrar a la razón, lo cual conlleva el odio de la dimensión trascendental. Así mismo, para Maritain, Nietzsche propone la hegemonía de una esencia racial denominada superior, de la cual emanó el racismo nazi.

Según Maritain, tanto Nietzsche como Marx son librepensadores que utilizaron la razón como una herramienta para atacar al cristianismo. Ambos contribuyeron a la formación de un hombre moderno que, si bien es capaz de comprender las verdades relativas y cambiantes de la ciencia, es incapaz de alcanzar aquellas verdades eternas descubiertas mediante el esfuerzo metafísico de la razón. En resumen, este hombre moderno no es capaz de buscar y conocer la Verdad absoluta. Su aspiración se centra en los derechos humanos y en la dignidad, pero fundamentada exclusivamente en la voluntad autónoma del ser humano, que cualquier regla que viene del otro podría destruir y dañar. Del mismo modo, el sujeto moderno, confía en la paz y en la fraternidad, ya que su amor por la humanidad no requiere de la caridad divina. Más aún, avanza hacia el bien y hacia la posesión de la tierra, pero sin comprometerse y responsabilizarse de ella. Otro rasgo del ser humano moderno es que disfruta y reverencia la vida humana, considerándola como un valor infinito. Sin embargo, no reconoce el alma, ya que la considera un concepto no científico, heredado de las creencias de los pueblos primitivos. De este modo, el hombre contemporáneo cree en la libertad, pero sin aceptar la responsabilidad moral que conlleva. También cree en la igualdad, pero sin justicia, ya que la justicia es vista como una idea metafísica que ha perdido su fundamento racional. Pone su esperanza en el maquinismo y la tecnología, pero carece del conocimiento necesario para dominarlos y orientarlos hacia el bien humano. Busca la felicidad, pero sin tener una meta clara ni un modelo racional que seguir. Aspira a la democracia, pero la convierte en una simple confrontación entre la voluntad del pueblo y el mecanismo de un Estado burocrático e irresponsable.

En suma, Maritain, en esta sociedad secularizada, encuentra una división entre la conducta de hombre moderno laico y los principios morales y espirituales, los cuales, lamenta, son ignorados. Es decir, el mundo actual parece haber viciado sus propios principios. Es la «tragedia del humanismo» (Maritain, 1999, p. 31). El hombre moderno logró grandes

conquistas, pero nada para sí mismo. «La gigantesca empresa del hombre cristiano secularizado alcanzó espléndidos resultados en todas las esferas, menos para el hombre mismo» (Maritain, 1942, p. 6).

Frente a los planteamientos de librepensadores que terminaron en una concepción desvirtuada del hombre y que animaron el individualismo burgués, Maritain propone, «volver a descubrir la verdadera imagen del hombre y realizar un intento por erigir una nueva civilización... Buscar pistas acertadas y salvar los valores que han sido puestos en peligro por la falsa filosofía de la vida del siglo pasado» (1942, p. 11). Sólo queda una salida: «que la criatura sea verdaderamente respetada en su enlace con Dios, porque todo tiene de él. Humanismo, sí; pero humanismo teocéntrico, enraizado allá donde el hombre tiene sus raíces; humanismo integral, humanismo de la Encarnación» (Maritain, 1999, p. 104). Se necesita ver al hombre en su integridad y no mutilada su trascendencia, así como se lee a continuación:

El ser humano es una combinación de materia y espíritu; su cuerpo puede haber surgido a través de la evolución natural de formas animales, pero su alma inmortal proviene directamente de la creación divina. El hombre está destinado a conocer la verdad y tiene la capacidad de conocer a Dios como la causa del Ser a través de su razón, así como de experimentarlo en su vida interior mediante el don de la fe. La dignidad humana es propia de una imagen de Dios, y tanto sus derechos como sus virtudes derivan de la ley natural, cuyas demandas reflejan en la criatura el plan eterno de la Sabiduría creadora. (Maritain, 1942, p. 15)

Una vez considerado al hombre en su inmanencia y en su trascendencia, es decir, en su integridad, se debe plantear una educación integral a fin del humanismo integral, «una educación que debe poner fin a la discordia entre la exigencia social y la exigencia individual dentro del hombre mismo» (Maritain, 1943, p 2). No obstante, ¿cómo debe ser la educación

integral para un humanismo integral? En principio es una tarea muy grande y compleja, pero no imposible. «El mismo sistema educativo de los países democráticos necesita una profunda renovación» (1943, p. 14), puesto que, en la actualidad, la educación no busca tanto hacer al hombre más realmente humano, sino que apunta a convertirlo en un órgano perfectamente condicionado y ajustado a sus necesidades industriales y empresariales. En la educación integral se invoca sobre todo que sean priorizados principalmente los valores espirituales, por ser dignos y valiosos por sí mismos, así como afirma Maritain (1943):

Si no poseemos ningún medio para determinar en qué consisten la justicia, la libertad, el espíritu, la dignidad humana y la personalidad, ni por qué esas cosas merecen ser defendidas hasta el punto de dar la vida por ellas, entonces todos los sufrimientos y sacrificios de la guerra contra Hitler, así como los horrores de los campos de exterminio, no habrán sido más que en vano, solo por palabras vacías. (p. 15)

Entonces cuán necesario e importante es educar en valores espirituales para lograr el cometido de la educación integral que tiene una preocupación y respeto por la ecología.

Del mismo modo, en la educación integral, es muy importante prestar debida atención a la crisis moral inducida por la falsa filosofía humanizada. Para ello se plantea la opción de reeducar en la moral natural que además es una necesidad pública. «Los principios morales naturales sean enseñados con seriedad, fundados en la verdad y no acomodados a las conveniencias sociales» (Maritain, 1943, p. 5). Entonces se considera que, frente a la crisis moral, es necesario e indispensable una auténtica formación interior o espiritual de las personas sobre todo en la moral natural.

Cabe resaltar también que el hombre no sólo está llamado por su naturaleza a desarrollar históricamente sus potencialidades internas, en otras palabras, que «el progreso del hombre en la tierra no es automático o meramente natural, sino que se cumple parejamente en libertad y

juntamente con la íntima ayuda de Dios» (Maritain, 1942, p. 15). Además, «el hombre del humanismo cristiano no busca una civilización meramente industrial sino una civilización íntegramente humana (por industrial que pueda ser en lo tocante a sus condiciones materiales) y de inspiración evangélica» (Maritain, 1942, p. 17). El hombre del humanismo cristiano aspira a un bien común que trasciende la simple suma de bienes individuales. Además, entiende que mejorar la vida humana implica garantizar que todos sean verdaderamente libres y puedan disfrutar de los frutos de la cultura y del espíritu.

En la perspectiva de Maritain, el hombre del humanismo cristiano tiene un movimiento vertical hacia la perfección y hacia la unión con Dios, pero también tiene un movimiento horizontal, que se refiere a la evolución de la humanidad hacia la civilización. El hombre aspira a la perfección; ella es el ideal supremo. «Ella requiere no sólo el desarrollo de poderosos elementos técnicos y de una organización político-social firme y racional, sino también una filosofía heroica de la vida y el fermento interno y vivificador de la inspiración evangélica» (Maritain, 1942, p. 18). Por último, «nuestra civilización revivirá, o bien nacerá una nueva civilización, únicamente si anhela, quiere y ama real y heroicamente la verdad, la libertad y la fraternidad» (Maritain, 1942, p. 19).

#### **3.1.4. *Laudato Si'* y Jacques Maritain**

¿Por qué Maritain sería tomado en cuenta por el Papa Francisco en su propuesta de una ecología integral? Desde nuestra óptica, existen dos razones importantes. En primer lugar, Maritain ha sido un autor muy considerado por el Magisterio de la Iglesia y esto está reflejado en los ya citados en algunas encíclicas sociales. Tales consideraciones nos indican que el pensamiento de Maritain comulga con la postura del Magisterio de la Iglesia y es garantía para que Francisco recoja sus contribuciones antropológicas. En segundo lugar, Maritain propone

ver al hombre en su integridad, sea en su unión vertical con Dios, como también horizontal con sus semejantes y la naturaleza en general. Así mismo, el Papa nos invita a ver al hombre como parte de la creación divina, por tanto, dependiente y necesitado de su Creador. A continuación, veamos los puntos de encuentro entre la *Laudato Si'* y Maritain.

En cuanto a la crítica de la antropología moderna, Maritain critica la visión moderna del hombre, porque, a su entender, la falsa filosofía de la vida animó un humanismo antropocéntrico en donde «la razón racionalista se embriaga con la materia» (Maritain, 1942, p. 9), que considera al hombre como «un proceso de animalización de la imagen del hombre» (Maritain, 1942, p. 9). Así mismo, el Papa Francisco critica este racionalismo afirmando que «en la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica» (2015, p. 61), pues el antropocentrismo moderno, «ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, porque este ser humano ni siente la naturaleza como norma válida, ni menos como refugio viviente» (Francisco, 2015, pp. 60-61). De tal manera, para ambos autores, el pensamiento moderno y contemporáneo, animado por la sociedad industrial y tecnicista, considera al hombre como centro de todo lo que existe y como un ser que todo lo puede gracias a su racionalidad plasmada en la tecnología y no como una criatura más entre los demás seres. Por eso, para la mentalidad contemporánea no hay necesidad de la existencia de un ser superior o divino.

En cuanto al concepto de la persona, Maritain se muestra neotomista. En ese sentido afirma que, «la noción de la persona no radica en la materia... sino que se basa en las más profundas y más excelsas dimensiones del ser; la personalidad tiene por raíz al espíritu» (Maritain, 1968, p. 44). «La persona es la manifestación de la raíz espiritual del hombre», afirma a la par que «la persona es lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza» (Maritain, 1968, p. 46). Por su parte, Francisco, parafraseando la Constitución *Gaudium et Spes* del CVII, recordó que «la dignidad humana es inalienable, porque ha sido creada a imagen de

Dios» (2020, p. 2). De similar modo, siguiendo las enseñanzas de su predecesor Juan Pablo II, concibe al hombre «como un don de Dios» (1995, p. 61). Entonces, estos dos autores coinciden en la concepción antropológica, quienes consideran que el ser humano ha sido creado por Dios a semejanza e imagen y este será en fundamento de la dignidad de la persona.

Sobre la dimensión trascendental del hombre, ambos pensadores reconocen la presencia activa de Dios, quien es Creador y Señor de todo lo existente. Tanto para Maritain como para Francisco, la vida del hombre reside en regresar a su Creador. «El fin del hombre es la participación de la vida divina, es la eterna beatitud. Al realizar este fin, el hombre colma su razón de existir, es decir, realiza su felicidad y da gloria a Dios» (Maritain, 1955, p. 12). De la misma forma afirma que «nosotros no tenemos otra forma de realizar la felicidad que dando gloria a Dios y no tenemos otra forma de dar gloria a Dios que realizando nuestra felicidad» (Maritain, 1955, p. 12).

Una vez vistas ambas concepciones, cabe plantearse la pregunta sobre si en el marco de la búsqueda de los presupuestos antropológicos para una ecología integral de *Laudato Si'*, la clase de concepción que se tiene del hombre tiene influencia alguna en su relación con la naturaleza. La respuesta es afirmativa, y podemos responder de la mano de Francisco: «cuando la persona humana es considerada sólo un ser más entre otros... se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad» (2015, p. 62). Además. «No puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad» (Francisco, 2015, p. 62).

Por tanto, surge la pregunta sobre en qué medida o cómo el pensamiento antropológico de Maritain da cabida a la ecología integral propuesta por Francisco. Eso ocurre proporcionando una base antropológica filosófica que respalda la visión holística del ser

humano, incorporando lo humano y lo no humano. De esa manera, se considera al ser humano en su totalidad y en relación con los demás. Maritain asienta las bases para entender la interdependencia y la interconexión de los seres vivos e inertes sobre los cuales tanto insiste Francisco en *Laudato Si'*. Maritain es un filósofo que ve la naturaleza como un don de Dios, como Francisco; por ello, la naturaleza en su totalidad se debe cuidar y respetar y no es solo un recurso explotable sino un bien para todos, una casa común que tenemos que cuidar. También podemos ver la incorporación de la dimensión espiritual del hombre como un lugar de encuentro con los demás; además, de dicha espiritualidad emana el sentimiento por el cuidado de la naturaleza.

### **3.1.5. La antropología de la alteridad de E. Lévinas**

Emmanuel Lévinas<sup>16</sup>, es un filósofo contemporáneo muy admirador de Bergson, de Husserl y Heidegger. El contexto político, social y cultural que vivió durante el siglo XX, lo motivó a repensar al hombre desde una óptica novedosa. En tal sentido, Lévinas ha llamado la atención de muchos intelectuales por su nueva y renovada forma de mirar al hombre. En obras, como *Totalidad e infinito* (1961), *La Huella del otro* (1963), *Humanismo del otro hombre* (1972) propone el «humanismo del otro sustentado en la responsabilidad absoluta por el otro», frente al humanismo occidental clásico, responsable por no conducir a la humanidad a la hermandad sino en ocasiones al odio y a la muerte (no obstante, no desmerecemos el gran aporte que se encuentra en todas las disciplinas humanistas, incluyendo la antropología). Por tanto, Lévinas se presenta como una voz de tranquilidad en un mundo zarandeado por el

---

<sup>16</sup> Es un filósofo judío que nació en Lituania, posteriormente nacionalizado francés; murió en París en 1996. En Friburgo descubre la fenomenología de Husserl y el pensamiento de Heidegger quienes serán sustento de su pensamiento. Sobre todo, su encuentro con los libros hebreos, como la Biblia, el Talmud y otros, moldearán su espíritu.

nihilismo y el materialismo. Este es un mensaje que nace del mundo hebreo contra el mundo griego para la humanidad entera.

Su encuentro con los textos hebreos como la Biblia y el Talmud serán determinantes en su pensamiento, así como afirma Oroz (1998) «estos libros abren directamente a la trascendencia; y lo hacen no mediante proposiciones indemostrables, que superan a la razón, sino mediante el descubrimiento vivo del otro como lugar donde resplandece la esencia del espíritu» (p. 36). Por ello, Lévinas tiene una forma peculiar de abordar al hombre, sobre todo en su texto *La huella del Otro*. En ella analiza la identidad del ser humano, asumiendo que la sociedad actual se ha caracterizado en pregonar una identidad antropológica fundada en la supresión de los valores. El hombre es un ser para la muerte que vive sumergido en la desesperanza. En cambio, «para Lévinas, el ser humano tiene identidad, pero no es una identidad que el Yo fragüe de sí y para sí, sino que el Otro vendrá a ser el verdadero principio de identidad del yo» (Medina, 2017, p. 5). Es decir, la identidad del hombre no es propia, no es de sí, sino que viene de Otro. Es una identidad sin una identidad. Sin embargo, los grandes pensadores de la modernidad formularon la subjetividad en términos de poder; veían al Otro como un obstáculo para lograr aquello. Para ellos, la identidad se consigue sólo destruyendo la identidad del Otro, es decir, de Dios. Entonces, «Lévinas presenta el *Yo como* sí mismo, en busca del *Otro*, de la ipseidad a la otredad, es el *Yo* que trasciende más allá de lo estático, y se consume en una salida del sí, sin retorno» (Beltrán, 2015, 10). Esta salida del yo hacia el otro es un camino sin regreso, un movimiento sin retorno, así como Lévinas explica en *La huella del otro* (2000):

Un movimiento sin retorno, similar al éxodo de Abraham desde Ur hacia la tierra prometida, que representa una ruptura definitiva con el paganismo. Este paganismo es simbolizado por el autor a través del regreso de Ulises a Ítaca, cuyo destino final

coincide con su punto de origen. El paganismo se asocia con un retorno hacia lo mismo, marcado por el amor a la sabiduría, donde el conocimiento es visto como asimilación y posesión, definiendo la relación con lo otro. El arraigo a la tierra, en este contexto, se concibe como un encadenamiento, una forma de pura interioridad. (p. 27)

Notamos en esta enseñanza de Lévinas la presencia de dos formas de concebir al hombre; primero, en la persona de Abraham que sale de su tierra a un destino desconocido desde un acontecimiento que se ocurrió previamente, es decir, un encuentro con Otro. Segundo, se concibe en la persona de Ulises «que intenta atrapar al Otro y asirlo hacia si como un premio, como una recompensa» (Beltrán, 2015, p. 11). El hombre, el yo, emprende un camino hacia lo desconocido, hacia el Otro, desde una libertad. «El hombre es libertad que parte total y absolutamente hacia el *Otro*, un camino hacia el *Otro* sin poder alcanzarlo, infinitamente lejos de él, pero al que puede acceder mediante la huella, su rostro, su mirada» (Lévinas, 2006; citado por Beltrán, 2015, p. 11). Además, el hombre encuentra esta otredad en el necesitado, en el pobre, la viuda y el indefenso que bien podría extenderse aquí hasta la naturaleza. Mientras, «Yo soy para el Otro en una relación de diacronía: estoy al servicio del Otro», (Lévinas, 2005a, p. 193). Por tal motivo, la antropología de Lévinas está centrada en la preocupación por los otros.

El Otro está fuera del yo, pero no lejos, sino ahí a mi lado, muy cerca. «La cercanía hacia el Otro no es para conocerlo, no es una relación cognoscitiva, sino una relación ética, en el sentido de que el Otro me afecta y me importa» (Giménez, 2011, p. 342). Entonces, Lévinas resalta la relación ética sobre la relación cognitiva, a la que muchos pensadores occidentales dieron prioridad. Esa relación ética significa que el yo debe pensar en el Otro; debe tener esa responsabilidad ética de asistir al otro, lo cual significa una relación asimétrica. He aquí la

diferencia con el planteamiento de Buber; éste planteaba una relación de reciprocidad; mientras que Lévinas, una relación asimétrica.

Lévinas explica el sentido de la trascendentalidad del hombre a partir de la responsabilidad del uno con el otro, es decir, desde la tesis de la alteridad que rompe con el yo ególatra. «No es el hombre quien va al encuentro del Dios sino Dios quien sale al encuentro del hombre», Dios sale a redimir al Otro que es la humanidad. Dios toma carne humana. «La dimensión de lo divino se abre a partir del rostro humano, por eso, una relación con lo trascendente es una relación social» (Lévinas, 2002, p. 101). Nuestro autor subraya las enseñanzas del Antiguo Testamento, pues este enseña que el hombre no pertenece a esta tierra, no es su patria. Vive en el mundo sin ser del mundo; no se cierra sobre sí mismo, sino que se abre a una instancia superior. Según Lévinas, los filósofos clásicos paganos, como Sócrates, Aristóteles y Platón, han conocido el espíritu e incluso la unicidad de Dios, pero no han salido de este mundo. En cambio, los pensadores judíos lo conciben como creado y temporal, y orientado a una realidad trascendente.

### **3.1.6. El encuentro de *Laudato Si'* y Emmanuel Lévinas**

Después de haber expuesto la visión antropológica de Lévinas, cabe plantearse algunas preguntas: ¿cómo la antropología levinasiana permite la ecología integral sostenida por la *Laudato Si'*? ¿La teoría del Otro se refiere a la naturaleza o sólo se puede aplicar por analogía?

Desde luego, existen posturas diversas para asumir la teoría de la otredad como una teoría que engloba no sólo el rostro humano sino también a los seres no humanos. En tal sentido, Ale afirma lo siguiente: «el intento de extender la ética levinasiana a seres no humanos sigue siendo por ciertos críticos como un punto discutible» (2016, p. 237). A nuestro entender, este intento de extender la teoría del Otro más allá de lo humano no distorsiona el sentido el

sentido original, sino que amplía un nuevo alcance. En ese sentido, ¿por qué es necesario extender la teoría del otro a los rostros no humanos? La razón es sencilla. Al menos en las obras consultadas de Lévinas en esta investigación, no se encuentra opiniones favorables sobre la explotación, los maltratos o las violencias causados por el hombre sobre el mundo natural.

Del mismo modo, Garrido (2011) interpreta la teoría del Otro o la ética levinasiana de la siguiente manera:

En este punto, sería necesario cuestionar a Lévinas, quien limita la noción de rostro al cuerpo humano. El rostro no se restringe solo al ser humano, sino que incluye todo aquello que expresa fragilidad, que me conmueve emocionalmente y cuyo ser está bajo mi influencia y poder. Bajo esta perspectiva, la noción de rostro debería extenderse a todas las formas de vida biológica y las estructuras que estas configuran, permitiéndoles desarrollar su propia existencia. (p. 282)

Por tanto, el autor en análisis posee planteamientos que se pueden extender a la teoría del Otro a los rostros no humanos, es decir, a la naturaleza y las plantas, así como afirma Ale (2016), «la ética levinasiana alberga en potencia los principios necesarios para ampliar sus nuevos horizontes, de modo que, augura tácitamente incluir en ella no sólo a los seres vivos, sino también a todos los seres no humanos» (p. 238). Ahora, veamos el alcance de la teoría del Otro o la teoría del rostro a los seres no humanos.

Lévinas nos muestra la vulnerabilidad del rostro frente al hombre egoísta alimentado por algunas filosofías occidentales, como la postura de Heidegger, quien fue partidario de los nazis en la perspectiva de nuestro autor. Para Lévinas, el rostro no se refiere al rostro anatómico del hombre, sino al prójimo, quien es el otro ser humano que pasa hambre, sufre, que es afectado en sus necesidades vitales para sobrevivir o para tener una vida digna, quien también es atropellado por el Yo egoísta en sus derechos vitales como en el holocausto nazi. Entonces,

esta vulnerabilidad del rostro se puede extender por analogía a la naturaleza, la cual también está expuesta a la vulneración de parte del yo egoísta que no toma sólo para satisfacer sus requerimientos principales, sino que también cumplen sus deseos ególatras como la ambición de poder económico y el intento de controlar a los demás.

Por último, Lévinas, en su texto *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, asevera que, «la naturaleza que nos rodea, la cual no está celosa de los maravillosos secretos que guarda, sino que, en connivencia con los hombres, se despliega a sus razones e invenciones. En ella los hombres se sienten como en casa» (2005a, p. 238). Este párrafo es interpretado por algunos estudiosos como punto crítico que no favorece la ecología, puesto que considera al medio ambiente como no vulnerable. Por ejemplo, Ale (2016) en su tesis doctoral refiriéndose a lo citado, afirma que «el mundo natural es como una fuerza ciega que no conoce la afección o el padecimiento. Por tal razón, permite y tolera todo tipo de perjuicio de parte del accionar humano» (p. 240). También Hirst (2007) interpreta como «el mundo humano es inconsciente no puede sufrir mi uso o consumo de él» (p. 187). Hasta cierto punto compartimos la convergencia con estos intérpretes, porque ciertamente la naturaleza inerte puede que no tenga sentimiento. Sin embargo, respecto a la naturaleza viviente como los animales y las plantas, opinamos que sí pueden tener sentimiento. Por tanto, se discrepa de la tesis de Lévinas cuando afirma que la naturaleza no es vulnerable. Sin embargo, a nuestro entender, la postura levinasiana permite la ecología desde el enfoque de la teoría del otro como responsabilidad del yo, como el rostro del otro hombre y no por la propia dignidad de la naturaleza misma.

Para justificar la ecología levinasiana, cabe resaltar también el rostro como un ser que se expresa. Pavez (2022) afirma esto en su artículo *Lévinas. Secularización y Hambre*:

Nadie sería tan insensato como para ignorar las contradicciones y los errores de la tecnología, sus peligros mortales, la nueva esclavitud que genera, las mitologías que

promueve y la contaminación que produce, la cual envenena, en el sentido más literal, incluso el aire que respiramos. (p. 7)

Lévinas, en la interpretación de este autor, es textual al referirse a las consecuencias del accionar humano en la naturaleza; por otra parte, el papa Francisco resalta la reacción de la naturaleza frente a las acciones abusivas del hombre, tales como el calentamiento global, el cambio climático y de qué manera, a consecuencia de ello, la temperatura normal del agua es alterada, se contamina el agua y del aire, ocurre la deforestación, entre otros. De esta manera, estas manifestaciones de la naturaleza, en el lenguaje levinasiano son el rostro que se expresa.

### **3.2. Algunos fundamentos éticos que sostienen la ecología integral de *Laudato Si'*.**

«No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental», afirmaba Francisco (2015, p. 108). No hay una ecología integral sin una convivencia pertinente entre las personas y la naturaleza. Necesitamos una convivencia bajo algunos principios o valores universales, es decir, una ética ecológica que sea una ética global o mundial, frente al politeísmo axiológico<sup>17</sup> o al relativismo moral. De esta manera, no dañaremos a los demás seres ya sea los hombres, los animales y las plantas, en fin, para una convivencia adecuada con el medio ambiente. Ciertamente, «la humanidad ha entrado en la globalización y para poder convivir se necesita una ética mundial en cuyos valores todos nos sintamos incluidos y reconocidos» (Blanco, 2013, p. 219). Así mismo, «una ética ecológica es una ética global, que concibe al ser humano como integrado en un medio en el que comparte su vida con otras especies y con un sustrato físico que soporta y hace posible esa misma vida» (Franco Da Costa, 2009, p. 114). Es decir, es necesario mirar no solo a la casa humana, sino a

---

<sup>17</sup> Se refiere a “la moral vinculada a cada grupo y hasta a cada individuo, a veces en confrontación directa con la moral de otros grupos y de otros individuos”. (Blanco, 2013, p. 219).

la casa universal, la casa común, la tierra. Además, «no hay un desarrollo humano si éste no se desarrolla con un fondo moral» (Rojas, 1998, p. 14). Esta ética mundial sólo se puede edificar desde el reconocimiento integral de la dignidad de la persona humana.

Por lo expuesto, en la perspectiva de esta investigación, los grandes pensadores de la moral y ética en la actualidad, tales como Lévinas, MacIntyre, Dussel, Boff, entre otros, son quienes se orientan o se encaminan a la construcción de los principios y valores universales, es decir, a la teoría ética que será indispensable para construir una ecología integral planteada en la encíclica *Laudato Si'*.

De acuerdo con ese entender, se expone los planteamientos éticos y morales de los autores antes mencionados, con la finalidad de lograr el objetivo planteado en el proyecto de investigación: identificar, analizar y vincular las antropologías y las éticas que cimientan la ecología integral de la encíclica *Laudato Si'*.

### **3.2.1. Ética fundada en la alteridad. E. Lévinas**

El pensamiento de Emmanuel Lévinas se puede clasificar en dos momentos. En el primer momento, lo encontramos como seguidor fiel de Husserl y Heidegger; ello está reflejado en algunos escritos como *De la existencia al existente (1947)* y *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger (1949)*. En ellas, el centro de la reflexión levinasiana se sitúa en torno al ser y su existencia. Sin embargo, existe un segundo momento de su reflexión en el cual considera a la ética como la filosofía primera en discrepancia con sus maestros que consideraban a la ontología como filosofía primera. En este segundo momento, Lévinas resalta la primacía del otro sobre el ser, con lo cual sostiene que la ética es superior al saber. Este viraje se atribuye a algunas experiencias que han marcado su vida personal, como el proyecto nazi de

aniquilar a los judíos y la segunda guerra mundial, durante la cual salvó su vida gracias a la adquisición de la nacionalidad francesa.

Lévinas inicia un nuevo camino, abandonando la primacía de la ontología por la ética. En esta línea, según Lévinas los occidentales se equivocaron al identificar a la filosofía como el amor a la sabiduría y haber olvidado al ente (sujeto). Este pensamiento nos condujo a una sociedad del ensimismamiento —al ego cartesiano y al superhombre de Nietzsche— olvidando los aspectos primordiales de la persona, como los sentimientos y las pasiones. En fin, toda la filosofía occidental se concentró en el paradigma de Grecia y olvidó a Jerusalén. «Los griegos buscan la exactitud del concepto, ciencia de lo necesario; (totalidad), mientras que, los hebreos buscan más allá de los conceptos y de las razones, el advenimiento de un reino que se oculta en las penumbras del futuro (infinito)» (Oroz, 1998, pp. 36-37). Por su parte, Lévinas (2002), afirma que «La idea de la totalidad y la idea del infinito difieren en esto: la primera es puramente teórica, la otra es moral» (p. 106). Es decir, a Lévinas le interesa sobre todo el camino de lo moral por encima del camino teórico; por ello, «la alteridad y la ética solo serán posibles en relación con el otro» (Zanon, 2019, p. 2).

Desde esa perspectiva, la ética levinasiana se fundamenta en la interpelación del otro, que nos impele a asumir responsabilidad y cuidado. Implica actuar de manera responsable hacia el otro, protegiéndolo de cualquier forma de violencia y exclusión. A continuación, veremos el planteamiento ético de Lévinas que inicia desde la concepción del otro.

¿Quién es el otro? Lévinas nos da una respuesta concreta y clara, «el Otro es el huérfano, la viuda y el extranjero» (2002, p. 13). Estamos rodeados del Otro y sólo existen dos formas de reaccionar o accionar: «o la in-diferencia que les niega cualquier estatuto de realidad o el interesamiento que busca apoderarse de ellos a cualquier precio» (González & Arnáiz, 2002, p. 126). Con ello, nos invitan no a la comprensión sino a la compasión. De este modo,

Lévinas nos exhorta a descubrir al Otro, no por la indiferencia o por una relación cognitiva, sino para una relación ética en donde «yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe» (1991, p. 57). Es una relación de servicio, de diacronía convertida en una responsabilidad incondicional.

Frente a esta responsabilidad, Lévinas tiene una idea propia a la luz del pensamiento oriental. Es cierto que la responsabilidad significa responder por los propios actos —es decir, está dirigida hacia sí mismo—; sin embargo, en el pensamiento judío la responsabilidad no sólo es esa, sino también es responder por el otro, así como Lévinas (2005) afirma: «Yo soy para el Otro en una relación de diacronía: estoy al servicio del Otro» (p. 193). Además, «el Yo está obligado a decir estoy aquí/heme aquí al Otro y asumir una responsabilidad infinita frente a él sin que le exija al Otro que haga lo mismo» (Disla, Aranda , & Almánzar, 2019, p. 6).

En esta línea, Lévinas, también desarrolló la asimetría de la relación ética, lo cual significa que el yo está obligado a ponerse al servicio del otro sin que esté obligado a responder. «Yo soy responsable del Otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida... (remarca) la frase de Dostoievski: Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todos, y yo más que los otros» (Lévinas, 1991, p. 58). Es una relación de asimetría con el Otro que no reclama la reciprocidad; de lo contrario esta responsabilidad se convertiría en una negociación. Por último, «asumir la responsabilidad para con el otro es para todo hombre una manera de dar testimonio de la gloria del Infinito y de ser inspirado» (Lévinas, 1991, p. 66).

Para Lévinas, «el Otro es rostro... y el rostro habla» (1991, p. 52). El rostro es una expresión que tiene la capacidad de presentarse por sí mismo, es decir, cara a cara sin intermediarios. «El rostro se presenta tal cual, desnudo» (Lévinas, 2002, p. 203). Es decir, está expuesta a los abusos y maltratos.

Según el autor, la primera palabra que expresa el rostro es *No matarás*, como se indica en el siguiente fragmento:

El *No matarás* es la primera palabra del rostro. Es una orden. En la aparición del rostro hay un mandamiento, como si un amo me hablara. No obstante, al mismo tiempo, el rostro del otro está desprotegido; es el pobre sobre el que yo tengo todo el poder y a quien todo debo. (1991, p. 52)

La expresión *No matarás*, es un mandamiento, una orden; es más, por un lado, el rostro se convierte en un amo que ordena, mientras que el yo se convierte en un esclavo que obedece. Además, el rostro se manifiesta como epifanía del otro; es un rostro desprotegido y por esta desprotección se convierte en el pobre, mientras que el Mismo, se convierte en el rico. Por esta razón, el Mismo tiene la responsabilidad incondicional de salir al encuentro del Otro, acudiendo con la protección al desprotegido. Entonces, está claro que, sólo con la mirada de percepción, el Otro se convierte en objeto de conocimiento, mientras que, por la relación ética, el Otro es concebido como sujeto y objeto.

También cabe destacar que, el acceso al rostro nos conduce a la idea de Dios y esto se debe al deseo. «En el acceso al rostro, ciertamente se encuentra el acceso a la idea de Dios... La relación con el Infinito no es un saber, sino un deseo» (Lévinas, 1991, p. 55). Por ello, en el yo, existe una tendencia hacia el otro visible y hacia el Otro invisible. El deseo hacia lo invisible es expresado por Lévinas así: «el deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro» (2002, p. 57). Este deseo metafísico no es un deseo como nosotros solemos entender, es decir, de satisfacción, como pueden ser las necesidades sexuales, religiosas y morales, incluido el amor. Este es contemplado como una satisfacción de un hambre sublime. En ese entender, «el deseo metafísico tiene otra intención: desea el más allá de todo lo que puede simplemente colmarlo. Es como la bondad: lo deseado no lo colma, lo

profundiza» (Lévinas, 2002, p. 58). Es como el hambre que nunca se colma con los alimentos; más se alimenta de sí misma. «El Deseo no puede ser satisfecho... El Deseo es como un pensamiento que piensa más de lo que piensa» (Lévinas, 1991, p. 55). El deseo no se efectúa para el gozo y va más allá de las satisfacciones. El deseo apunta al infinito; es el deseo de lo lejano. Es como los israelitas cuando estaban en el desierto en espera de la tierra prometida. En esa circunstancia el deseo se aplaza y se aplaza; de lo contrario, creer que se ha cumplido nos lleva a la tentación de creernos dioses. De tal manera, el deseo del otro que me exige una responsabilidad es práctica ética y no una teoría. Por ello, en la perspectiva de Lévinas, la pregunta que se debe plantear la filosofía no debe ser «¿por qué existe el ser y no la nada?», sino «¿qué debo hacer para cumplir con la responsabilidad que me exige el otro?».

Este encuentro con el Otro nos remite a una alteridad absoluta que se ubica en el más allá del Yo y del Tú, es el otro trascendente. «Es un Dios escondido, no vinculado al ser y, por tanto, no expuesto a la objetividad de una aprehensión racional. Es una verdad que se nos entrega humillada, desfigurada, perseguida y se desliza como de espaldas y de incógnito» (Oroz, 1998, p. 47). En definitiva, este Otro está más allá de la comprensión racional. «Lo trascendente se ofrece como rostro, que no se deja explicar ni aprehender, pero exige responsabilidad» (Oroz, 1998, p. 41). A Dios no accedemos de frente; accedemos a él en escucha, en relación ética. Por tanto, para Lévinas, la ética consiste en la responsabilidad por el Otro sin esperar nada a cambio.

### **3.2.2. La ética levinasiana y su encuentro con la *Laudato Si'***

Lévinas, después de criticar la antropología moderna occidental, propone la teoría ética como la primera filosofía. Es este el escenario para dilucidar la ampliación de su teoría ética a la naturaleza. A continuación, analicemos la teoría ética levinasiana y su encuentro con la

encíclica *Laudato Si'*, a fin de emplear una ecología integral. Para ello abordamos el concepto de la ética, la teoría del Otro y la teoría de rostro como ser que se expresa desnudo, vulnerable, cuestionante y que nos llama a una responsabilidad por la relación asimétrica entrañando libertades.

Para Lévinas, la ética se entiende solo en función del Otro. «La epifanía del rostro es ética» (Lévinas, 2002, p. 213). Por ello la ética no busca una libertad individual: «es una situación en la que mi libertad es cuestionada. Y, a este cuestionamiento de mí Mismo por la presencia del Otro se llama ética» (Lévinas, 2002, p. 124). Es esa la diferencia con la ética utilitarista que consiste en buscar mi felicidad individual y la maximización del placer, mientras la ética levinasiana, busca atender al otro manifestado en el rostro, desnudo y vulnerable. «Abordar al otro es cuestionar mi libertad, mi espontaneidad del viviente, mi dominio sobre las cosas» (Lévinas, 2002, p. 308). También, en otro momento, afirma Lévinas que la ética es «el reconocimiento de esa obligación frente al otro que es anterior a todo contrato» (1993, p. 281). Entonces, el Mismo debe actuar éticamente por la responsabilidad que tiene con los Otros, sin importar la respuesta del otro.

La teoría del otro desarrollada por Lévinas, es una perspectiva muy debatida, ya que al desarrollar esta teoría se puede inferir de manera literal que se trata sólo a los seres humanos, pero asimismo existe un sector que considera que es posible ampliar esta interpretación para incluir seres no humanos, así como afirma Gómez (2010): «La teoría del otro que desarrolló... tiene una característica tal que considero que permiten, sin forzar su teoría ética, ampliarla para abarcar seres no humanos» (p. 30). Por su parte Garrido (2011) también afirma que «habría que extender la noción de rostro a todas las formas de vida biológica y las estructuras que ellas configuran y que les permiten desplegar su propia existencia» (p. 282). Por último, Ale (2016) afirma que «la ética levinasiana alberga en potencia los principios necesarios para ampliar sus

nuevos horizontes, de modo que, augura tácitamente incluir en ella no sólo a los seres vivos, sino también a todos los seres no humanos» (p. 238). Del mismo modo, en la perspectiva de esta investigación consideramos coherente ampliar esta teoría a los rostros no humanos, es decir, a la naturaleza, las plantas y los animales. Por tal motivo, es posible considerar esta teoría como cimiento indirecto de la ecología desarrollada en *Laudato Si'*. Para sustentar este cometido, cabe analizar la teoría de las relaciones éticas, es decir, la aparición del rostro del otro como un ser que se expresa, cuestionante y vulnerable, y cómo se asume la responsabilidad del yo frente a esa vulnerabilidad.

Cabe resaltar que, el rostro levinasiano no se refiere al rostro anatómico de la persona, sino al prójimo que pasa necesidad y violencia. «El rostro del prójimo pueden aplicarse por analogía a la naturaleza» (Ale, 2016, p. 236). En términos de Francisco (2015), el rostro del prójimo se refiere a «los seres humanos excluidos» (p. 20). Asimismo, en su ampliación a los seres no humanos, este rostro levinasiano, también está referido a la naturaleza maltratada y destruida por el hombre: «la destrucción sin precedentes de los ecosistemas» (Francisco, 2015, p. 22). Esto ocurre de esa forma, no tanto para la satisfacción de los requerimientos básicos y primordiales, sino, sobre todo, para satisfacer sus egos de poder, así como afirma Francisco (2015), «Por los intereses espurios locales o internacionales» (p. 32).

Ahora veamos esa relación ética del rostro con el yo, es decir, con el Mismo. Primero, mencionamos que el rostro es un ser que se manifiesta vulnerable, y se refiere al ser humano desamparado y necesitado, quienes son reducidos a acudir a mí (lo Mismo). En esta línea, por analogía se puede considerar también a la naturaleza como ser vulnerable e indefenso, que siempre está expuesto a la devastación, pues «el rostro tiene todo aquello que expresa su fragilidad, que me conmueve afectivamente y cuyo ser está en mis manos y sujeto a mi poder» (Garrido, 2011, p. 282). Además, «no es pues desatinado sostener que la naturaleza

circundante, más específicamente, su condición de alimento del que se nutre la vida humana es un ser vulnerable, y su vulnerabilidad repercute en la vulnerabilidad del hombre» (Ale, 2016, p. 239). Por ello, está claro que la naturaleza también muestra su propio rostro vulnerable. Esta vulnerabilidad no es pues, producto del razonamiento humano, sino propio de la naturaleza vista en su rostro. Tal hipótesis, nos lleva a pensar que la naturaleza debe tener un derecho propio, no otorgado por el hombre.

### 3.2.3. La ética como fruto del encuentro con el otro de Leonardo Boff

Leonardo Boff<sup>18</sup> es un autor muy reconocido en el campo ecológico, desde los centros de investigación universitarios hasta las organizaciones internacionales como *Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente* (PNUMA), la *Organización Mundial del Medio Ambiente* (OME), entre otras. Esto se debe a la profundidad de su investigación ecológica, ya que aborda no sólo el aspecto medioambiental, sino también la parte social, política, cultural, económica y mental, es decir, una ecología integral, así como reflejan varios de sus escritos, como *La dignidad de la tierra* (2000), *Ética planetaria desde el gran sur* (2001), *Evangelio de Cristo cósmico. Hacia una nueva conciencia planetaria* (2009), *Ecología; grito de la tierra, grito de los pobres* (1996), *Derechos del corazón. Una inteligencia cordial* (2015), *Una ética de la madre tierra* (2017). Sin embargo, por la naturaleza de esta investigación, sólo abordaremos algunos de sus textos, para analizar sus planteamientos ecológicos y resaltar las consonancias con la propuesta de *Laudato Si'*.

---

<sup>18</sup> Leonardo Boff (1938) es un teólogo, filósofo, ecologista y escritor brasileño. Fue el fundador de la teología de liberación juntamente con el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez. Tiene una cantidad de libros publicados en el campo de la teología, filosofía y sobre todo en el campo de la ecología. Es un autor que ha sembrado mucha amistad con el Papa Francisco incluso llegando a intercambiar algunas cartas estos últimos años, sobre la estima personal y para compartir las posturas de algunos temas como la ecología.

Ahora, veamos la postura ecológica de Boff, para lo cual nos ayuda uno de sus textos; *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* publicado en 1996. En ella afirma que «Cada año, desde 1984, el Worldwatch Institute de los EE.UU. publica un informe sobre el estado de la Tierra. Este estado es cada vez más alarmante» (Boff, 1996, p. 13). Boff inicia resaltando la situación alarmante de nuestro planeta tierra, interrelacionando el clamor de la tierra con el clamor del pobre, desde el conocimiento estadístico.

Boff analiza la crisis medioambiental que pone en riesgo la existencia la vida de la humanidad. Desde su perspectiva, esta crisis es ocasionada en su mayor parte por el capitalismo salvaje, que ha generado un principio de autodestrucción con todos sus avances científicos y tecnológicos, como la creación de armas bacteriológicas, biológicas y nucleares, la explotación de los recursos que mantiene el ecosistema; a partir de ello, se deja a la madre tierra incapacitada para autogenerarse en algunos de sus sectores. Todo esto ocurre por la visión ilusoria del progreso compartido por los grandes capitalistas que deciden los destinos de los países y del mundo. Como consecuencia de ello, ya vivimos la escasez de agua y el calentamiento global, entre otros problemas medioambientales. «La tierra sangra, especialmente en su ser más singular, el oprimido, el marginado y el excluido, pues todos ellos componen las grandes mayorías del planeta» nos dice Boff (2000, p. 20). Desde esta situación, se debe pensar en la equidad universal y el nuevo orden ecológico mundial, porque «el crecimiento indefinido hacia el futuro es imposible» (Boff, 1996, p. 14).

Ante la situación expuesta, surge la siguiente pregunta; ¿por qué el ser humano tiene un comportamiento agresivo con la naturaleza? Boff analiza tal comportamiento del hombre en la casa común o la Gaia como él suele llamar. Identifica en la condición humana la doble inclinación que existe en ella, una inclinación positiva (filantrópica, solidaria, caritativa, compasiva, misericordiosa) y la inclinación negativa (odiosa, violenta). Para dar consistencia

a estas inclinaciones acude a los planteamientos de Sigmund Freud. Frente a una carta enviada por Albert Einstein en 1932 —quien plantea la pregunta, “¿Existe algún medio que permita al hombre librarse de la amenaza de la guerra?” (Einstein, 1932, p. 1) — Freud (1933) responde con otra carta afirmando que «cada ser humano tiene dos pulsiones, el de la vida (eros) y el de la muerte (thánatos), por un lado, quiere vivir, pero también tiene odio y rabia o quiere matar». Así mismo, parafraseando a Boff (2017d), se puede afirmar que todo ser humano es sapiente y demente simultáneamente, es decir, tienen impulsos de generosidad, de responsabilidad, de bondad, de amor y, a la vez, tiene impulsos de odio y de eliminación. Por otro lado «nosotros venimos de la gran violencia (la gran explosión o Big Bang) y la evolución es el intento de poner orden a esa violencia universal» (Hawking, 1988; citado por Boff, 2017a, p. 10). Por consiguiente, para Boff la condición humana está marcada por estas dos inclinaciones. Respecto a la relación del hombre con la naturaleza, se hizo más presente la pulsión negativa que la positiva. Por ello, el hombre abusa y daña a la naturaleza y las consecuencias son las que vivimos ahora como los trastornos climáticos. Esta cuestión «es más ética que científica» (Boff, 2017a, p. 10).

Ante la problemática medioambiental, Boff nos invita a tener una visión holística de la ecología, la cual no queda simplemente en proteger al medio ambiente o en la ecología verde. En cambio, nos invita a incluir los aspectos políticos, sociales y espirituales, es decir, «una ecología integral que busca ir más allá de la ecología ambiental, política y social, y mental» (Boff, 2020, p. 49). Además, «la ecología integral busca comprender la tierra y las energías cósmicas que nos alimentan y sostienen dentro del inmenso proceso de evolución que aún está en curso» (Boff, 2000, p. 51). Por tanto, la ecología integral no es el intento de sumar las partes sino «la captación de la totalidad orgánica, una y diversa en sus partes, que están siempre articuladas entre sí dentro de la totalidad y constituyendo esa totalidad» (Boff, 2000, p. 52). En

adición, por la ecología integral, «captamos la importancia de integrar la Tierra y el ser humano con el Todo, de descubrir las conexiones que ligan y religan a todos los seres, la materia y la vida, el espíritu y el mundo, Dios y el universo» (Boff, 2000, p. 56). Ahora, veamos los aspectos que forman la ecología integral:

A) La ecología ambiental: Boff utiliza el término «casa común» en vez de medio ambiente; prefiere denominar así a la tierra, el lugar donde todos convivimos y que abarca a todos los seres, ya sean vivos o inertes. En ella «entendemos que las rocas, los ríos, los océanos, los climas, las plantas y los seres humanos son interdependientes» (Boff, 2000, p. 13). El medio ambiente no está fuera de nosotros, pertenecemos a ella porque dependemos de ella, del agua, del aire, de la tierra y de todos los demás elementos. «Nosotros somos tierra; somos tierra que siente, piensa, ama, se cuida y venera» (Boff, 2020, p. 17). Por tanto, necesitamos salir de una lectura pobre de la tierra y enriquecer nuestra mirada sobre ella. Esto quiere decir que necesitamos tomar conciencia de que tenemos la responsabilidad de cuidar de ella, lo que significa a su vez cuidarnos a nosotros mismos.

Por lo expuesto, la ecología ambiental es una ecología verde, lo que significa atender el estado de la tierra que está en una alteración por la contaminación ambiental. Es necesario cuidar de nuestra casa común, la Pachamama, primero, abandonando el modo de concebir al ser humano frente los demás seres, es decir, pasar del antropocentrismo a reconocerse como un ser que se encuentra en un nudo de relaciones e interdependencia con los demás seres. Segundo, es imperativo cuidar los recursos de la tierra practicando la regla de las tres erres: reduciendo nuestro consumo, reciclando los materiales y reutilizando los productos que consumimos. Con todo ello, logramos salvaguardar la capacidad de regeneración de los ecosistemas; todo esto nos llevará a convivir como hermanos y hermanas de la gran comunidad terrenal (Boff, 2000, p. 21). Por otro lado, Boff nos advierte que muchos de los esfuerzos dirigidos a enfrentar la

crisis ambiental a menudo son frustrados, no solo por el rechazo de los grandes capitalistas, sino también por la apatía y la falta de interés de las personas a nivel individual. Sin embargo, Boff nos advierte que «esta vez no habrá un arca de Noé que salve a algunos y deje perecer a los demás. O nos salvamos todos o todos estaremos perdidos» (Boff, 2000, p. 21).

B) La ecología social y política: esta es otra de las dimensiones de la propuesta ecológica integral, que inserta a la sociedad y al ser humano dentro de la naturaleza. «Analiza la manera en la que cada sociedad se relaciona con la naturaleza; cómo utiliza los bienes y servicios naturales» (Boff, 2000, p. 23). En otros términos, se trata de cómo se gestiona el manejo de los residuos sólidos y qué acciones se implementan para preservar y generar los limitados recursos disponibles, teniendo en cuenta a las futuras generaciones. Esto contrasta con la mentalidad predominante en la sociedad moderna y posmoderna, donde el desarrollo se percibe con dos horizontes infinitos: uno en cuanto a los recursos naturales y otro en cuanto al crecimiento continuo hacia el futuro. No obstante, lo cierto es que los recursos y la energía que la madre tierra nos ofrece son finitos y están en un proceso de agotamiento —por ejemplo, el agua potable, los combustibles fósiles, la biodiversidad, entre otros—.

Por ello, en la ecología social se analiza cómo el ser humano desde su sociedad se relaciona con la naturaleza. Algunos pueblos indígenas se relacionan desde el buen vivir y convivir mientras que otros han roto esa armonía. La tierra ya no soporta más dominación; es necesario convivir considerándonos como los huéspedes que somos, pasajeros de la casa común.

La ecología política supone una variación en nuestro modo de relacionarnos con la naturaleza, un cambio de mentalidad en medio de este sistema capitalista que nos ofrece el consumismo y el utilitarismo. Además, urge tomar decisiones políticas en el contexto local, nacional e internacional para regular la convivencia adecuada con la naturaleza.

C) La ecología mental: esta es una de las dimensiones de la ecología integral propuesta por Leonardo Boff, sobre la cual afirma que «ella se ocupa de la mente y de lo que ocurre en ella» (2020, p. 35). Esto se debe a que, dentro de la mente, inicia la agresividad contra la tierra, el mal uso de las riquezas naturales, entre otros problemas. Dentro de la mente están aquellos elementos que nos inducen a destruir la tierra. Parafraseando a Boff (2020), podemos decir que en la mente encontramos la inconsciencia y la ignorancia acerca del daño que causamos a la naturaleza. En la mente tenemos el arraigo antropocéntrico que nos hace creer que somos la medida de las cosas, autónomos de la realidad. De la mente surge el individualismo cultural, el cual olvida la interconectividad y la interdependencia que existe entre todos los seres. De la mente surge la idea de la competencia que nos lleva a creer que los fuertes triunfan mientras los débiles desaparecen. Por último, de la mente surge la idea del consumismo, el deseo del consumo más allá de nuestras necesidades reales. «La actual situación enfermiza de la tierra revela la enfermedad de nuestra mente» (Boff, 2020, p. 43). Debido a nuestra enfermedad, la tierra está enferma. Boff nos dice que «sólo un cambio de paradigma civilizatorio, en el que se rehaga el contrato natural de respeto y cuidado con la naturaleza nos sanará de la enfermedad» (Boff, 2020, p. 43). Por ello, es necesario que consideremos a la tierra como nuestra gran madre, nuestra Pachamama y Gaia. Boff nos ofrece algunas propuestas para el logro de la ecología. Primero, parafraseándolo, debemos desarrollar nuestra sensibilidad para con la naturaleza y todos sus huéspedes y tomar conciencia de que todos forman una comunidad de vida. También, dice, debemos cuidar la comunidad de la vida con comprensión, con amor y compasión; así es como nos lo pide en la Carta de la Tierra. Debemos asumir nuestra responsabilidad universal, asumir nuestros actos. Priorizar la cooperación y la solidaridad sobre la competencia y, por último, cultivar nuestra espiritualidad «que no es un monopolio de las religiones, sino que pertenece a la dimensión profunda de ser humano» (Boff, 2020, p. 47).

Por tanto, la ecología integral tiene como plataforma la ética del cuidado entendida como «una categoría central del nuevo paradigma de civilización que pugna por emerger en todas las partes del mundo» (Boff, 2003, p. 49). El cuidado es una nueva propuesta porque, hoy más que nunca, se necesita del cuidado. Por eso, la ética del cuidado extiende la mano para crear una cadena de cooperación y convivencia entre todos los seres. Además «posee ese poder misterioso; refuerza la vida, vela por las condiciones físico-químicas, ecológicas, sociales y espirituales que permiten la producción de la vida y de su ulterior evolución» (Boff, 2003, p. 50). Seguir la ética del cuidado «es terapéutico y liberador» (Boff, 2003, p. 52). El cuidado es fundamental: sana las heridas, abre el camino hacia el futuro, ofrece seguridad, disipa los temores y llena de esperanza. Desde el principio, el cuidado es esencial. Todos somos hijos e hijas del cuidado, ya que nuestras madres, con infinita bondad, nos acogieron y cuidaron. Sin ese cuidado, no habríamos sobrevivido. Todo lo que cuidamos amamos y todo lo que amamos cuidamos. El cuidado nos acompaña en cada momento de la vida. Un grupo de cosmólogos y científicos estudiosos de la historia del universo encabezados por Brian Swimme consideran como una de las leyes básicas del universo el cuidado; del mismo modo, para Boff, todo está relacionado en todo momento y en toda circunstancia. Nada está fuera de esta relación. Todo lo que es cuidado dura más o subsiste. Por tanto, el cuidado, así como afirma Boff (2017d) en una conferencia, no sólo es una categoría antropológica sino una categoría cosmológica, una categoría de la ley del universo.

En tal sentido, Boff propone una ética ecológica que forma parte de la responsabilidad necesaria hacia el planeta, en contraste con la ética de la sociedad dominante, que se caracteriza por ser utilitarista y antropocéntrica, que «cree que el ser humano, es la corona del proceso evolutivo y el centro del universo» (1996, p. 20). Ante este enfoque, lo ético consistiría en desarrollar un sentido de límite frente a los deseos humanos, así como en fortalecer la

solidaridad generacional, es decir, respetar el futuro de quienes aún no han nacido. Sería ético reconocer la autonomía relativa de los demás seres, pues ellos también tienen derecho a existir y coexistir con nosotros. Además, son anteriores a nuestra existencia (Boff, 1996, p. 20).

Concluyendo, para Boff el problema medioambiental que ha sido ocasionado por el hombre mismo se debe atender desde una visión holística ya que este problema no sólo es un problema medioambiental sino un problema social, político y mental. Así mismo, se debe atender desde la eticidad, desde la vida cotidiana, practicando la cordialidad, el cuidado, la compasión y la misericordia, en especial con los más necesitados, los vulnerables y los que no se hacen escuchar, como es el caso de la madre tierra. Aunque tiene lenguaje, el ser humano sumergido en el individualismo, el utilitarismo y el consumismo es incapaz de escuchar las voces de la naturaleza. Boff, enfáticamente, pide atender este problema desde la cotidianidad de cada hombre individual hasta las organizaciones internacionales, estableciendo principios universales y leyes que reconozcan los derechos de la naturaleza.

#### **3.2.4. La encíclica *Laudato Si'* y Leonardo Boff**

La cercanía entre Boff y el Papa Francisco es mayor de la que imaginamos, hasta tal punto que Boff manifiesta en una entrevista, haber sido solicitado por el mismísimo Papa de algunos materiales para la elaboración de la encíclica ecológica *Laudato Si'*, “el Papa me pidió material. En dos oportunidades, yo le envíe algunos materiales míos y otros documentos” (Boff, 2015b). También, Boff (2017c) manifiesta en una conferencia sobre la *Laudato Si'*, que:

Grandes ecologistas como Edgar Morin, Jeffrey Sachs director de un instituto sobre la tierra en la universidad de Colombia, Brayan Swing el gran cosmólogo de California, han dicho que con esta encíclica el Papa se pone en la punta de la discusión mundial el

destino de la tierra, sobre la ecología. Yo creo que eso es verdad, porque no escribe para los cristianos escribe para la humanidad, porque él se da cuenta de la emergencia planetaria en que vivimos, las amenazas que pesan sobre el sistema de vida, sobre el sistema tierra... Cuando fue nombrado Papa... le escribimos inmediatamente una carta desde Brasil, pedimos un pequeño grupo de teólogos y ecólogos, que él hiciera una conclamación o cónclave, de las religiones, iglesias y caminos espirituales para discutir el futuro de la tierra y de la civilización, que el problema más grande no era la iglesia... sino en qué medida el cristianismo, las iglesias ayudan a salvar la casa común, el planeta tierra. Casi de inmediato nos dejó su intención de hacer un documento sobre la ecología.

Esta cercanía no sólo queda en el plano amical, sino que llega a la forma de ver e interpretar la realidad actual. Es decir, comparten las preocupaciones y las expectativas, en especial sobre la crisis de la civilización y la tierra enferma.

La Papa Francisco aborda el tema de la ecología desde el enfoque de las sagradas escrituras, guiado por el Magisterio de la Iglesia. Es por ello que cita en su encíclica a algunos de sus antecesores como Pablo VI, Juan Pablo II, Juan XXIII y Benedicto XVI, mientras que Boff enfoca el problema desde las enseñanzas de la cosmología, es decir, desde las investigaciones científicas, sin dejar de lado las enseñanzas bíblicas, resaltando las propuestas de la teología de la liberación.

Boff y Francisco son autores que coinciden en la grave denuncia contra el abuso de la casa común por parte del capitalismo salvaje, el cual persigue la ilusión de un falso progreso, animado por los medios de comunicación que promueven el utilitarismo y el consumismo. Francisco (2023), en un reportaje, afirma que «estamos abofeteando a la naturaleza. Y la naturaleza se la va a cobrar. Se la está cobrando». Lo mismo hace Boff (2000) al afirmar que “la tierra sangra especialmente en su ser más singular, el oprimido, el marginado y el excluido,

pues todos ellos componen las grandes mayorías del planeta” (p. 20). En otra ocasión una conferencia en la Universidad de Costa Rica afirma lo siguiente:

La humanidad no ha aprendido nada de la irrupción de la tierra, ella reacciona con los desastres naturales, las epidemias y las pandemias como el coronavirus en la actualidad, es la manera cómo la tierra reacciona y se debe aprender a escuchar a la tierra. Hemos vuelto con la misma furia a la explotación de los recursos. (Boff, 2017b)

Por estas razones, ambos autores denuncian, con énfasis, los abusos contra la naturaleza y exhortan a todos los huéspedes de la casa común, en especial a aquellos que tienen la facultad de decidir por otros, a cuidar de ella; de lo contrario estamos condenados a perecer. Parfraseando lo que Francisco resaltaba en *Fratelli Tutti* (2020), «estamos en el mismo barco, o nos salvamos todos o morimos todos». Además, esta situación «Ya no se trata de una cuestión secundaria o ideológica sino de un drama que nos daña a todos» (Francisco, 2023, p. 5). Para estos autores la situación es alarmante.

La propuesta de restauración que ambos autores plantean es la ecología, pero entendida de manera integral que incluya varios aspectos, como el aspecto social, político, cultural y espiritual. Se necesita «Una ecología integral que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales» (Francisco, 2015, p. 71). Una idea similar es la de Boff (2020): «es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales, puesto que no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental» (p. 31). Para Francisco en la ecología integral se debe involucrar a Dios, al ser humano (y todo lo que implica su relación con los otros) y la naturaleza misma. Lo mismo afirma Boff, pero enfatiza la realidad de la interdependencia e interconexión de todos los seres. Veamos el encuentro de estos autores en cada una de estas ecologías.

A) La ecología ambiental: en ella el Papa Francisco afirma que todo está conectado. Esta idea incluso aparece como un hilo conductor de todo el documento papal, pues sin ella no podemos entender la interacción entre el mundo humano y el mundo natural. «Cuando se habla del medio ambiente se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita» (Francisco, 2015, p. 71). Por eso, no debemos abordar la naturaleza excluida del ser humano. Todos los huéspedes conformamos el ecosistema. De cada uno de los seres debemos resaltar su valor intrínseco independiente: ver más allá de su servicio o su utilidad. Esto se justifica en que «cada organismo es bueno y admirable en sí mismo por ser una criatura de Dios» (Francisco, 2015, p. 72). De otro lado, Boff nos enseña que comprender la importancia de la ecología ambiental es «lograr una visión más integradora del planeta tierra, que está formado por muchos tipos de medios ambientes, los llamados ecosistemas o biomas» (Boff, 2020, p. 15). Por tanto, ambos autores entienden que el medio ambiente no está fuera de nosotros, sino que estamos en él. La ecología medio ambiental consiste en tomar reconocer y vivir de acuerdo con la interconectividad y la interdependencia de los seres.

B) La ecología social política: en la visión de Francisco y Boff, todo está íntimamente vinculado; incluso la salud de las entidades tiene una incidencia en el ambiente. La ecología social «analiza la manera en la que cada sociedad se relaciona con la naturaleza; cómo utiliza los bienes y los servicios naturales que los pueblos andinos reconocen como bondades de la naturaleza» (Boff, 2020, p. 23). En similar sentido, el Papa Francisco no enseña que «es necesariamente institucional y alcanza progresivamente las distintas dimensiones que van desde el grupo social primario, la familia, pasando por la comunidad local y la nación hasta la vida internacional» (Francisco, 2015, p. 73). Además, ambos autores remarcan la finitud de la tierra. Boff nos dice que «los recursos no son infinitos, porque la tierra es vieja, pequeña y con recursos finitos, como un avión en pleno vuelo» (Boff, 2020, p. 26). A su vez, Francisco

denuncia la «mentira sobre la disponibilidad infinita de los bienes del planeta que lleva a estrujarlos hasta el límite y más allá del límite» (Francisco, 2015, p. 57). Por tanto, la ecología debe ser asumida desde los pequeños grupos sociales, desde el nivel local hasta las organizaciones internacionales que regulan las relaciones humanas y con el medio ambiente, ya sea promoviendo las buenas prácticas o convivencia saludable para todos, así mismo, promulgando normas o leyes eficaces a efectos del cuidado de la casa común.

C) La ecología económica: Francisco nota el requerimiento de generar una ecología económica que resida en «considerar la realidad de una manera más amplia, donde la protección del medio deberá constituir parte integrante de desarrollo» (Francisco, 2015, p. 73). La economía no se reduce al dinero, sino que se refiere a «la forma en que los seres humanos subsisten y satisfacen sus necesidades y deseos» (Figueroa, 2016, p. 145). Existe una desproporción muy alta entre la economía financiera y la productiva, y esto se nota en la explotación de recursos que solo producen grandes problemas medio ambientales. Notamos el desarrollo, pero con mayor deterioro ambiental, donde «la propia tierra se ha convertido en una mesa de negocios» (Boff, 2020, p. 25). Frente a esta situación, Francisco nos propone una economía ecológica donde toda la actividad económica considere el impacto medio ambiental y que se promueva la equidad social respetando la dignidad del personal y las futuras generaciones.

D) La ecología cultural: esta ecología es propuesta por Francisco porque «junto con el patrimonio natural, hay un patrimonio histórico, artístico y cultural, igualmente amenazado» (2015, p. 74). Esto se justifica en la perspectiva de Francisco, no se trata de eliminar patrimonios naturales y culturas para levantar novedosas ciudades supuestamente ecológicas. Al contrario, para solucionar problemas profundos debemos poner en diálogo el lenguaje científico y el popular. En este punto, ambos autores resaltan la importancia de cuidar la

interculturalidad, pues son los pueblos quienes mejor cuidan la naturaleza, así como Boff dice que «en los pueblos originarios, los indígenas, existe una profunda y robusta comunión con la naturaleza y con el cuidado de los ecosistemas» (2020, p. 24). Por su parte, el Papa Francisco nos enseña que «la desaparición de una cultura puede ser tanto o más grave que la desaparición de una especie animal o vegetal» (2015, p. 75). Por lo tanto, es fundamental prestar atención a las comunidades indígenas y sus tradiciones culturales, ya que no perciben la tierra como un mero bien económico, sino que la consideran un espacio sagrado. «Cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan» (Francisco, 2015, p. 75).

Ambos autores tienen una similitud en la forma de abordar la ecología, aunque desde enfoques no muy distantes. Así mismo, para los dos pensadores la ecología integral debe estar cimentada sobre una ética que haga posible aquellas propuestas de la ecología. Para Francisco la ecología debe sostenerse en la ética de la misericordia, mientras que para Boff debe hacerlo en la ética del cuidado ya abordada anteriormente. El planteamiento de la teoría ética de Francisco que sostiene su ecología integral está más allá de los pensamientos orientados a las normas y leyes universales, porque hablar del ser humano es hablar de la diversidad y la diferencia. La ética de la misericordia sólo será posible en la diversidad y en la diferencia. Se puede afirmar que la teoría ética que da cimiento a la ecología integral del Papa Bergoglio es la ética de la misericordia, construida sobre la ética levinasiana y la ética del cuidado de Boff, que nos interpela ante los demás, no con esa pregunta clásica del conocimiento occidental sobre qué debo hacer, sino por la siguiente pregunta: ¿qué es lo que el Otro quiere o espera de mí?

### 3.2.5. Ética de la liberación de Enrique Dussel

Enrique Dussel<sup>19</sup> abordó ampliamente la teoría ética, de manera que esta se puede clasificar en dos momentos. Primero, escribió un tratado de ética ontológica de corte heideggeriano titulado *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1980), mientras aún radicaba en su Argentina amada. Segundo, estando en México, entra en contacto con las obras de Marx, Ricouer, Habermas y Karl-Otto Apel y, como resultado de estos encuentros intelectuales, se presentan nuevas condiciones para elaborar una nueva ética, la actual *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), desde América Latina. En esta, emplea una perspectiva muy crítica frente a la cultura europeizante; esta obra conforma la coronación de todos sus esfuerzos teóricos preliminares. Por tanto, en estas líneas nos limitaremos a analizar esta obra de ética, pues, a nuestro entender, contiene muchos puntos de encuentro con los planteamientos de Francisco para una ecología integral.

#### A) La ética de la liberación

En el pensamiento filosófico de Dussel, la ética ocupa el lugar central y fundamental; sus experiencias personales le llevan a percibir la realidad desde la mirada del Otro, es decir, desde los grupos sociales marginales, los pobres, los excluidos. La cercanía de Dussel a la filosofía de Lévinas le permite observar esta realidad con más amplitud. «El filósofo lituano le sirvió para plantear desde la óptica marginal de América Latina, un modo de pensar alternativo al occidental, a la vez que un modo nuevo de configurar la ética» (Beorlegui, 1999, p. 691). Como hemos visto en el apartado anterior, para el pensamiento levinasiano la ontología no es lo primordial en la filosofía, ni mucho menos el Ser (Heidegger) sino la cuestión de Otro, es decir, la ética. Para él, es necesario hacer de la ética una filosofía primera y no sólo una

---

<sup>19</sup> Es uno de los pensadores latinoamericanos más sobresalientes, iniciador de la filosofía y ética de la liberación. Nació en Argentina (1934-2023) refugiado y nacionalizado en México por una persecución política.

relevancia especial. Lévinas fue el autor más influyente en Dussel, pero también se alimentó de la filosofía autóctona latinoamericana como Leopoldo Zea y Salazar Bondy, de los autores de la Teología de la Liberación (Gutiérrez y Boff) y la «pedagogía de la liberación» de Freire. Con todo ello, el pensamiento de Dussel está encaminado en el sentido de la liberación.

La teoría ética de Dussel será presentada como una ética de la liberación, como un discurso contrario a las teorías dominantes del viejo continente. Esta perspectiva prefiere a los oprimidos, los marginados y las víctimas. Sobre esto, Palta (2012) afirma lo siguiente: «la ética de la liberación se establece, así, como una alternativa en una sociedad globalizada y excluyente que hace una opción por la vida y la liberación de la víctima» (p. 39). Para Dussel el punto de inicio de esta reflexión ética es el encuentro con el otro; por ello, esta es «una ética de la responsabilidad solidaria y no de una ética centrada en el yo y su propia autonomía» (Beorlegui, 1999, p. 693). En el pensamiento greco-occidental se antepone la libertad a la responsabilidad, mientras que para Lévinas y Dussel se antepone la responsabilidad a la libertad. El yo es responsable antes de ser libre. Lévinas no podía ayudarnos más, porque «nos mostraba cómo plantear la cuestión de la irrupción del Otro; pero no se podía construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que pudiera construir una nueva Totalidad institucional (la cuestión de la liberación)» (Dussel, 1998a, p. 21).

En ese sentido, Dussel hace una odisea en su reflexión ética, desde la ética ontológica de corte aristotélico y heideggeriano abordada en la primera obra, pasando por el planteamiento levinasiano, hasta llegar a la ética liberadora, abordada en la segunda obra.

Dussel, en su nueva obra, muestra las insuficiencias del formalismo ético, pues se sitúa en un nivel demasiado abstracto y teórico, muy lejano de la materialidad de la vida humana. Dentro de esta, están las éticas de la felicidad, la utilitarista, las éticas comunitaristas, y las éticas axiológicas como la de MacIntyre. Aunque estas coinciden en la idea de dotar un

principio material a la ética, serán insuficientes a la hora de confrontar con su principio material ético. La mayoría de los sistemas éticos son insuficientes, por la *uniprincipialidad*, porque «desde un inicio (desde la *Ética a Nicómaco*) se construyen a partir de *un* fundamento, *un* principio, *una* instancia última de referencia» (Dussel, 1998; citado por Beorlegui, 1999, p. 699). Por el contrario, para Dussel, una ética bien fundamentada y estructurada debe tener varios principios y varios fundamentos; de ahí surge la ética como una *arquitectónica*. De similar modo, la ética discursiva sostenidas por Apel y Habermas serán insuficientes, porque para esta postura el punto de arranque es el lenguaje, la relación comunicativa, mientras que para Lévinas y Dussel, el punto de arranque está en el *cara a cara* que está antes de proferir una palabra.

### **B) La afirmación de la vida como principio ético dusseliano**

Para Dussel es el sistema capitalista hegemónico y excluyente el que actúa de manera irracional, abusiva, y el que amenaza la vida convirtiendo al otro en una víctima. Sobre lo anterior, Dussel (1998b) nos enseña lo siguiente:

La vida humana, como la cualidad suprema, ha sido sacrificada en favor de la cantidad. El capitalismo, como medio de explotación y acumulación (resultado del sistema-mundo), se convierte en un sistema formal independiente que, bajo su propia lógica autorreferencial y autopoietica, tiene el potencial de destruir la vida humana en todo el planeta. (p. 62)

Ante esta realidad del sistema capitalista discriminante, Dussel (2020a), en una conferencia de diálogos en medio de la pandemia, afirmó que el principio fundamental de la ética es la afirmación de la vida. Este principio vale para toda la humanidad, para todos los tiempos y para todas las culturas. En su perspectiva, no hay una institución justa y un acto bueno si no se afirma en primer lugar la vida. Por tanto, la afirmación de la vida es el principio

fundamental de todas las disciplinas y campos del saber: la ética, la política, la economía y en toda la ciencia.

Por lo expuesto, «la ética de la liberación es la ética de la vida, pues pone en su base, como principio absoluto la dignidad de la vida humana» (Palta, 2012, p. 43). La ética de la liberación coloca en el centro de su preocupación a la vida humana. Esta vida no debe ser entendida sólo de manera conceptual o abstracta sino en toda su realidad, sino que se debe reconocer en la corporalidad del Otro que nos invita a actuar a su cuidado, desarrollo y promoción. Nos dice Dussel que la «vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación» (1998b, p. 11). La vida humana es una situación real y concreta; por eso, se instituye como principio ético-material de la ética. Al negarse este principio, la vida queda en riesgo, así como ahora ocurre por la presencia del sistema capitalista irracional que pone toda su atención en la acumulación promocionando el consumismo.

### **C) Atención a las víctimas como responsabilidad ética**

Las víctimas son aquellas que padecen la negación del principio de la afirmación de la vida por parte del orden político —los olvidados, los excluidos, los invisibilizados—. En torno a ello, Dussel mismo afirma lo siguiente:

A quienes sufren los efectos negativos de un orden político que se presenta como justo los denominaremos víctimas. Estas víctimas, dentro de cualquier orden político, experimentan algún tipo de exclusión y no son reconocidas como sujetos políticos. Debido a esto, no son considerados actores dentro de las instituciones políticas o son reprimidos, al no poder superar una ciudadanía pasiva y fácilmente manipulable. (2007, p. 308)

Por tanto, las víctimas son todos aquellos excluidos y olvidados que se les niega la participación; por ello podemos afirmar que la ética de la liberación comienza en la realidad de las víctimas. «Comprendemos la ética de la liberación como una proximidad con la víctima y una exigencia de reconocerla como corporalidad viviente que padece las consecuencias de un sistema necrofílico por economía» (Palta, 2012, p. 45). Dussel insiste en que la víctima, para la ética de la liberación, no es una concertación o una realidad abstracta, sino una realidad histórica encarnada en la corporalidad viviente, es decir, en el ser humano que sufre miseria, opresión y violencia. «Entender a la víctima no significa buscar un consuelo alienador sino promover en su interior la conciencia crítica de su realidad y lucha por la liberación» (Palta, 2012, p. 45). Esto se debe a que para Dussel «el destituido no tiene todavía capacidad para ponerse de pie» (1998c, p. 371). Hablar de la ética es reconocer que las víctimas no están en su estado natural, ni que Dios lo dispuso así, sino que es producto un sector dominante. Por tanto, «tenemos la obligación moral de reconocer al Otro como un sujeto autónomo de igual dignidad» (Dussel, 1998b, p. 213) y conducirlo a la liberación.

En ese sentido ¿qué entiende Dussel por Otro? Esta tiene varias facetas: «El *Otro* es, en primer lugar, la mujer frente al varón (la erótica de la liberación), pero también la cultura popular frente a la hegemónica (pedagógica), la clase dominante frente a la clase oprimida (la económica y la política)» (Beorlegui, 1999, p. 694). Entonces, esta es la estructura que se debe entender del Otro en la ética dusseliana. De ese encuentro básico se origina un momento compasivo, hacia el empobrecido y excluido, que me exige respetarlo en su dignidad. En este punto se origina la responsabilidad ética.

### **3.2.6. El encuentro de la ética de Enrique Dussel y de Francisco para una ecología integral**

El filósofo argentino-mexicano ha creado su propia perspectiva acerca de la filosofía y la ética con sentido de liberación a partir de algunos presupuestos latinoamericanos como Leopoldo Zea, Salazar Bondy, la teología de la liberación y pedagogía de la liberación. Por supuesto, sin olvidar a Lévinas, quien tiene un papel casi determinante en el pensamiento ético dusseliano con la teoría del Otro que es la víctima del sistema aplastante que necesita una liberación. Respecto a ello, comentaremos sobre la cercanía entre estos dos argentinos, el Papa Francisco y Enrique Dussel, quienes centran sus miradas en la realidad social, cultural, económica, ecológica y política, en son de liberación, aunque con enfoques distintos, pero no distantes y contradictorios. El Papa aborda temas como justicia social y la opción preferencial por los pobres desde el enfoque teológico. Se podría decir, utiliza las enseñanzas bíblicas; se refiere, por ejemplo, a cuando Dios nos exige que seamos justos como él es justo: sean misericordiosos con los vulnerables como vuestro Padre celestial es misericordioso<sup>20</sup>. Por otro lado, Dussel tiene un enfoque más vivencial; parte del lugar de los hechos, de acuerdo con lo que él mismo padeció como víctima de ciertas injusticias que se dieron en su Argentina querida.

#### **A) Crítico del capitalismo perverso y aplastante**

Dussel es uno de los críticos del capitalismo salvaje y excluyente que califica como, «sistema perverso e injusto, que oprime, desrealiza, empobrece y mata» (Dussel, 1998b, p.

---

<sup>20</sup> Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria rodeado de todos sus ángeles, se sentará en el trono de Gloria, que es suyo. Todas las naciones serán llevadas a su presencia, y separará a unos de otros, al igual que el pastor separa las ovejas de los chivos. Colocará a las ovejas a su derecha y a los chivos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los que están a su derecha»: «Vengan, benditos de mi Padre, y tomen posesión del reino que ha sido preparado para ustedes desde el principio del mundo. Porque tuve hambre y ustedes me dieron de comer; tuve sed y ustedes me dieron de beber. Fui forastero y ustedes me recibieron en su casa. Anduve sin ropas y me vistieron. Estuve enfermo y fueron a visitarme. Estuve en la cárcel y me fueron a ver.» Entonces los justos dirán: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, o sediento y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero y te recibimos, o sin ropa y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y te fuimos a ver? El Rey responderá: «En verdad les digo que, cuando lo hicieron con alguno de los más pequeños de estos mis hermanos, me lo hicieron a mí». Mt. 25, 31-40. (Biblia Latinoamericana).

320). El capitalismo es por naturaleza explotador y concentra el poder en manos de un grupo minoritario. También, en la perspectiva de Dussel, se promueve la mentalidad individualista y competitiva que muchas veces contradice valores como la solidaridad, la justicia, la responsabilidad, la honestidad, la igualdad y la equidad. Así mismo, el Papa Bergoglio en sus escritos como la encíclica *Laudato Si'* y *Laudatem Deum*, critica duramente el sistema capitalista egoísta que pervierte a la sociedad. «Los poderes económicos continúan justificando el actual sistema mundial, donde priman una especulación y una búsqueda de la renta financiera que tienden a ignorar todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente» (Francisco, 2015, p. 33). Por supuesto, esto es un problema consecuente al «antropocentrismo exagerado y desviado» (Francisco, 2015, p. 62), que coronó al ser humano como centro y medida de todas las cosas. Fruto de todo este sistema actual, ocurre la degradación ambiental y humana, y el relativismo ético, en el cual no existe ni principios ni normas válidas para todos, o una mínima norma ética que compartamos todos. Por lo expuesto Francisco nos dice lo siguiente: «el actual sistema mundial es insostenible» (2015, p. 35). En este acápite, notamos la convergencia de estos dos autores sobre la crítica al actual sistema capitalista, como un sistema que nos conduce a las desigualdades, a las injusticias, a las brechas económicas, al dominio del poder, y a otros al sometimiento y a ser víctima.

Una de las caras del capitalismo es el paradigma tecnocrático que ha tomado el poder de manera casi incontrolable, el cual es ampliamente criticado por Francisco, pero también elogiado por sus aspectos positivos: «la ciencia y la tecnología son un maravilloso producto de la creatividad humana donada por Dios... la tecnología y la ciencia han remediado innumerables males que dañaban y limitaban al ser humano» (2015, p. 54). Además, Francisco (2015) afirma que «la humanidad ha ingresado a una nueva era en la que el poderío tecnológico nos pone en una encrucijada» (p. 54). A partir de estas conquistas, «la humanidad tiene tanto

poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo» (Francisco, 2015, p. 55). Por tanto, el ser humano vive imbuido en el mundo tecnocrático que permite entender la vida y la acción humana de manera desviada hasta dañar su propia casa, la tierra. Por su parte, Dussel asume una perspectiva crítica de la tecnocracia y la tecnociencia; por supuesto, en principio, reconoce los grandes aportes en todos los campos, pero también cuestiona los aspectos negativos de éstas, porque al tomar un papel predominante en la toma de decisiones descuidan los aspectos éticos, sociales y políticos, con lo cual nos conducen a la exclusión de ciertos sectores marginales y vulnerables, y se perpetúan las desigualdades y las exclusiones, incluso llevando a la deshumanización, a la pérdida de los valores éticos y sociales. Dussel aboga por la integración de las decisiones tecnológicas y científicas con las éticas y políticas, de manera que se logre una sociedad justa, solidaria y equitativa en especial respecto a los más vulnerables.

### **B) La afirmación de la vida como principio universal de la ética**

Dussel nos plantea su teoría ética desde un principio material que es válido para toda la humanidad: afirmación de la vida. Esto es efectuado a pesar de existir posturas posmodernas que afirman lo contrario, es decir, que no puede haber un principio válido para todos, sino que siempre estará fragmentario, así como lo afirma Dussel (2020b) en una videoconferencia:

Hay un principio ético universal que vale para toda la humanidad, todas las culturas de todos los tiempos, no puede haber un acto bueno o una institución justa si no se afirma en primer lugar la vida, luego viene el consenso, la factibilidad y en primer lugar vienen los oprimidos, pero el principio principal de la ética, de la política, de la economía y de todas las ciencias, es la afirmación de la vida.

Ahora bien, Dussel afirma de manera enfática que la vida es el principio principal y material de la ética y de todas las ciencias. Sin embargo, no esclarece si se refiere a la vida en todos sus niveles como la vida vegetal y la vida animal, pues en ocasiones resalta solo la vida humana.

Desde la perspectiva de esta investigación hemos visto que, aunque fuese el caso que el autor se refiera sólo a la vida humana, se puede ampliar en este contexto a otras formas de vida, pues no habría ninguna contradicción u objeción para su expansión. Al contrario, sería beneficioso ampliarla para la protección de la vida en general y tener así un planteamiento válido y consistente para sustentar la ecología integral, cuyo objetivo es cuidar la vida de todo ser existente en la casa común, la tierra.

Dussel resalta la vulnerabilidad de la vida en medio de la cultura de la muerte. Así mismo, el Papa Francisco denuncia todas las amenazas contra la vida, afirmando que «el mundo del consumo exacerbado es al mismo tiempo el mundo del maltrato de la vida en todas sus formas» (Francisco, 2015, p. 111). La vida corre peligro en manos del capitalismo, porque prioriza las ganancias sobre la vida misma. Dussel (2016), en una conferencia junto a Boff, sobre la vida, la ecología y la política, manifestará que la vida es un misterio, que no sabemos lo que es la vida, ni si alguna vez lo sabremos. No obstante, esta es un misterio vulnerable. Por ejemplo, por exceso de agua nos ahogamos y morimos; sin ella también morimos. Por exceso de frío nos congelamos y morimos, y por exceso de calor también morimos. Si nos conducimos por un extremo u otro extremo simplemente nos ponemos en riesgo o morimos. Somos los únicos que recibimos la vida para cuidarla, mientras los demás seres no. Por eso, el hombre puede destruir la vida. La vida depende de la única acción ética. Por su parte, Francisco, a lo largo de la encíclica, remarca la importancia de valorar y respetar la vida en todas sus formas, puesto que la vida tiene un valor intrínseco y sagrado. «Hay que atreverse a hablar de la

integridad de la vida humana, de la necesidad de alentar y conjugar todos los grandes valores» (Francisco, 2015, p. 109).

Concluyendo, podemos afirmar que estos dos autores, tanto Francisco y Dussel, son defensores de la vida en todas sus formas; además, plantean como la primera tarea de la ética el cuidado de la vida.

### **C) La ecología para Dussel y Francisco**

El Papa Bergoglio manifiesta su admiración por el santo de Asís. Por ello, lleva el nombre pontifical Francisco. Asimismo, Dussel (2020a) manifiesta su admiración por el personaje, a quien denomina como «hippie de la edad media»; lo considera un hombre extraordinario.

El tema de la ecología en Dussel aparece en sus críticas al sistema capitalista. Respecto a ella, también en su perspectiva destruye el medio ambiente. «Nada más ambiguo que el progreso de la ciencia, en el tiempo de la guerra atómica (que puede destruirlo todo) y de la ecología (cuando estamos en vísperas de la extinción de la vida en el planeta tierra), efectos de la ciencia y la tecnología» (Dussel, 1998b, p. 442). Además, Dussel critica todo sistema de dominación y sometimiento con un sentido de liberación, así como se lee a continuación:

La superación de la razón cínico-gestora (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. (1998b, p. 64)

Superar el capitalismo y su razón cínico-gestora significa hacer ecología, ya que supone la liberación de la destrucción de la naturaleza del cual la tierra es la víctima oprimida. El

sistema dominante nos hace creer, así como afirma Dussel (2020b) en una conferencia, en lo siguiente:

Toda la civilización moderna en su gran progreso extraordinario... piensa en un progreso indefinido y en un uso de la tierra como si fuese infinita en recursos y energía, de tal manera que podíamos explotar la naturaleza y ésta reciclaría todas la barbaridades y basuras que hacemos, la agresión que hacemos al mundo vegetal, al mundo animal y a buena parte de la humanidad... Descubrimos que la tierra tiene recursos limitados y que ya hemos atacado la tierra a tal punto que ya no puede reciclar los efectos negativos del capitalismo como está organizando, de la tecnología como se está desarrollando y de un estado liberal y neoliberal privatizante.

Dussel reconoce que los recursos y la energía de la tierra es finita y gran parte no son renovables; así mismo, Francisco nos insiste que «ya se han rebasado ciertos límites máximos de explotación del planeta, sin que hayamos resuelto el problema de la pobreza» (2015, p. 20). Así mismo, provocamos una entropía de la tierra, convirtiendo un recurso servible a un valor inútil inservible. Respecto a todo esto, el problema es el capital y no la tecnología. En tal sentido, Francisco nos advierte que «es previsible, ante el agotamiento de algunos recursos, se vaya creando un escenario favorable para nuevas guerras, disfrazadas detrás de nobles reivindicaciones» (2015, p. 33). En fin, podemos resumir toda esta situación en términos de Francisco, la deuda ecológica, que se refiere al uso desproporcionado de los recursos naturales.

Frente a esta realidad, como posibles soluciones «algunos sostienen a toda costa el mito del progreso y afirman que los problemas ecológicos se resolverán con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo» (Francisco, 2015, p. 35). Sin embargo, para Dussel y Francisco el camino no es uno sólo, sino un dialogo sincero de todos los sectores. Para Dussel la solución está en la decisión política que deben tomar las

organizaciones internacionales y los gobiernos de cada país para hacer una ecología racional atacando el capitalismo que genera exclusión social, sistemas de control social y económico. No obstante, el capitalismo nunca aceptará esta solución porque él tiene como esencia de su existencia el aumento de la tasa de ganancias. En una conferencia Dussel (2020b) afirmó que tenemos un ecologismo anti-tecnológico y no un ecologismo anticapitalista, porque el capitalismo nos dice que tenemos un recurso, *res extensa*, que se puede comprar y vender. Tenemos que sentir y vivir la «ecofilia ontológica» (1998b, p. 36), que es el respeto por la vida en la tierra; este será el punto de inicio del quehacer ecológico.

Por último, «la naturaleza es nuestra madre, es científicamente comprobado que somos hijo de la tierra, yo no puedo comprar y vender a mi madre» (Dussel, 2016). Por otro lado, Francisco insiste en lo siguiente:

Todo está relacionado y que todos los humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre tierra. (2015, p. 50)

En conclusión, ambos autores consideran que el problema ecológico parte de un sistema cruel que no considera la vida y que asume que todo lo que habita sobre la tierra puede ser acopiado para convertirse en mercancía. Además, consideran al progreso de la tecnología como una invención que nos lleva a sentirnos superiores y dejar de lado la compasión y el amor por todo lo que nos rodea.

## CAPÍTULO IV

### LA ANTROPOLOGÍA Y LA ÉTICA AL SERVICIO DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL

Después de haber presentado la encíclica *Laudato Si'* y analizado las antropologías y éticas que divergen y convergen con los planteamientos del Papa Bergoglio en la promoción de la ecología integral, es necesario ofrecer algunas reflexiones antropológicas y éticas, a partir del documento en análisis. No es una propuesta *de* la *Laudato Si'* sino *desde* la *Laudato Si'*. Primero, a partir de los presupuestos ya expuestos en los capítulos anteriores tanto de la *Laudato Si'* como de algunos autores en convergencia con la postura de la encíclica, se presenta algunas propuestas antropológicas que pueden ayudar a sostener la ecología integral. Y posteriormente, se expone algunos fundamentos de la nueva ética que promueve el cuidado de la casa común.

#### 4.1 Una nueva antropología para una ecología integral

En esta investigación, desde un inicio se asumió la tesis de que, el problema medioambiental es un problema multilateral, y este tiene como plataforma el problema antropológico. Además, «un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado» (Francisco, 2015, p. 63). En otras palabras, el concepto de ser humano da consistencia y justifica el accionar del ser humano con la naturaleza y con los demás. Por tanto, la postura que asume el autor de la encíclica es muy crítica, sobre todo con las posturas o ideologías que coronan al ser humano como señor de todo ser existente, así como afirma que «en la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales» (Francisco, 2015, p. 61).

Esta forma de concebir al ser humano sigue teniendo consecuencias, como fortalecer la idea de la supremacía del sujeto sobre el objeto. Esta visión consolida «el binomio sujeto-objeto en las relaciones del ser humano con el medio natural» (Figueroa, 2016, p. 125). Este binomio permite ver a la naturaleza sólo como un recurso que se tiene que explotar en beneficio desmedido y egoísta del hombre. Así lo expresa Marx según lo expuesto en el capítulo segundo; incluso podría considerarse que la propia antropología cristiana ha sido sustento de esta relación inadecuada, tal como lo afirma Lynn White en su artículo *Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica* publicado en 1967. En este, hace responsable del desastre ecológico a la antropología judeocristiana occidental. Sin embargo, en esta investigación no compartimos esta postura, ya que consideramos que, a partir de la perspectiva de Francisco (2015), hubo una mala interpretación de la antropología cristiana, así como se lee en la siguiente cita:

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 (p. 61).

Esta reflexión de Francisco se refiere a una interpretación inadecuada del pasaje bíblico, «llenen la tierra y sométanla. Tengan autoridad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra» (Gn. 1,28). La antropología cristiana mal interpretada dentro de la iglesia *ad intra* alimenta esa relación inadecuada entre el hombre y la naturaleza, lo que tiene consecuencias no sólo en la iglesia *ad extra* sino en todo el mundo, motivando al ser humano «a que se declare autónomo de la realidad y se constituya en dominador absoluto» (Francisco, 2015, p. 61).

En definitiva, la postura que nos hace entender la encíclica *Laudato Si'* es que, como fruto del comportamiento inadecuado o la relación no pertinente del hombre con la naturaleza,

ocurrió lo que se causó en el medio ambiente. En esta investigación se reafirma lo que enseña Francisco. Sin embargo, cabe preguntarse por qué el hombre se comporta de esa manera con los seres que le rodea. La respuesta puede orientarse de la manera siguiente: la filosofía occidental siempre resaltó aquello que dijimos en los anteriores capítulos, el dualismo óptico y el dualismo ontológico. Ese es un dualismo óptico que remarca la separación del ser humano y los demás seres sean vivos o inertes. Además, recalcó el dualismo ontológico que distingue la dimensión corporal y espiritual, lo que origina tendencias opuestas como el materialismo y el idealismo, posturas que de alguna manera han alimentado el antropocentrismo despótico de la marginación, la lógica del dominio y la cultura de descartes con un consumismo exacerbado. Hicieron un concepto del ser humano sobrevalorado llevándolo a la cima de todo lo existente. «El hombre es la medida de todas las cosas» decía Protágoras; «Pienso, luego existo» pregonaba Descartes; Nietzsche proponía el nihilismo y el superhombre como la mejor opción de vida feliz para el hombre. Siguiendo esta línea, el progreso consiste en dominar y someter a toda la realidad no humana, así como Bacon sostenía que la ciencia y la técnica consistía en «someter las fuerzas de la naturaleza» (2013, p. 86), mientras que Descartes afirmaba que debemos «convertirnos en dueños y señores de la naturaleza» (1982, p. 93). Esta filosofía, lejos de ayudar a desempeñar al hombre su papel colaborador de Dios en la obra de la creación, sólo ayuda a «suplantar a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza» (Francisco, 2015, p. 61).

El hombre, animado por los conceptos antropológicos desviados mencionados, se entrega al utilitarismo y consumismo, así como, en la encíclica *Centesimus annus*, Wojtyla (1991) se refiere a lo siguiente:

El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida.

En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo... Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. (p. 32)

De otro lado, Francisco, a razón de la pandemia de *coronavirus*, pronunciaba una catequesis en Vaticano, donde afirma que existen patologías sociales que se tiene que combatir y una de ellas es «la visión distorsionada de la persona, una mirada que ignora su dignidad y su carácter relacional... y que fomenta una cultura de descarte individualista y agresiva, que transforma el ser humano en un bien de consumo» (2020, p. 3). Tanto las palabras del Papa Wojtyła y del Papa Bergoglio son una invitación a un replanteo en la forma de ver y concebir el ser humano.

El hombre tiende a relacionarse con los otros (seres humanos o no humanos) de acuerdo con la imagen que tiene de sí mismo. Por ello, en este trabajo, llegamos a la conclusión de que el problema ecológico nos conduce al plano antropológico. En este, radica el problema de fondo. Por tanto, este problema no se origina principalmente en una mala relación del hombre con la naturaleza, ya que el hombre actúa de acuerdo al diseño que ha recibido sobre su identidad, sino, en una concepción errónea del ser humano, es decir, un antropocentrismo radical. Esta su vez nos conduce, más aún, a un individualismo exagerado, en donde se atropellan y se asesinan unos a otros. Por ello, no se puede seguir pensando al ser humano como un individuo aislado, sino como un ser correlacional e interdependiente llamado a la corresponsabilidad.

Recordemos que para Francisco (2015) «no hay ecología sin una adecuada antropología» (p. 62). La visión antropológica no sólo es importante para una ecología integral,

sino que es determinante. Sin ella, no hay esa posibilidad de convivencia pertinente. Cuando una antropología minusvalora la dignidad humana, se intenta quitar la conciencia de la responsabilidad, así como afirma Francisco (2015), «cuando la persona humana es considerada sólo un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad» (p. 62). Además, «no puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad» (Francisco, 2015, p. 62). Del mismo modo, cuando se sobrevalora o se exalta su dignidad humana, «el ser humano se coloca a sí mismo en el centro, terminando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales, y todo lo demás se vuelve relativo» (Francisco, 2015, p. 63). Por eso, se puede afirmar que el antropocentrismo radical motiva al ser humano a mostrar un gran desinterés en reconocer los mensajes de la naturaleza; esto se materializa en la falta de preocupación por reconocer el daño a la naturaleza y el impacto ambiental. Si el hombre «no considera el valor de un pobre o un embrión humano difícilmente se escucharán los gritos de la naturaleza» (Francisco, 2015, p. 61).

Por lo expuesto, «estamos obligados a replantear lo que consideramos dignidad humana» (Ferrete, 2005, p. 27). Es decir, se debe replantear nuestra forma de ver o conceptualizar al ser humano que hemos heredado del mundo occidental, y formular un concepto que vea al ser humano como un ser relacional e interdependiente, no sólo restringido a su propia humanidad, sino con una responsabilidad con respecto a todos los huéspedes de la casa común, como labrador y cuidador de la tierra que habita, puesto que inevitablemente ocupa el lugar protagónico entre los huéspedes de la tierra. Definitivamente es necesaria una nueva antropología que promueva la ecología de manera integral, porque la forma de concebir al ser humano se implica directa e indirectamente en nuestro comportamiento, vale decir, en

nuestra forma de convivir con los demás. Esto lo afirmará Polo, en otros términos: (2004) «resulta difícil encontrar una antropología que no tenga... consecuencias morales» (p. 23).

#### **4.1.1 Una antropología eco-relacional o eco-humanismo integral**

Para la concreción de la ecología integral es sumamente esencial y necesario concebir al hombre como un ser que está en interconexión e interdependencia con los demás seres vivos e inertes. Es necesario tomar conciencia o aceptar nuestra realidad de nudo de relaciones, así como nos enseña Boff (2016) en una entrevista: «el ser humano es el conjunto de todas las relaciones sea consigo mismo, con el otro, con la naturaleza y con la trascendencia». Se convierte en imperativo replantear la antropología a partir del reconocimiento de este presupuesto y de las antropologías que intentan ubicar al hombre en un lugar más equilibrado, sin sobrevalorar su dignidad. Si se sobrevalora, sólo nos conduce a concebir al hombre como señor de toda la tierra dispuesto a someter la naturaleza. Menos aún, podemos minusvalorar al hombre, porque ello conduce a atropellar su dignidad y utilizarlo para fines económicos, expoliarlo, entre otros. «Reconocer al hombre como hombre» (Polo, 2022, p. 4). Se reclama una nueva antropología sin minusvaloraciones ni sobrevaloraciones; de lo contrario, «no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano» (Francisco, 2015, p. 62). Se insiste que no se trata de exaltar o minusvalorar al hombre, sea por la dimensión espiritual o por la dimensión material que reduce al hombre a la materia, tal como lo conciben Marx y Nietzsche. Se trata de ubicar al hombre en el lugar que corresponde, esto es, desde el criterio de la *Laudato Si'*. Es necesario ubicarlo como parte de la naturaleza, como un huésped más en la casa común, la tierra. Asimismo, parafraseando al profesor Polo (2024), podemos afirmar que somos naturaleza y somos encuentro con otros. El hombre es un encuentro con los seres vivos, los animales y las plantas, así como también con los seres inertes como la tierra, el aire, el sol, entre otros. Más aún, el hombre también es el encuentro con la trascendentalidad, con

Dios. Bien les ayuda esta orientación a muchas personas a tener conciencia de la responsabilidad, la caridad, la misericordia y la compasión para con otros.

Por tanto, el sustento antropológico de la ecología integral se basa en la comprensión de que el ser humano es parte de la naturaleza, está interconectado y en interdependencia con los demás, ya sea con Dios, con los hombres o con la naturaleza. Especialmente cabe resaltar estas dos últimas dimensiones, en el sentido de vivir en fraternidad universal. También debemos declarar de la mano de Francisco lo siguiente:

Esto no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad. Tampoco supone una divinización de la tierra que nos privaría del llamado a colaborar con ella y a proteger su fragilidad. (2015, p. 49)

Con respecto a la ecología radical, consideramos que cae en una exaltación de una parte de las dimensiones mencionadas. En otras palabras, cae en el extremo de maximizar a la naturaleza y menospreciar al ser humano. Esto es un desacierto porque “terminarían creando nuevos desequilibrios por escapar de la realidad que nos interpela” como afirma (Benedicto XVI; citado por Francisco, 2015, p. 49). En otra ocasión afirmaba, que «Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un biocentrismo, porque esto implicaría un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas, sino que añadirá otros» (Francisco, 2015, p. 62). No podemos pasar de un extremo a otro extremo, es decir, del individualismo antropológico al biocentrismo que desconoce el lugar propio del ser humano en la tierra como cuidador de la creación. Frente a este escenario, el posible camino de restauración ecológica es bajo la ontología relacional trinitaria, es decir, siguiendo las tres dimensiones relacionales. Debemos concebir al hombre no como una sustancia individual, sino como un ser de relaciones desde la física cuántica hasta la teología. El ser humano es gracias a los otros. Parafraseando a

Polo (2024), somos el encuentro con el otro. En fin, será necesaria una antropología eco-relacional o un eco-humanismo integral para una convivencia pertinente en la casa común.

Esta antropología eco-relacional o el eco-humanismo integral demanda algunos principios a considerar. Por ejemplo, es necesaria la afirmación de que el hombre tiene una única dignidad, la cual es inalienable. El ser humano es el único ser que puede dar sentido a las cosas, el único que tiene capacidad de decisión y responsabilidad moral. Esta afirmación sigue las enseñanzas de la tradición humanista de los autores convergentes con la *Laudato Si'* expuestos en el capítulo anterior.

Se resalta, con ello, la aceptación del propio cuerpo porque, siendo el cuerpo la parte material, «nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes» (Francisco, 2015, p. 78). Rechazar al cuerpo implicaría el rechazo a la naturaleza misma que es la parte material, la cual nos sostiene como humanidad y nos acoge como el cuerpo global que habitamos. A su vez, nos conduce a ver a la naturaleza sólo como un recurso explotable y carente de dignidad propia.

Al considerar a la tierra como un don recibido de Dios, siguiendo las enseñanzas de la teología de la creación cristiana, se reafirma que la tierra no es nuestra. No nos pertenece como para disponer de ella y sólo satisfacer nuestros deseos egoístas, sino que, más bien, debemos valorar el regalo recibido de Dios. Mientras habitamos en la casa común tenemos la responsabilidad de cuidar de ella.

Es imperativo reconocer la interconectividad y la interdependencia de todos los huéspedes de la casa: somos una familia, somos una comunidad natural, somos naturaleza. Necesitamos no considerar a la naturaleza como enemiga, rival o esclava, sino como una hermana al estilo del santo de Asís, el Híppie de la Edad Media como lo llamaba Dussel. «El ejemplo por excelencia... de una ecología integral» (Francisco, 2015, p. 11). Él es el patrono

de los ecologistas, quién «no pretende apoderarse de la realidad, sino que la acoge como un don, descubriendo en cada cosa el reflejo del Creador y en cada persona su imagen viviente» (Wojtyla, 1995, p. 67)

Concluyendo, en la perspectiva de esta investigación desde los planteamientos la *Laudato Si'* para el logro de la ecología integral, se deben superar los dualismos óptico y ontológico que han predominado en el mundo occidental hasta la actualidad, lo cual nos condujo a una cultura de descarte, a un régimen tecnocrático que nos lleva a ver a la naturaleza sólo como un recurso explotable, acentuando la separación del ser humano y los demás seres, el cual aumenta el individualismo antropocéntrico irresponsable, dictatorial y autosuficiente. Por el contrario, es necesario adoptar un eco-humanismo integral que se ubica en el centro entre el antropocentrismo y el biocentrismo, es decir, reconociendo al ser humano en la ontología relacional trinitaria, sea con la trascendentalidad, con los demás y con la naturaleza.

#### **4.2 Una nueva ética para cohabitar en la casa común**

Nuestras relaciones con la madre tierra han sido dañinas y éticamente irresponsables, alentada por algunas posturas éticas que se basan en la idea de que el ser humano tiene el derecho de explotar y utilizar los recursos naturales sin tener en cuenta las consecuencias para el medio ambiente y otras formas de vida, e incluso en contra de nosotros mismos. Estas éticas están basadas en la idea de que el ser humano es superior a las demás formas de vida y que tiene el derecho de utilizar los recursos naturales para satisfacer sus necesidades y deseos. En esta dirección consideramos a la ética marxista y la nietzscheana, expuestas en el segundo capítulo, pero también al mismo sistema del capitalismo, tanto como el liberalismo y el consumismo. Todos ellos aprueban la explotación desmedida de la naturaleza, y consideran el

crecimiento económico y el desarrollo como más importantes que la protección del medio ambiente y la biodiversidad.

Estamos en un problema muy serio: no estamos camino al calentamiento global, sino que ya estamos en el proceso mismo de ebullición global. Vivimos una grave crisis medioambiental y estamos ante una profunda crisis mundial de ética, porque «la ecología da cuerpo a una preocupación ética» (Boff, 1996, p. 16). De similar forma, enseñaba Francisco (2015) que «la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad» (p. 62). Esta problemática nos lleva a plantearnos algunas preguntas: ¿cuál es el camino que nos conduce hacia un puerto? ¿Qué brújula nos señala el norte? ¿Cómo fundamentar una nueva ética mínimamente consistente para todos?

Por lo expuesto, se necesita con urgencia un replanteamiento de la perspectiva ética, acudiendo a aquellas éticas que han dejado atrás el egoísmo antropocéntrico y que han puesto su enfoque en el Otro: el necesitado, el marginado, el pobre y el vulnerable. Estas son la ética de la otredad de Lévinas, la ética del cuidado de Boff y la ética de la liberación de Dussel. Sin embargo, antes de presentar la nueva ética ecológica, se debe expresar con convicción a todo ser humano que «la eticidad no le viene impuesta de afuera, sino que deriva de sí mismo, de su condición de ser... es una condición esencial del ser humano, hasta tal punto de que cabe definir como ser ético» (Fernández, 2003, p. 150). Además, «la ética no es parte de la vida, tiene que ver con lo que somos y hacemos. La ética no es la habitación especial de la casa, sino el espacio de cada habitación. Todo ello hace morada» (Polo, 1996, p. 86). Con esto nos referimos a la característica de la ética de ser no sólo reflexión filosófica, sino también comportamiento práctico y normativo, el cual nos lleva a esclarecer nuestro actuar con corrección. Esta capacidad se conoce como conciencia moral y es una característica innata de la naturaleza humana. Así la afirma Fernández (2003): «existe un saber moral espontáneo del bien y del mal

que se manifiesta en el sonrojo y la vergüenza» (p. 150). De modo parecido, Pinckaers (2001) afirma lo siguiente:

La moral no es algo añadido, que inicia en las enseñanzas de algunos maestros o religiones, o que nace de las costumbres de los pueblos, o de las normas y leyes que rigen la convivencia, no es consecuencia de las modas de cada época, sino que tiene origen en el ser mismo del hombre y de la mujer. (p. 116)

Por tanto, la ética, antes de ser una disciplina, es una actitud primaria y natural de la vida humana, basada en la capacidad racional para distinguir entre lo que es correcto e incorrecto, y para actuar en consecuencia. La ética, como actitud primordial del hombre, se refiere a la idea de que el ser humano tiene una inclinación innata hacia el bien y la justicia, y que esta inclinación se manifiesta en su comportamiento, cuyo origen se encuentra en la naturaleza humana. Por eso, se puede afirmar que «si el hombre y la mujer no viven éticamente, su condición humana sufrirá un grave quebranto, se deshumaniza o mejor aún se desnaturaliza» (Fernández, 2003, p. 150).

Por lo expuesto, en la perspectiva de esta investigación, vemos que el mundo actual está compuesto de grupos sociales multiculturales que viven como fruto del pensamiento moderno: «un politeísmo axiológico... en donde los valores morales son muy subjetivos» (Polo, 2004, p. 132). En otras palabras, cada uno creer tener su propio criterio de lo bueno y lo justo. La ecología integral necesita de una nueva ética que tenga un mínimo consenso o aceptación del ser humano, que como comunidad habitamos la casa común. «Necesitamos un conjunto mínimo de principios éticos que pueda ser aceptado por todos, y que de ese modo podamos salvaguardar la tierra como verdadera casa común» (Boff, 2017a, p. 42), así como en un hogar existen algunas normas o reglas de convivencia adecuada y saludable.

Necesitamos una brújula para relacionarnos adecuadamente con los demás seres, una guía que nos oriente en nuestra convivencia con la naturaleza, las plantas y los animales, y que regule el comportamiento del ser humano que vive interconectado e interdependiente con la madre tierra. «Necesitamos urgentemente una visión compartida sobre los valores básicos que brinden un fundamento ético para la comunidad mundial emergente» (SEMARNAT, 2007, p. 16), así nos enseña la Secretaría del medio ambiente y recursos naturales en *La carta de la tierra*.

Esta nueva ética quizá puede ser presentada mirando la vida y acciones de un personaje muy admirado por muchos: se trata de San Francisco de Asís a quien el Papa Juan Pablo II había proclamado como patrono de los ecologistas y a quien el Papa Francisco, como modelo de los ecologistas. Asimismo, esta investigación vemos a este santo como una persona que integra las prácticas éticas en pro de la ecología. En la perspectiva del santo de Asís observamos, desde las ideas de Boff, el *ethos que busca*. Siendo de una familia muy rica en su contexto, escoge el camino de la simplicidad: abandona la burguesía emergente y la religiosidad monacal vigente, con lo cual vemos a Francisco de Asís enfrentarse a la moral convencional aprobada por el consenso que en el fondo no resulta siendo ética. Además, sale en búsqueda y al encuentro de los necesitados, los leprosos, los pobres. Francisco de Asís encarna un nuevo paradigma de salida en búsqueda de los vulnerables, al estilo de Jesús de Nazareth quien sale en busca de la oveja perdida <sup>21</sup> como aquella en peligro y que necesita de su ayuda, tal como el medio ambiente necesita de nosotros. También, representa el *ethos que ama*: el santo de Asís anuncia el amor telúrico, es decir, el amor a la tierra, a cada creatura. Él

---

<sup>21</sup> Entonces Jesús les dijo esta parábola: “Si alguno de ustedes pierde una oveja de las cien que tiene, ¿no deja las otras noventa y nueve en el desierto y se va en busca de la que se le perdió, hasta que la encuentra? Y cuando la encuentra se la carga muy feliz sobre los hombros, y al llegar a su casa reúne a los amigos y vecinos y les dice: “Alégrense conmigo, porque he encontrado la oveja que se me había perdido. Yo les digo que de igual modo habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que vuelve a Dios que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de convertirse”. Lc. 15, 3-7. (Biblia Latinoamericana).

encarnaba el amor a Dios que es amor a toda la creación. Francisco de Asís nos muestra el *ethos que cuida*: cuidaba desde los pajarillos liberándolos de las jaulas; antes de usufructuar de los árboles analizaba su regeneración; y a sus seguidores les pedía cuidar hasta las malezas en un rincón del jardín, porque todos los seres alaban a Dios a su manera. Francisco de Asís es un modelo del *ethos que se compadece*; aún como parte de una familia pudiente repartía sus bienes entre los pobres y, ya como mendicante, pedía limosna para seguir asistiéndoles. Nos testimonia del *ethos que se solidariza*, aún en momentos que humanamente podríamos considerar como no adecuados e incluso en una situación peligrosa para sí mismo como cuando acude en plena guerra a las tropas enemigas musulmanas para encontrarse con el sultán, quien no oculta su admiración ante el santo. También, siguiendo con el ejemplo anterior, participa del *ethos que se responsabiliza*, porque promueve el movimiento de la paz a fin de reconciliar a las partes enfrentadas. Aún sin tener una implicación directa en el conflicto, San Francisco se compromete para lograr la paz incluso a riesgo de su vida misma. Respecto a él, Boff afirma que «quiere una fraternidad socio-cósmica a partir de los últimos» (2003, p. 63).

Desde nuestra perspectiva, la ética que promueve la ecología integral debe tener algunos principios mínimos, así como nos enseña Polo «necesitamos principios mínimos de convivencia... requerida para vivir en una sociedad pluralista. A partir de ello, cada quién puede tener la plena libertad de buscar una vida feliz» (2004, p. 135). Son principios mínimos que deben ser asumidos por la humanidad de manera consensuada para favorecer la vida de todo ser vivo y cuidar la casa que nos acoge. Este mínimo ingrediente «es exigible a cualquier ser racional» (De, 1998; citado por Polo, 2004, p. 136). Por lo tanto, desde la perspectiva de esta investigación, los principios mínimos éticos que deben ser compartidos para una ecología integral, son la afirmación de la vida, el conocimiento de sí mismo, la afectividad y compasión, y la misericordia y de la responsabilidad. Expongo cada uno de ellos.

#### 4.2.1 Una ética que afirme la vida.

En la parte introductoria de este apartado, sugerimos que la nueva ética que permite el desarrollo y la realización de la ecología integral debe fundamentarse en unos datos comunes a la humanidad, así como afirma Boff (2017a) «la ética de la tierra, para que tenga un mínimo consenso, debe surgir de un dato común de la existencia humana» (p. 50). En la perspectiva de esta investigación, uno de los datos comunes a toda la humanidad es la preservación o la afirmación de la vida en todas sus formas, ya sea animal, vegetal o humana. Este principio de la afirmación de la vida se origina como primer principio a observar en *La carta de la tierra* (2007): respetar la vida y la tierra en toda su diversidad. Por tanto, el fundamento que sostiene la ética de la ecología integral ha de ser una ética provida que la cuide y valore en su valor intrínseco, y promocióne el desarrollo de la vida en sus distintas formas naturales, ya que la aparición de la tecnología genética pretende uniformizar la vida amenazando la diversidad.

En el capítulo anterior, explicamos las enseñanzas de Dussel sobre el punto de partida de la ética, que en su perspectiva la ética inicia desde un principio material y común a todos, que es la vida humana. Ella nos compromete éticamente con el Otro. Para Dussel (1998c) este principio ético material «no radica en el placer o dolor, en la felicidad, en los valores o la vida pulsional sino en la afirmación de la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad» (p. 460). Con esta afirmación, Dussel se ubica más allá de la ética hedonista que se centra en el placer, de la ética aristotélica que busca la felicidad, de la ética de MacIntyre que promueve la práctica de las virtudes y los valores, y la ética de Freud de la vida pulsional. Ciertamente, Dussel sólo resalta la afirmación de la vida humana; sin embargo, en ninguna de sus enseñanzas excluye a la vida vegetal y animal. Al contrario, la remarcación de la vida humana bien se puede extender a las otras formas de vida como sustento primigenio de la nueva ética ecológica. Dussel (2020a) en una conferencia resalta la afirmación de la vida como punto de inicio de la

ética y su carácter universal; nos dice que este principio se considera válido todos los hombres, para todas las culturas y para todos los tiempos. No puede haber un acto bueno o una institución justa si no se afirma en primer lugar la vida.

Por su parte el Papa Bergoglio, a lo largo de sus enseñanzas éticas, filosóficas, teológicas, sociales y políticas, pone como prioridad de todo accionar humano el cuidado de la vida. «Contra la llamada cultura de la muerte, la familia constituye la sede de la cultura de la vida» (Francisco, 2015, p. 104). La cultura de la muerte que experimentamos en la actualidad, no se limita tan sólo al aborto y la eutanasia, sino que implica también la desaparición de las especies, de las culturas y de los recursos naturales. A lo largo de su texto *Laudato Si'*, remarca el cuidado de la casa común, el cuidado de la naturaleza, el cuidado de la creación, el cuidado de la biodiversidad, el cuidado de la fragilidad de los pobres y del ambiente que son en el fondo el cuidado de la vida. En otra ocasión Francisco afirma que «necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana» (2015, p. 93). Como notamos, el centro de sus enseñanzas siempre será el cuidado y la promoción de la vida, y no sólo la vida humana sino la vida en todas sus formas. Aunque no menciona textual o directamente que el principio ético es la aseveración de la vida, se puede colegir que el cuidado de la vida está en el centro de sus enseñanzas.

Desde nuestra perspectiva, reafirmamos que el punto de inicio de la reflexión ética ha de ser el cuidado de la vida en cada una de sus formas, reflexión que parte de los principios éticos expresados en *Laudato Si'* como la compasión, el cuidado, el respeto y la solidaridad. Esta preocupación por la vida en todas sus formas no discrimina entre especies ni culturas y no se atribuye el poder sobre ellas. Por tanto, la ética basada en la afirmación de la vida significa reconocer la interdependencia y la interconectividad de las formas de vida en toda su riqueza.

No se trata de cuidar sólo la vida humana, sino también la vida vegetal y animal, pues sin ellas, la propia vida humana no sería posible.

#### **4.2.2 Una ética basada en el conocimiento de sí mismo**

El conocimiento de sí mismo, desde los antiguos griegos, así como evidencia el Templo de Delfos con la frase *Conócete a ti mismo*, ha sido una preocupación y objeto de estudio permanente, quizá a partir de preguntas como las siguientes: ¿quién soy? ¿Quién es el hombre? ¿Cuál es el sentido del hombre? También, en la cultura oriental, el conocerse a sí mismo es primordial, así como dice Polo «el estudio del budismo es el estudio del sí mismo» (1996, p. 84). Pasado el siglo XX, la pregunta respecto a quién es el hombre sigue siendo vigente y objeto de muchas investigaciones. Parece imposible de colmar de una respuesta definitiva; en fin, el ser humano sigue siendo un misterio.

A lo largo de estas líneas no se pretende realizar un análisis teórico sino vivencial a través de la observación. No se pretende conceptualizar el ser humano al estilo de los griegos y judeocristianos, sino que, desde el enfoque ecológico, se busca animar al ser humano a reconocerse como un ser de relaciones, como un ser interconectado e interdependiente no sólo con los demás seres vivos sino también con los inertes. Es a través de ellos que el hombre puede tener un conocimiento integral de sí mismo, así como Polo afirma: «Uno no se puede conocer a sí mismo si no es en relación con los demás» (Polo, 1996, p. 83). Somos una relación constante con los seres que nos rodean, ya sean los demás seres humanos y demás seres vivos, incluyendo los elementos del mundo material y del mundo espiritual, así como elementos psíquicos con sus abundantes manifestaciones de ideas y valores. El reconocimiento de esa correlación e interdependencia permite el conocimiento de sí mismo. Sin mirarnos en la relación no podemos reconocer lo que realmente somos. En ella, en la relación, reconocemos

nuestras capacidades y falencias, ya sea el amor, el cuidado, la responsabilidad, la voluntad, pero también el odio, la ambición, la discriminación, el atropello, la vulnerabilidad de los demás, la irresponsabilidad, etc.

Con el conocimiento de sí mismo no sólo nos referimos a un listado de cualidades o defectos que uno puede tener, ni a recopilar los datos de las experiencias vividas o por vivir, sino a buscar, a través de la introspección, nuestro auténtico ser. Es decir, el conocimiento de sí no es forjar una imagen rígida de sí mismo, egocéntrica y aislada de los demás, porque de ese modo nos cerramos a la posibilidad de reconocernos e impedimos ver el frecuente movimiento interior que nunca acaba. Una forma de llegar a ese conocimiento es la profunda interiorización: «percepción unitaria (móvil y silenciosa) sin memorias, ni imágenes, ni planes, sin interferencia de palabra alguna, es verdadera meditación, es verdadero conocimiento» (Polo, 1996, p. 91). El conocimiento de sí mismo es un camino de introspección, pero también es reconocerse en las relaciones cotidianas, aceptando nuestros temores, limitaciones, insatisfacciones, etc. Esta ética del conocimiento de sí mismo no es una doctrina, sino una atenta observación a nuestras relaciones: consiste en ir más allá del yo. «El conocerse a sí mismo no es un acto del pensamiento sino de la atención» (Polo, 2001, p. 81). Aquí aparece la atención como un instrumento del conocimiento de sí, porque nos hace trascender del yo sin juzgar ni condenar. El conocimiento de sí mismo no es, por tanto, un simple pensar en sí mismo desde un yo egoísta y unidimensional, sino en reconocer nuestra profunda interioridad con atención y comprensión para alcanzar al todo que nos rodea en su complejidad y entender que somos en este nudo de relaciones con los demás.

Además, «no es posible una vida moral sin un conocimiento de sí mismo, de lo contrario la moral se convierte en asunto de deberes» (Polo, 2001, p. 83). El conocimiento de sí mismo es principio de transformación y de sabiduría, el cual nos conduce a actuar desde una mayor

autenticidad en concordancia con nuestros más profundos deseos y auténticos valores, porque es desde allí que una acción coherente puede ser tomada. Vemos en este punto el origen del problema de la relación equivocada que ha tenido el ser humano con el mundo. Cuando las normas y las leyes son insuficientes para afrontar un problema como lo es el desafío ecológico, ¿acaso seguiremos esperando una solución externa o una respuesta en los demás? Por tanto, lo que necesitamos es el arte de ir aprendiendo a vivir, el cual encontraremos en el conocimiento de sí, que es sin embargo un camino sin fin. Por lo expuesto, el conocimiento de sí mismo será indispensable para la ética ecológica integral, porque de allí surge el llamado a ser lo que somos, a relacionarnos acorde a nuestra esencia y existencia con los demás seres.

#### **4.2.3 Una ética basada en la afectividad**

¿Por qué la ética ecológica debe surgir de la afectividad? Uno de los elementos comunes y anteriores en la existencia humana no es la razón como lo sustentaba la filosofía occidental: *pienso luego existo*, porque «la razón no está presente ni en el primero ni en el último momento de la existencia» (Boff, 2017a, p. 50). Por ejemplo, el niño o la niña que acaba de nacer no tiene uso de razón, así como un ser humano longevo que enfrenta una muerte natural generalmente pierde el uso de la razón antes de expirar. En tal sentido, la razón no logra atender a toda la existencia, ni explica ni abarca todo. Al contrario, la razón emana de algo más elemental y anterior a ella, así como Boff nos enseña:

La razón se expande hacia abajo, de donde surge algo más elemental y primitivo: la afectividad; y también se extiende hacia arriba, hacia el espíritu, el momento en que la conciencia se percibe como parte de un todo, alcanzando su máximo desarrollo en la contemplación y la espiritualidad. (2003, p. 32)

En esta investigación, concordamos con Boff en anteponer a la expresión de la filosofía occidental *pienso luego existo*, el *siento luego existo*, como experiencia fundamental (2003, p. 32), porque un feto humano en la etapa de la gestación materna siente y tiene reflejos, pero no tiene el uso de razón de acuerdo a las investigaciones científicas, así cuando se le pregunta ¿Los fetos humanos tienen el uso de razón? El texto generado por ChatGPT, indicó que “Desde una perspectiva científica, se considera que el desarrollo de las capacidades cognitivas, como la razón, ocurre en etapas después del nacimiento. No tienen la capacidad de razonar de la manera en que lo hace un ser humano consciente” (OpenAI, 2024). Por ello, consideramos que en la base no está la razón (logos) sino la pasión (pathos). Este pathos se expresa por *la inteligencia emocional y cordial*<sup>22</sup>. Este afecto que en suma es pasión, unido a la cordialidad, nos llevan a un sentir profundo donde se entra en comunión con todos los que nos rodean. La pasión nos permite encontrar el valor de las cosas. La pasión nos mueve a crear y valoramos el entorno como comunidad significativa para nosotros: «Lo que mueve al ser humano son los sentimientos, más que las razones, aunque ciertamente la ética fundada en razonamientos es indispensable para contener y atemperar los desbordamientos de las emociones» (Leff, 2006, p. 13). Por ello, la razón tiene la tarea de disciplinar y guiar a la pasión, porque ella «es un caudal fantástico de energía que, como las aguas de un río, necesita márgenes, límites y la justa medida. De lo contrario irrumpe avasalladora» (Boff, 2003, p. 33). Por tanto, la razón y la pasión deben trabajar de la mano sin caer en una dialéctica dramática. Si la razón reprime a la pasión, triunfan la rigidez y la ética utilitaria. De otro lado, si la pasión omite a la razón, surge la ética hedonista, es decir, el puro disfrute de las cosas. En este caso, para no caer en los

---

<sup>22</sup> La inteligencia emocional y cordial está siendo rescatada por varios autores en el campo de la ética, como E. Lévinas, M. Buber, K. Wojtyła, A. Cortina, D. Goleman, H. Garner y otros.

extremos, se debe imponer la adecuada medida; sólo así la pasión se sirve de la razón para un autodesarrollo pertinente.

Esta afectividad se hace manifiesta en el cuidado, la atención y la compasión. El cuidado por su naturaleza «no es una actitud agresiva, sino amorosa y celosa» (Boff, 2017a, p. 47). El cuidado nos enseña a proteger, potenciar y respetar los ritmos de la naturaleza, y los derechos de cada huésped de la casa común. El cuidado nos abre las puertas a la compasión y, a través de ella, a compartir los sufrimientos y los dolores de los otros: hacer nuestros los sufrimientos de los demás. En particular, en el campo político, social, cultural y ecológico, al cuidado se le ha llamado como sostenibilidad, propio de una excesiva racionalidad. Con ello se ha perdido la idea de la protección amorosa, manipulando su esencia, y ha triunfado un concepto frío y ambiguo que no refleja una ética acorde a nuestros afectos, sino que se acerca más a un soportar una fría carga sin amor y sin pasión.

Esta ética del cuidado que nace de los afectos, hoy por hoy es imperativa, porque la situación actual de la madre tierra lo demanda así. «Si no transformamos estas actitudes en valores normativos, difícilmente evitaremos catástrofes a todos los niveles» (Boff, 2017a, p. 47). En tal sentido, necesitamos una transformación ética en cuanto al cuidado que debe ser genuino. Esto debe ser hecho por nuestro propio bien, ante el desequilibrio ecológico que estamos produciendo y que está ya significando sufrimiento para muchas especies y para nosotros mismos. Esto puede significar una tragedia. Los problemas ecológicos se atenderán mejor en el espíritu de la ética del cuidado.

Para algunos autores ecólogos como Francisco, Boff, entre otros, el cuidado desde el afecto es la fuente secreta de la ética de la tierra, porque el cuidado está directamente unido al otro y a la morada. El cuidado es tan esencial y primordial en todo campo o dimensión que las plantas o los sembríos no desarrollarían ni producirían los mejores frutos sin la mirada

cuidadosa del ser humano. Lo mismo ocurrirá con los animales y en los seres humanos; sin el cuidado afectuoso no se lograría la sobrevivencia. El cuidado está en todo lo que hacemos: está presente y es necesario en la actividad cotidiana.

#### **4.2.4 La nueva ética nacida de la misericordia**

Todas las formas de vida merecen respeto y consideración y a quienes se debe mostrar misericordia es especialmente hacia aquellos que están en situaciones de vulnerabilidad o necesidad, como en este caso la madre tierra. Así como el atender a la naturaleza es atender contra nosotros mismos, también el cuidar el medio ambiente es cuidarnos a nosotros mismos, puesto que todo está interconectado e interdependiente.

Desde el lado antropológico, la misericordia conlleva un sentido de compasión, vale decir, sentir y padecer con el vulnerable, con el que sufre, con el pobre, con el agredido y el indefenso. Por tanto, la misericordia «no es un sentimiento espiritual, vago y abstracto, sino que invoca una práctica responsable en constante alerta para atender a los desafíos que nos presenta el mundo de hoy» (Lucchetti, 2016a, p. 19). De modo similar, Francisco (2015) nos enseña que la «misericordia: es la ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida» (p. 2). Es un sufrir juntos. Es una voluntad de aliviar o eliminar el sufrimiento del otro, en la medida de lo posible. «La misericordia, por tanto, más que una emoción o un sentimiento, es una disposición para la acción» (Paiva, 2017, p. 4). A su vez, Jesucristo nos enseña en el evangelio que «Los doce se acercaron para decirle: despide a la gente para que se busque alojamiento y comida en las aldeas... Jesús les contestó: denles ustedes mismos de comer» (Lc. 9, 12-13). Jesús nos enseña una misericordia de la acción; nos exhorta a ser nosotros mismos los responsables, sin esperar pasivamente a que alguien asuma por nosotros la responsabilidad. Además, «quien

ejerce la misericordia consigue salir de su egoísmo y fraguar un éxodo hacia los demás, en especial hacia los afligidos por la pobreza y por toda clase de miserias» (Lucchetti, 2016b, p. 133). Se reclama una misericordia que llegue de manera activa al sufrimiento del otro y que no se quede meramente en el plano emocional o sentimental. De este modo, nos estamos involucrando de manera cercana y directa con todos los seres: comprendemos que somos una comunidad y con ello favorecemos que se establezcan vínculos de ternura, fraternidad, solidaridad y cuidado. Tenemos el objetivo de trabajar en pro de la naturaleza y no en contra de ella.

Para la concreción de la ecología integral, es necesaria la misericordia que nos apertura hacia el otro, es decir, a los más vulnerables. No sólo es necesario considerar como criterio nuestra identificación con su sufrimiento, sino tener un criterio más amplio que nos permita entender a aquellos seres que no son como nosotros y que no muestran el sufrimiento de la forma en que nosotros sabemos comprender. Esto nos lleva a crecer en nuestra convivencia y a ampliar nuestro pensamiento y nuestros sentimientos de misericordia más allá de lo que hemos estado haciendo; es crecer espiritualmente. Particularmente, la más afectada o la más necesitada es nuestra casa común, la tierra. Este ser sufriente nos reclama la virtud de la compasión, que es «entre las virtudes humanas, la más humana de todas, porque no sólo nos abre al otro, como expresión de amor dolorido, sino al otro más victimado y mortificado» (Boff, 2015a, p. 80). La misericordia nos ayuda a crecer en la responsabilidad, la solidaridad y el cuidado. La ética de la misericordia es orientar la mirada y la atención al rostro específico de cada ser, ya sea vivo o no vivo, sufriente o no, en una actitud de relación compasiva, fraterna y solidaria. Así como Schiavo afirma, la misericordia es:

Es salir de la seguridad institucional de la ley, preocupada en clasificar, universalizar o uniformar, para hacerse próximos de los otros, acogiendo sus

especificidades, diversidades e individualidades. Es un cambio profundo, que implica la salida de una identidad autorreferencial, para centralizarse en el otro, en una actitud positiva de amor solidario. Es pasar de una visión universal a una ética de lo particular, de lo individuo, donde el amor debe ser traducido en la concreción de la solidaridad. (2015, p. 86).

Por tanto, la misericordia trasciende las regulaciones humanas que, aunque bien intencionadas, requieren de la compasión. Este es un cambio profundo que implica abandonar una identidad autorreferencial para enfocarse en el otro, adoptando una actitud positiva de amor solidario. Es una transición de una perspectiva universal a una ética centrada en lo particular, en el individuo, donde el amor se traduce en acciones concretas de solidaridad.

Esta es una misericordia como un sentido interno de compasión que no busca imponerse en búsqueda de la clásica moral universal; no se trata de un lema o una consigna política, porque la universalización termina en una imposición uniformizante. En nuestro contexto actual, «el énfasis en lo universal y lo global es la bandera tras la cual se esconden otros intereses, como lo económico y cultural, al servicio del mercado global» (Schiavo, 2015, p. 87). Por ello, se propone una ética de la misericordia que empieza en la individualidad para poder, luego, abstraer e implicar a la colectividad o universalidad. Este principio ético ya estaba presente en las propuestas de Emmanuel Lévinas que, después de una experiencia de la barbarie de holocausto, se planteaba la siguiente pregunta: ¿qué es lo que lo Otro quiere de mí? Esto reemplaza la pregunta sobre qué debo hacer de la ética filosófica tradicional. Por lo expuesto, la ética de la misericordia exige un desplazamiento hacia el Otro, al necesitado, al relegado y al vulnerable como la naturaleza, nuestra casa, nuestra Pachamama.

#### **4.2.5 Una ética basada en la responsabilidad**

El término latino *responsum*, en su significado primigenio, significa responder. Esta respuesta puede ser con acciones u omisiones. Además, esta respuesta o la responsabilidad puede entenderse como una obligación o coerción externa, mientras que en esta investigación se pretende presentar una responsabilidad entendida más allá de esta coerción o extendiendo la coerción al desafío que puede significar la naturaleza para nosotros. Es decir, la naturaleza no es un ente absolutamente pasivo y paciente. Tiene capacidad de respuesta en hacernos daño, ya sea con desastres naturales y hasta expulsarnos de sus entrañas (extinción de la humanidad). Para aclarar este asunto, es necesario hacer una diferencia de los niveles de la responsabilidad. Respecto a lo anterior, Polo (2019) afirma que existen tres niveles de responsabilidad: la responsabilidad ética, la moral y la legal.

La primera, la responsabilidad ética, será explicada a continuación. «Esta responsabilidad ética surge de nuestro mero hecho de existir y ser conscientes del mundo en el que vivimos» (Polo, 2019, p. 51). Se refiere a la respuesta con acciones u omisiones de acuerdo con una propia reflexión más amplia que nuestro marco moral y legal, lo cual nos ayuda a fundamentar de manera racional nuestras acciones con respecto al cuidado de la casa común.

La segunda es la responsabilidad moral. Esta respuesta ocurre ante las normas o principios morales existentes en nuestro medio para una convivencia pertinente. Aquí «el deber es el criterio de la responsabilidad» (Polo, 2019, p. 51). El ser humano es responsable ante su conciencia, comunidad o Dios. Se puede afirmar que es una obligación moral cuidar de la tierra, porque es un regalo de Dios; asimismo es el lugar donde cohabitamos y moramos.

La tercera es la responsabilidad legal. Esta es una respuesta a la existencia de unas leyes locales, regionales o internacionales. «Somos responsables como ciudadanos o por la actividad o por la función, estamos dentro de un marco legal ante el cual debemos responder» (Polo,

2019, p. 51). En cuanto a nuestra responsabilidad legal con respecto a nuestra casa común, existen numerosas leyes y acuerdos además de tratados internacionales, declaraciones y convenios que tiene carácter vinculante.

Por lo expuesto, el tipo de responsabilidad que planteamos para la concreción de la ecología integral es la primera, la responsabilidad ética. Sin embargo, surge la pregunta ¿qué nos motiva a que seamos responsables? Es la presencia del otro, así como nos enseña Polo (2019) «Es por nuestra conciencia de la existencia de los otros. El otro se me hace presente lo cual va constituyendo nuestra conciencia que nos convoca a responder» (p. 52). Ya en esta dirección reflexionaban algunos autores como Dussel, cuando afirma la vida como principio material de la ética y Lévinas, cuando enseña que la responsabilidad surge ante la presencia de otro y no en mi subjetividad, y Boff cuando señala nuestra respuesta a la vulnerabilidad a través del cuidado. Todos ellos, analizados en detalle, empiezan sus razonamientos desde la idea de atender a los demás en tanto la vida, el ponernos en el lugar del otro y el cuidar del otro, respondiendo por su bienestar. Asimismo, Francisco, tomando la Parábola del Buen Samaritano, nos muestra el significado de la responsabilidad ética en la persona del samaritano quien responde ante la vulnerabilidad del otro que cae indefenso, el samaritano respeta la vida por encima de los cánones morales y legales de su medio y cuida del ser humano caído y en desgracia por propia decisión y reflexión ética. De este modo, nuestra responsabilidad ética nos impele a atender la situación ecológica. Esta actitud es un sentimiento de responsabilidad que se encuentra más allá de los formalismos. Con ello no se deja de lado la responsabilidad moral y legal que tiene que haber para el cuidado de la casa común, pero se prioriza la responsabilidad ética. Tenemos la responsabilidad ética ante la naturaleza y no sólo de corregir o reparar el daño que venimos haciendo a la naturaleza. Esta responsabilidad ética se manifiesta cuando la vemos como una realidad viva, como una comunidad y como una familia.

Esta responsabilidad acude a la presencia del otro, más allá de mi propia decisión; no comienza en la subjetividad, sino que proviene de la presencia del otro «viene de fuera de mi libertad» (Polo, 2019, p. 63). Esta responsabilidad no es autoimpuesta; más bien no interpela cuando se muestra al pobre, al excluido y al explotado como nuestra madre tierra en la actualidad; nos llama a la respuesta. Por eso, retomamos la enseñanza de Lévinas al afirmar que el otro es el punto de partida de mi responsabilidad; esta responsabilidad está en la propia convivencia humana en los encuentros y desencuentros con el otro, en sus relaciones entre los hombres y la naturaleza. Se trata de responder adecuadamente ante esa convivencia: el otro me llama a la respuesta.

Se afirma que la ética de la ecología integral demanda algunos principios mínimos y comunes que deben ser observados por toda la humanidad, por todas las culturas y por todos los tiempos, si queremos salvaguardar nuestra casa común, la tierra. Dicho de otra manera, los huéspedes de la casa común debemos tener algunos principios para una adecuada cohabitación en la casa que nos acoge, de lo contrario terminamos destruyéndonos en principio a nosotros mismos, porque la tierra puede continuar sin nosotros. Solo una relación pertinente del ser humano con la naturaleza la preservará. No obstante, antes debemos tener una visión adecuada sobre el ser humano, porque sus acciones o su relación con la naturaleza depende de esa perspectiva, así como afirmamos al inicio de este capítulo. Nosotros, los huéspedes de la casa común, para una cohabitación sana y fructífera, debemos partir del conocimiento de sí mismo que no es el conocimiento del yo, sino un conocimiento que inicia en el reconocimiento del otro y en el reconocimiento de la interconexión y la interdependencia entre los seres, así como nos sugiere el profesor Polo.

Además, los huéspedes de la casa común para una nueva convivencia sostenible debemos dar un viraje del «pienso luego existo al siento luego existo», así como nos sugiere

(Boff, 2003, p. 32), porque, a consecuencia del endiosamiento de la razón, hemos maltratado a los demás huéspedes y a la casa misma. Debemos tener por bandera el cuidado, la compasión y la misericordia que nacen del afecto, cuya presencia en la esencia humana está antes que la razón misma. Además, sin nuestra casa común no sería posible la vida misma en ninguna de sus formas, ni la cohabitación. Es decir, los huéspedes para la nueva convivencia en la casa común deberemos priorizar el cuidado.

Francisco, en su encíclica *Laudato Si'* (2015), nos propone la compasión y la misericordia como los fundamentos básicos de la ética de la ecología integral. Para esta investigación, esta es una propuesta adecuada a nuestra realidad actual, porque tenemos la casa maltratada: los huéspedes humanos se matan entre ellos y abusan de los demás habitantes. Ante esta situación los hombres, por ser quienes decidimos y tenemos mayor impacto sobre los demás huéspedes, debemos actuar con compasión y misericordia. Esta compasión no es tener lástima del otro, sino que es *com-pasión*: consiste en compartir la pasión del otro, sufrir y alegrarse con el otro.

El huésped que se reconoce en el nudo de las relaciones y en la interdependencia siente la necesidad de la responsabilidad ética que no es un imperativo externo sino una necesidad por el mero hecho de existir y estar como un huésped en la casa que nos abre las puertas. Dentro de esta responsabilidad ética, aparece la necesidad de la afirmación de la vida, planteada por Enrique Dussel, la necesidad del reconocimiento del Otro planteada por Lévinas y la necesidad del cuidado planteada por Leonardo Boff, como principio de la ética ecológica.

Concluyendo, el huésped que se conoce a sí mismo en la interconectividad y la interdependencia es capaz de mostrar el afecto y la responsabilidad para con los demás, a través del cuidado, la compasión y la misericordia, afirmando la vida de cada uno de ellos y

asumiendo la responsabilidad ética de cuidar no sólo a todos los cohabitantes de la casa, sino la tierra misma.

## CONCLUSIONES

1) Para el Papa Francisco el problema ecológico no se limita a un solo ámbito — como problema ambiental—, sino que incluye varias dimensiones como la cuestión social, política, económica, etc. Es un problema multidimensional, ya que todo está conectado; por ello, la propuesta de restauración también debe incluir varios aspectos. La encíclica *Laudato Si'* nos propone una ecología integral que abarca desde la ecología de la vida cotidiana hasta la ecología ambiental, económica, social y cultural.

2) La encíclica *Laudato Si'* nos enseña de manera novedosa acerca de los pecados contra la naturaleza, lo cual significa un enriquecimiento de la doctrina cristiana, que de manera tradicional nos había enseñado sobre los pecados contra Dios, contra nuestros semejantes y contra nosotros mismos. Sin embargo, en esta encíclica se nos muestra que los crímenes contra la naturaleza son un pecado estructural que comete la humanidad contra Dios. Del mismo modo, nos enseña —también de manera novedosa— acerca de una nueva forma de pecar contra nosotros mismos que es dañar nuestra propia dignidad. La razón de lo anterior es que todo ensañamiento contra la naturaleza y el hacer sufrir a los seres que son parte de la creación es un atentado contra la casa común que estamos llamados a cuidar.

3) Muchos autores como el Papa Francisco, Boff, Dussel, entre otros, afirman que el problema ecológico es un problema multilateral y, bajo la perspectiva de esta tesis, esta multilateralidad tiene como plataforma el problema antropológico que como antropocentrismo desviado desemboca en una forma de vida desviada. Es decir, esta es una concepción errónea sobre el ser humano que nos lleva a un comportamiento moralmente erróneo.

4) La antropología de Marx contrasta con la visión del Papa Francisco, quien no duda en cuestionar las visiones antropológicas y productivistas actuales asentadas en la historia. Marx, dentro de su enfoque materialista y su énfasis en el cambio de las estructuras sociales,

se adhiere a una visión antropocéntrica que ubica al hombre como centro, dominador y transformador de la naturaleza. Además, el ideal prometeico de Marx es discordante con la visión de *Laudato Si'*, que destaca la responsabilidad colectiva sobre el medio ambiente y patrocina una relación más equilibrada y armoniosa con el entorno natural. Esta discrepancia invita a reflexionar sobre la necesidad de un cambio de paradigma hacia una relación más sostenible y equitativa con el medio ambiente, lo cual desafía las perspectivas tradicionales que han perpetuado la explotación y degradación de la naturaleza.

5) Los enfoques antropológicos de Nietzsche y de *Laudato Si'* son totalmente opuestos. Para Nietzsche, el ser humano es puramente materia y composición biológica: remarca la supremacía del cuerpo. Además, bajo esta perspectiva, el fin último de todo hombre es el superhombre que ejerce con plena libertad la voluntad de poder y la autonomía moral. Para Francisco, sin embargo, el ser humano es una dualidad de alma y cuerpo, cuya búsqueda de la felicidad consiste en estar al lado de Dios como meta suprema, en solidaridad y respeto hacia los demás. Sin embargo, el comportamiento del superhombre no promueve la ecología integral, porque las exigencias de ésta son contrarias. Esta disparidad revela dos perspectivas contrarias sobre la naturaleza humana y su relación con el entorno.

6) La ética materialista de Marx y la ética nihilista de Nietzsche representan enfoques filosóficos opuestos al planteamiento de *Laudato Si'* para la construcción de una ecología integral. Marx nos enseña que la moralidad está determinada por las condiciones materiales de la sociedad. Por ello, la moral no es absoluta e inmutable. Asimismo, busca la liberación del hombre a través de la crítica al capitalismo y la promoción de una ética materialista centrada en el consumo y la producción ilimitada. Por su parte, Nietzsche aboga por una moral individual basada en la voluntad de poder y la superación de las normas tradicionales. En esta investigación se discrepa de estas propuestas, porque promueven el

relativismo moral, el individualismo extremo y la adoración del poder humano sin límites, lo cual genera un desequilibrio ecológico.

7) En la exposición de las antropologías convergentes con nuestro punto de vista, evidenciamos la profunda interrelación entre las diferentes visiones antropológicas de Buber, Maritain y Lévinas con la visión antropológica de *Laudato Si'*. Cada una de ellas convergen en la idea de que la dignidad humana y la protección del entorno están intrínsecamente ligadas. Además, resaltan la importancia de considerar al ser humano como un ser relacional, interdependiente y en constante diálogo con los demás, la naturaleza y lo trascendente. El Papa Francisco recurre a diversas fuentes de sabiduría para fundamentar su visión antropológica que permita la ecología integral, con lo cual se reconoce la riqueza cultural y la diversidad de perspectivas en la comprensión del ser humano.

8) Para Buber la existencia humana es la presencia de un tú ante un yo que obliga a cada uno a asumir responsabilidad con el otro, que pueden ser nuestros semejantes, los animales y la naturaleza misma. Esta es una invitación al diálogo y a la colaboración, a una promoción de una cultura del encuentro. De modo similar lo expresa Francisco en *Laudato Si'*: para afrontar los desafíos sociales y ambientales, es necesaria la cooperación y la solidaridad, reconociendo la interconexión y la interdependencia como pilares fundamentales para una convivencia armoniosa y sostenible.

9) Maritain hace una crítica a la civilización occidental que con Marx y Nietzsche ha favorecido una concepción del hombre moderno secularizado y racionalista que no necesita de Dios y que no tiene principios espirituales, además de que se considera a sí mismo como libre sin tener ninguna responsabilidad moral. Frente a ello, Francisco, en consonancia con Maritain, propone un enfoque integral del hombre que tenga en cuenta su trascendentalidad y unión con Dios, así como con sus semejantes. Bajo estas ideas, se sustentan algunas de las

bases para una ecología integral asumiendo la visión de totalidad a la que pertenece el ser humano, rescatando al hombre en su trascendencia e inmanencia.

10) La antropología de Lévinas plantea un nuevo humanismo desde la reflexión del Otro que es anterior a la propia subjetividad y se enfrenta al Yo egoísta propio de la identidad concebida en términos de poder, la cual concibe al Otro como un obstáculo para su desarrollo. Incluso, la propia identidad del ser humano se forma en relación con el Otro. La postura de Lévinas está en consonancia con la propuesta de *Laudato Si'* en cuanto a ver la vulnerabilidad en el rostro del Otro y reconocer ese rostro atropellado que se expresa de diferentes maneras, como en la instrumentalización y postergación de los seres humanos, y en la naturaleza vulnerada.

11) La ética levinasiana nos enseña la importancia de reconocer la alteridad absoluta que es el Otro trascendente, más allá del Yo y del Tú, que se manifiesta de manera humilde, vulnerable y desafiante, exigiendo una relación ética asincrónica basada en la escucha, la compasión y la responsabilidad ineludible. Esta ética de la consideración del Otro trascendente en todas sus dimensiones es primordial para el planteamiento de una ecología integral. Desde nuestra investigación, consideramos que la ampliación de la teoría ética de Lévinas hacia la naturaleza, en consonancia con la encíclica *Laudato Si'*, nos insta a adoptar una ética global que reconozca la interconexión entre todos los seres vivos y el medio ambiente.

12) Según Boff, el problema ecológico ha de ser reflexionado de manera integral considerando la interconexión entre los aspectos ambientales, sociales, políticos, culturales y espirituales, porque no existen crisis separadas, sino una compleja crisis socioambiental que requiere soluciones holísticas. Así mismo, la ética que orienta en la convivencia armoniosa de los huéspedes de la casa común ha de partir del afecto encarnado en el cuidado (ética del cuidado). Tanto Boff como el Papa Francisco denuncian vehementemente los abusos contra la

naturaleza perpetrados por un sistema capitalista voraz y deshumanizado, además del liberalismo que ha llevado al límite la capacidad de regeneración de la Tierra.

13) Ante una cultura marcada por la exclusión y la desigualdad como fruto de la cultura europeizante y el sistema capitalista salvaje, Dussel nos propone la ética de la liberación, bajo la cual pone una atención especial en los marginados, los desfavorecidos y los vulnerables. Aquí podemos comprender precisamente la situación la naturaleza. Nos invita a una reflexión ética invitándonos a replantear nuestras acciones y decisiones, buscando una ética que promueva la solidaridad, la equidad y la dignidad humana en un contexto globalizado, donde la tecnología y el poder pueden desviar nuestra atención de lo esencial: el respeto por la vida y la justicia para todos. Además, *la ética de la liberación* y el *Laudato Si'* reclaman repensar nuestra relación con el entorno social y natural, reconociendo la interconectividad de todos los seres humanos, y la responsabilidad con el prójimo vulnerable y hacia la tierra que habitamos. Toda esta propuesta dusseliana se suma para la consecución de la ecología integral a través del trato amigable de todos los huéspedes en la casa común.

14) Desde nuestra perspectiva, el desastre medioambiental no es exactamente fruto de la relación impertinente del hombre con la naturaleza, sino que, sobre todo, es producto de las concepciones erróneas que se hizo del ser humano, porque este se comporta de acuerdo con la edificación de su ser, hecho a lo largo de la historia. Es el ser humano animado por la idea de que el hombre es la medida de las cosas quien ocasiona todo tipo de abusos contra la naturaleza. En la enseñanza de *Laudato Si'*, el hombre no es amo y señor del Universo, sino que es un administrador responsable de la casa común. Por tanto, es sumamente necesaria y urgente replantear nuestra visión del ser humano, su relación con la naturaleza y su papel en la construcción de un futuro más justo, equitativo y sostenible para todas las formas de vida en nuestro planeta.

15) Es imperativo superar el antropocentrismo desviado, radical y salvaje que ha prevalecido alimentando la idea de la explotación desmedida y desordenada de los recursos naturales. Esta imagen distorsionada del ser humano no sólo afecta la forma en que nos relacionamos con nuestros semejantes, sino que, sobre todo, influye en nuestra relación con la naturaleza. Por tanto, urge reconocer que somos parte de un entramado interconectado donde la interdependencia con los demás y con la naturaleza es sustancial para preservar la vida en todas sus formas y cuidar la casa común. Solo de esa forma podremos revertir la rebelión de la naturaleza provocada por la suplantación de Dios y el deseo de dominio absoluto.

16) La carta encíclica representa un llamado a la reflexión sobre la interconexión y la interdependencia entre la humanidad y la naturaleza, bajo la actual deben adoptarse nuevas prácticas sostenibles que respeten la biodiversidad y los recursos naturales. Es un llamado a la acción y a la conversión ecológica que resuena como una urgente invitación a replantear nuestros estilos de vida. Por tal motivo, consideramos importante plantear nuestra propia formulación de restauración ecológica.

17) Urge adoptar una nueva antropología para la restauración ecológica, replanteando el concepto de la ontología del ser humano que hemos heredado del mundo occidental, porque la anterior no surtió efectos beneficiosos. Nuestra propuesta de conversión ecológica es una antropología eco-relacional, o un eco-humanismo integral, la cual consiste en reconocer que el ser humano no sólo es parte de la naturaleza, sino que él es naturaleza; es el resultado del encuentro con otros seres vivos, con los demás elementos y con la trascendentalidad. Este llamado a la acción colectiva e individual nos obliga a salir de la cultura de descarté, con lo cual se supera la mentalidad consumista desde un enfoque de fraternidad universal que remarca la interconexión y la interdependencia con los demás seres. Así mismo, es fundamental encontrar un equilibrio en la perspectiva antropológica para no afirmar una

divinización de la tierra o la minimización de la humanidad, lo cual generaría nuevos desequilibrios.

18) Frente a la sociedad nihilista y al sistema capitalista que promueve el consumismo y el relativismo ético, se resalta la importancia de adoptar una ética responsable y sostenible desde los afectos en nuestras interacciones con la naturaleza y con nuestros semejantes. Para ello, es necesario replantear con urgencia nuestra visión ética actual, abandonar el enfoque antropocéntrico radical e individualista que perdura hasta la actualidad —para romper con la lógica del aprovechamiento, el egoísmo y la violencia—, y adoptar prácticas que promuevan la armonía y la sustentabilidad. Es imperativo adoptar una ética que se centre en el Otro, en nuestra responsabilidad incondicional con los necesitados, los marginados y los vulnerables como la naturaleza, tal como proponen autores como Dussel, Boff, Lévinas y Francisco. Esta renovación ética es necesaria y urgente para afrontar la crisis total de valores que desemboca en la crisis ecológica.

19) Para lograr una ecología integral a la luz de *Laudato Si'*, se resalta la necesidad de implantar un consenso mínimo basado en una perspectiva compartida en cuanto a principios éticos que guíen nuestras interacciones con todos los huéspedes de la casa común. Estos principios éticos han de ser el conocimiento de sí mismo —que consiste en el reconocimiento de la interconectividad—, la interdependencia —la afirmación de la vida en todas sus formas—, la ética del cuidado —que arranca desde el afecto que es anterior a la razón—, la ética de la misericordia y la ética de la responsabilidad. En un mundo marcado por la diversidad cultural y la pluralidad de valores, es imperativo identificar y promover un conjunto de principios éticos universales que puedan ser aceptados por todos los seres humanos. Estos principios éticos son sustanciales para promover una convivencia armoniosa y respetuosa entre todos los huéspedes de la casa, y salvaguardar la tierra como verdadera casa común.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ale, M. (2016). *De la responsabilidad por el otro hombre a la responsabilidad por el mundo en la obra de Emmanuel Lévinas [Tesis Doctoral]*. Córdoba: Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.
- Arias Maldonado, M. (2004). Prometeo desencadenado. Sobre la concepción marxista de la naturaleza. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 3(2), 61-83.  
Arias <https://www.redalyc.org/pdf/380/38030204.pdf>.
- Bacon, F. (2013). *Novum Organum*. Globus.
- Bellamy Foster, J. (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. El viejo topo.
- Beltrán Ulata, E. (2015). Buber y Levinas: Una lectura colativa de sus antropologías. *Revista Estudios*, (30), 1-18.  
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/19787/20338>.
- Beorlegui, C. (1999). La nueva ética de la liberación de E. Dussel. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (72), 689-729.  
<https://doi.org/10.5377/realidad.v0i72.4733>.
- Bergoglio, G. (2020). *Fratelli Tutti: sobre la fraternidad y la amistad social*. La Santa Sede.  
[https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.pdf](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.pdf).
- Bergoglio, G. (2020). Inauguración de la conferencia internacional. *Conferencia internacional virtual de los Comités Panamericano y Panafricano de Juezas y Jueces por los Derechos Sociales y la Doctrina Franciscana*. Diario Uchile.  
<https://radio.uchile.cl/2020/12/02/papa-francisco-afirma-que-la-propiedad-privada-no-es-intocable-y-que-tiene-funcion-social/>.

- Bergoglio, J. (2020). *La dignidad humana como fundamento de toda la vida social*.  
Vatican.News.
- Beuchot, M. (2016). La filosofía en Laudato Si. *Sapientia*, 72 (239), 180-193.  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofia-en-laudato-si.pdf>.
- Blanco, L. (2013). *Ética integral*. Ecoe ediciones.
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad*. Trotta.
- Boff, L. (2003). *Ética y moral: la búsqueda de los fundamentos*. Sal Terrae.
- Boff, L. (2015a). *Derechos del corazón; una inteligencia cordial*. Trotta.
- Boff, L. (2015b). Leonardo Boff "Me pidió material para su encíclica sobre ecología".  
Entrevistado Por Nicolás Mirabet (Buenos Aires). En el nro. 2936 de *Vida Nueva Digital*. <https://www.vidanuevadigital.com/2015/04/10/leonardo-boff-francisco-me-pidio-material-para-su-enciclica-sobre-ecologia/>.
- Boff, L. (2016). Conferencia: Vida, ecología y política. Universidad Pontificia de México.
- Boff, L. [koman ilel] (16 de mayo de 2016). *Una nueva humanidad para una nueva Tierra – Reflexiones con Leonardo Boff*. [Archivo de Video]. YouTube.  
<https://www.youtube.com/watch?v=O6VgrlSGyZc>.
- Boff, L. [IMDOSOC] (9 de octubre de 2017). *Comentario a Laudato Si por Leonardo Boff* [Archivo de Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=WSAqDX\\_gRfk](https://www.youtube.com/watch?v=WSAqDX_gRfk).
- Boff, L. (2017a). *Una ética de la madre tierra. Cómo cuidar la casa común*. Trotta.
- Boff, L. [Redprodepaz: Saberes que transforman territorios] (2017d). La ética del cuidado.  
*Leonardo Boff, la ética del cuidado*. [Archivo de Video]. YouTube.  
<https://www.youtube.com/watch?v=JiU0tJXjTds>.
- Boff, L. (2020). *Una ecología integral; por una educación sostenible*. Khaf.

- Buber, M. (1973). *¿Qué es el hombre?* Fondo de cultura económica. .
- Buber, M. (2017). *Yo y Tú*. Herder.
- Burgos, J. (2010). Karol Wojtyla: una antropología para el tercer milenio. *Ponencia presentada en el Congreso Internacional “El legado de Juan Pablo II Magno”, Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, 19-20 de febrero de 2010.*  
<https://www.personalismo.org/recursos/articulos-recursos/burgos-juan-manuel-karol-wojtyla-una-antropologia-para-el-tercer-milenio/>
- Cañas Fernández, J. (2008). Kierkegaard y Nietzsche: una lectura antropológica actual. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 25.*  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133128028>, 371-406.
- CEC. (2011). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Paulinas.
- CVII. (2006). *Concilio Vaticano II*. San Pablo.  
<https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-08/catequesis-papa-francisco-audiencia-general-12-agosto-2020.html>.
- Descartes, R. (1982). *Discurso del método*. Edaf.
- Disla, J., Aranda , C., & Almánzar, R. (2019). Aporte de la ética levinasiana al cuidado en la terapia contextual. *Límite. Revista interdisciplinaria de filosofía y Psicología*, (2019) 14:6, 1-14. <https://www.scielo.cl/pdf/limite/v14/0718-1361-limite-14-6.pdf>.
- DSI. (2009). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Paulinas.
- Dussel, E. (1998a). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento 180*, 13-36.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=193190>.
- Dussel, E. (1998b). *Ética de la liberación en la edad de globalización y de la exclusión*. Trotta.

- Dussel, E. (1998c). Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. *Erudit*. 54 (3), 455-471. <http://id.erudit.org/iderudit/401177ar>.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (06 de Julio de 2020). Ética de la liberación. Principio material de la vida universal. *RIDPC. Cátedra de la deuda pública*.  
<https://www.youtube.com/watch?v=5MNVfmkgc0s>.
- Dussel, E. (06 de julio de 2020a). Ética de la liberación. Principio material de la vida universal. *Diálogos en medio de la pandemia*. [Archivo de video]. Youtube.  
<https://www.youtube.com/watch?v=uuGKPH8aSGk&t=0s>.
- Dussel, E., & Boff, L.[Enrique Dussel] (23 de mayo de 2016). Conferencia - Vida, ecología y política. Universidad pontificia de México. [Archivo de Video]. YouTube.  
<https://www.youtube.com/watch?v=W34LkvLoHf8>.
- Einstein, A. (30 de Julio de 1932). *¿Por qué la guerra? Carta de Albert Einstein a Sigmund Freud*. <https://es.unesco.org/courier/may-1985/que-guerra-carta-albert-einstein-sigmund-freud>
- Esquivel Estrada, N. (2004). Del relativismo moral al universalismo ético y sus paradojas. *La lámpara de Diógenes*. Vol. 5(8), 119-138.  
<https://www.redalyc.org/pdf/844/84400911.pdf>.
- Fernández Arner, A., & German Kohan, A. (2017). Marxismo y crisis ecológica. *Economía y Desarrollo*.158(1), 26-40. <http://scielo.sld.cu/pdf/eyd/v158n1/eyd03117.pdf>.
- Fernández del Riesgo, M. (1978). La ética y el marxismo. *Revista española de investigaciones sociológicas*, (2), 87-114. DOI: <https://doi.org/10.5477/cis/reis.2.87>.
- Fernández, A. (2003). *Pensar el futuro. Apostar por la verdad y el bien: la moral en el siglo XXI*. Palabra.

- Ferrete Saria, C. (2005). La ética ecológica como ética aplicada, un enfoque desde la ética discursiva. Tesis doctoral. *Universidad Jaime I de Castellón*,  
<https://etica.uazuay.edu.ec/sites/etica.uazuay.edu.ec/files/public/ferrete.pdf>.
- Figueroa Clemente, E. (2016). *La ecología del Papa Francisco: un mensaje para un planeta y un mundo en crisis*. Biblioteca de Autores Cristianos BAC.
- Foladori, G. (1996). La cuestión ambiental en Marx. *Ecología política*, 12, 125-138.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=153313>
- Foster, J. (Junio de 2018). Karl Marx y la explotación de la naturaleza. *Le Monde diplomatique*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6450010>.
- Francisco. (2021). La ecología inetgral. *Videomensaje por el lanzamiento de la plataforma de Laudato Si*. Vaticano.
- Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium: Anuncio del evangelio*. Vaticano.
- Francisco. (2015). *Laudato Si: sobre el cuidado de la casa común*.
- Francisco. (2020). La dignidad humana como fundamento de toda la vida social. *Papa Francisco: la dignidad humana como fundamento de toda la vida social*. Vaticano:  
<https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-08/catequesis-papa-francisco-audiencia-general-12-agosto-2020.html>.
- Francisco. (2023). *Laudate Deum. Sobre la crisis climática*. Paulinas.
- Franco Da Costa, C. (2009). ¿Ética ecológica o medioambiental? *Acta Amazónica*, 39 (1), 113-120.  
<https://www.scielo.br/j/aa/a/bX7hYzTcyLxLwDCbQck4JNg/?format=pdf&lang=es>.
- Freud, S. (1933). *¿Por qué la guerra? Sigmund Freud escribe a Albert Einstein*.  
<https://es.unesco.org/courier/marzo-1993/que-guerra-sigmund-freud-escribe-albert-einstein>

- Garrido Maturano, Á. (2011). Afectividad, responsividad y responsabilidad. Introducción a una arqueología de la vida afectiva y su significación ética a partir del pensamiento de E. Lévinas. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 38, 271-288.  
<https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/8496/ArticuloGarridoMaturanoDic2011.pdf?sequence=2&isAllowed=y>.
- Giménez Giubbani, A. (2011). Emmanuel Lévinas: humanismo del otro. *Escritos*, 19(42), 337-349. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0120-12632011000200004](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0120-12632011000200004)
- Gómez, E. (2010). Lévinas y la ética ecológica. *Revista de extensión cultural*, 3(54), 29-43  
<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/57615/luisfernandogomez.2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- González, G., y Arnáiz, R. (2002). *E. Lévinas Humanismo y Ética*. Pegagógicas.
- Guardini, R. (1995). *El fin de la modernidad*. PPC.
- Hirst, Á. (2007). Lévinas separates the (hu)man from the non(hu)man, using hunger, enjoyment and anxiety to illuminate their relationship. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3(1), 159-190  
<https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/59/117>.
- Izquieta Etulain, J. , & Gómez González, F. (2013). Marxismo y antropología. Vigencia del análisis marxista en la antropología social. *Universidad de Valladolid. Departamento de Sociología y Trabajo Social*, 98(1), 61-77. <https://papers.uab.cat/article/view/v98-n1-izqueta-gomez/pdf>
- Juan Pablo II. (1995). *Evangelium vitae. Sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*. Ediciones UC.

- Juárez, A. (1977). ¿Existe una ética en Marx? *Revista de estudios políticos*, 213, 157-178.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1427647>.
- Lantieri, C. (2006). Los caminos de Zarathustra. Acerca de la antropología de F. Nietzsche. *Presente y pasado. Revista de historia*, 11(21), 153-173.
- Leff, E. (2006). Ética de la vida. Elogio de la voluntad del poder. *Polis Revista*, 5(13), 1-19  
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30551306>
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Epublibre. Traducido por Jesús María Ayuso Díez.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Ediciones sígueme.
- Lévinas, E. (2005a). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Síntesis.
- Lévinas, E. (2005). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI Editores.
- Lucchetti Bingemer, M. (2016a). Hacia una cultura de misericordia. *Universidad católica del Rio de Janeiro*, 65(653), 18-23. <http://repositorio.uahurtado.cl/handle/11242/20613>.
- Lucchetti Bingemer, M. (2016b). El rostro de la misericordia. *Razón y fe*, 274(1415), 133-143. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5673518>
- Luján Salazar, E. (1999). Algunas consideraciones sobre la ética nietzscheana. *Caleidoscopio - Revista Semestral De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 3(6), 193-202. DOI:  
<https://doi.org/10.33064/6crscsh299>.
- Maravilla Méndez, C. (2015). *Aproximación a la concepción antropológica de Friedrich Nietzsche*. [Tesis de Maestría] Universidad de El Salvador. Facultad de Ciencias y Humanidades.
- Maritain, J. (1942). Humanismo cristiano. *Obras breves de Jacques Maritain*, 43(15), 1-19.  
[https://www.jacquesmaritain.com/pdf/08\\_HUM/13\\_H\\_HumCrist.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/08_HUM/13_H_HumCrist.pdf).

- Maritain, J. (1943). Una educación integral para un humanismo integral. *Obras breves de Jacques Maritain*, 40(04), 1-17.  
[https://www.jacquesmaritain.com/pdf/10\\_EDU/04\\_ED\\_EduHI.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/10_EDU/04_ED_EduHI.pdf).
- Maritain, J. (1955). Planteamiento personalista del bien común. *Obras de reconocimiento a Jacques Maritain*, 3(4), 1-26.  
[https://www.jacquesmaritain.com/pdf/18\\_FH/07\\_FH\\_KStaM.pdf?link=07\\_FH\\_KStaM.pdf](https://www.jacquesmaritain.com/pdf/18_FH/07_FH_KStaM.pdf?link=07_FH_KStaM.pdf).
- Maritain, J. (1968). *La persona y el bien común*. Club de lectores.
- Maritain, J. (1999). *Humanismo integral: problemas temporales y espirituales de la nueva cristiandad*. Palabra.
- Marx, C., y Engels, F. (1974). *La ideología Alemana*. Pueblos Unidos.
- Marx, K. (2003). *Manuscritos de economía y filosofía* (F. Rubio, Trad.). Alianza.
- Marx, K., & Engels, F. (1948). *Manifiesto comunista* (M. Amster, Trad.). Centenario.
- Marx, K., & Engels, F. (2009). *El Capital*. . Siglo XXI editores.
- Marx, K., & Engels, F. (2019). *El manifiesto comunista* (P. Ribas, Trad.). Alianza.
- Medina, J. (2017). Cuatro claves antropológicas en humanismo del otro hombre en Emmanuel Lévinas. *Veritas Revista de Filosofía da PUCRS*, 62(1), 4-16  
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/16627/15605>
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez, Trad.). Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *La Voluntad del Poder* (D. Castillo, Trad.). EDAF S.A
- Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zarathustra* (A. Sánchez, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, F. (2007a). *El Anticristo*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2007b). *Más allá del bien y del mal*. Alianza.
- OpenAI. (2024). ChatGPT (Versión 25 de setiembre). <https://openai.com/chatgpt/>

- Oroz Ezcurra, J. (1998). El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas. *Revista de Filosofía*, 28, 35-50.  
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/17948/17937>.
- Paiva, G. (2017). Ética da Misericórdia: associações com a Psicologia. *Periódicos eletrónicos em psicologia*, 37(92), 1-10.  
<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/bapp/v37n92/v37n92a02.pdf>
- Palta Velasco, W. (2012). La ética de la liberación como proximidad con las víctimas. *Revista ciencias humanas*, 9(1), 39-47.  
<https://revistas.usb.edu.co/index.php/CienciasHumanas/article/view/1741/1515>.
- Pavez, J. (2022). Lévinas. Secularización y hambre. *University of Southern California*, 1-10.  
[https://www.academia.edu/89807385/Levinas\\_Secularizaci%C3%B3n\\_y\\_hambre\\_trad\\_J\\_Pavez](https://www.academia.edu/89807385/Levinas_Secularizaci%C3%B3n_y_hambre_trad_J_Pavez).
- Pikaza, X. (1990). *La historia del pueblo de Dios*. Editorial Verbo Divino.
- Pinckaers, T. (2001). *La ley natural y la libertad*. Rialp.
- Polo Santillán, M. (1996). *Ética y crisis moral*. PERUTEXTOS.
- Polo Santillán, M. (2001). *Ética. Modo de vida, comunidad y ecología*. Mantaro.
- Polo Santillán, M. (2004). *La morada del hombre*. Fondo editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Polo Santillán, M. (2019). La responsabilidad ética. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, 42, 49-72. <https://www.scielo.cl/pdf/veritas/n42/0718-9273-veritas-42-00049.pdf>
- Polo Santillán, M. (2022). El humanismo ético-racional de Francisco Miró Quesada Cantuarias. *Revista Poiesis*, 23(2), 1-17.  
<https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/4897/4995>

- Polo Santillán, M.[Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM] (23 de Febrero de 2024). Taller de la filosofía para educadores. [Archivo de Video]. Facebook.  
<https://web.facebook.com/letrassanmarcos/videos/1146092623480777>.
- Prieto Santana, M. (2020). La enciclica Fratelli tutti y el fundamento antropológico de la fraternidad. *Proyección, Teología y mundo actual*, 279, 427-443.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7683413>.
- Puche Diaz, D. (2012). En torno al concepto de naturaleza humana en Nietzsche. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*. 45, 269-292.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/40416/38772>.
- Reale, G. (2000). *La sabiduría antigua; terapia para los males del hombre contemporáneo*. Herder.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Encuentro.
- Rodrigues Silva, R. (2020). Ética marxista en el mundo globalizado. *Revista Misión jurídica*, 13(19), 308-312. DOI: <https://doi.org/10.25058/1794600X.1800>
- Rojas, E. (1998). *El hombre light*. Temas de Hoy.
- Romeu, V. (2018). Buber y la filosofía del diálogo: apuntes para pensar la comunicación dialógica. *Universidad Iberoamericana, ciudad de México*. 29(35), 34-47. DOI: <https://doi.org/10.22235/d.v0i29.1696>
- Sanchez Meca, D. (1984). *Martín Buber; fundamento existencial*. Herder.
- Schiavo, L. (2015). La religión ética del papa Francisco en el contexto del actual cambio cultural. *Rev. REDpensar*, 4 (2), 79-100.  
<https://editorialparmenia.com.mx/media/wysiwyg/pdf/REDpensar4-2.pdf>

- SEMARNAT. Secretaría de medio ambiente y recursos naturales. (2007). *La carta de la tierra*. Centro de Educación y Capacitación para el Desarrollo Sustentable  
<https://biblioteca.semarnat.gob.mx/janium/Documentos/Cecadesu/Libros/202455.pdf>.
- Sgreccia, E. (2013). Persona humana y personalismo. *Cuadernos de bioética*. 24(80), 115-123. <https://www.redalyc.org/pdf/875/87527461012.pdf>,
- Sols, J. (2021). *Ética de la ecología integral*. Herder.
- Tonello, A. J. (2016). Laudato Si; aportes antropológicos y éticos. *Síntesis Revista de filosofía*. 11(1), 73-93. DOI: <https://doi.org/10.15691/0718-5448Vol11Iss1a178>
- Torralba, F. (2013). *Los maestros de la sospecha*. Fragmenta.
- Torres Oviedo, J. M., Galván Patrignani, G., & Hernández Palma, O. I. (2015). Ética del discurso de Habermas: como propuesta teórico-práctica en la solución de los problemas práctico morales. *En Justicia*, 29, 13-27.  
DOI: <http://dx.doi.org/10.17081/just.21.29.1230>.
- Unamuno, M. (1913). Del sentimiento trágico de la vida. Alejandría.  
[www.elejanhttps://www.elejandria.com/libro/del-sentimiento-tragico-de-la-vida/unamuno-miguel/824](https://www.elejandria.com/libro/del-sentimiento-tragico-de-la-vida/unamuno-miguel/824).
- Vázquez Verdera, V. (2013). Martín Buber y sus aportaciones a la manera actual de entender la educación para el cuidado. *Revista d'Historia de l'Educatió*. 21, 143-158.  
<https://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000195%5C00000042.pdf>.
- Wojtyla, K. (1991). *Centesimus annus*. Vaticano.
- Zanon, A. (2019). El principio de la alteridad de Lévinas como fundamento para la responsabilidad ética. *Perseitas*, 8, 75-103. <https://doi.org/10.21501/23461780.3489>

Zonenszain, Y., & Tarasco, M. (2019). El concepto de persona en la filosofía de Martín Buber: análisis desde la perspectiva del paciente con muerte encefálica. *La colmena*, 103, 87-96. <https://doi.org/10.36677/lacolmena.v0i103.12256>.