



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert

Pablo Richard

Maryse Brisson

José Duque

Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva

Wim Dierckxsens

Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción.

Contenido

- La crisis del socialismo y el Tercer Mundo
Franz J. Hinkelammert
- De la ecología a la ecofilía. Apuntes para una ecología liberadora
José F. Gómez Hinojosa

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

La crisis del socialismo y el tercer mundo

Franz J. Hinkelammert

Quisiera desarrollar algunas tesis sobre el cambio de la relación entre los países del Tercer Mundo y del Primer Mundo, el cual ha sido fuertemente impregnado por la crisis del socialismo en la Unión Soviética y los países de Europa Oriental. Se trata de un cambio profundo, ocurrido en la década de los ochenta, pero que había ya ido preparándose en las décadas anteriores.

1. PRIMERA TESIS

Creo —y esa será la primera tesis—, que en los últimos años ha acontecido una transformación del capitalismo mundial, que salió a la luz en el momento más dramático de la crisis del socialismo, es decir, con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989. Yo estaba en este momento en la República Federal de Alemania, y para mí hubo una conexión simbólica fuerte entre esta caída del muro y la masacre de la comunidad jesuítica de San Salvador, que ocurrió solamente una semana después. Lo que me llamó especialmente la atención, fue que los medios de comunicación de Europa se concentraron casi exclusivamente en la caída del muro, mientras que el otro acontecimiento, que mostraba tan abiertamente lo que ahora había llegado a ser el Tercer Mundo, quedó reducido a algunas noticias marginales en la radio y algunos diarios. Se trató de una "liquidación" en el clásico estilo del totalitarismo de los años treinta, en la cual se "eliminó" uno de los centros de la teología de liberación del mundo occidental, y ante la cual los medios de comunicación occidentales reaccionaron como habían reaccionado los medios de comunicación de los totalitarismos en los años treinta, en tanto los gobiernos occidentales, conducidos por el gobierno de EE.UU. (éste a través del FBI, secuestró a la más importante testigo y la obligó, mediante amenazas, a cambiar su testimonio) colaboraron para ocultar el hecho ⁽¹⁾. Un

mes después se lleva a cabo la intervención militar en Panamá, que cuenta con el consenso de todas las sociedades occidentales. Noticias de esta intervención, tampoco casi llegaron. El control de los medios de comunicación, también se llevó a cabo

Este había sido amenazado de muerte en Teherán. Viviendo Rushdie en Londres, la señora Thatcher lo protegió y él salió vivo. En el mismo tiempo, es decir, durante muchos meses del año 1989, ocurrió una campaña de prensa en El Salvador, que amenazaba la vida de los jesuitas. Estos, sin embargo, se encontraban en El Salvador y, por tanto, bajo una amenaza mucho mas seria. Las agencias de noticias de las democracias occidentales están tan representadas en San Salvador como en Teherán. Pero casi no hablaron. Tampoco lo hicieron después de la masacre, sino que siguieron hablando de Rushdie, quien estaba ya completamente seguro. Margaret Thatcher tampoco mostró el más mínimo interés por los jesuitas. En América Latina hay muchos Rushdies, no obstante jamás tienen protección. Se los mata, y ninguna democracia occidental se molesta. El conocido filósofo francés Glucksmann, quien recibió el premio de la paz de los librereros alemanes, en su *laudatio* para Havel, habló de tres héroes de la lucha en contra del totalitarismo en el año 1989: Soischenizyn, Rushdie y Havel. Ver *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1989. Václav Havel. Ansprachen aus Aniafi der Verleihung*. Frankfurt a.M. 1989. págs. 35-36. Sin embargo, estos luchadores, a los que yo aprecio, todos están vivos. Los que luchan por la libertad en América Latina y el Tercer Mundo, en cambio, por donde se mire, son asesinados. Son muertos por las democracias occidentales. Democracias occidentales en El Salvador, Brasil, Colombia, Venezuela, Honduras, que pueden contar con el apoyo indiscriminado de las democracias occidentales de Europa y de EE-UU. La masacre de los jesuitas no es mas que uno de los muchos casos. ¿No serán ellos los verdaderos héroes de la lucha en contra del totalitarismo en el año 1989? Las democracias occidentales disparan, a las vez que celebran sus premios de la paz, sin hablar siquiera de la guerra que ellas están llevando a cabo. Glucksmann decía: "Fíjense bien: en el año 1989 se anuncia el fin de este siglo", Pág- 36. ¿No será más bien la masacre de San Salvador, la que nos anuncia lo que viene?

¹ Los medios de comunicación de las democracias occidentales, hablaron más bien del escritor Rushdie.

con los métodos clásicos del totalitarismo de los años treinta: en la tarde del primer día de la intervención se mató a un periodista del diario español *El País*, lo que fue una señal eficiente para todos los medios de comunicación allí presentes.

No existe necesariamente una relación causal entre ambos hechos —la caída del muro de Berlín y la masacre de los jesuitas de San Salvador—, aunque el "timing" llama mucho la atención. Pocos momentos históricos de los últimos años fueron tan propicios para la masacre que se realizó en San Salvador, como éste. Pero, por más que la relación no sea causal, sin duda hay una relación simbólica innegable. Esta nos demuestra que un capitalismo que trató de aparecer durante las décadas de los cincuenta hasta los setenta, como un capitalismo con rostro humano, ya no necesita hacerlo. Se puede ahora nuevamente presentar como un capitalismo sin rostro humano.

El capitalismo se siente hoy en la situación de: "Hemos ganado". Aparece una filosofía del Departamento de Estado del gobierno de EE.UU., que habla del fin de la historia (y, relacionándolo con Hegel, de la realidad de la idea absoluta), y que promete un futuro en el cual ya no hay historia ni conflictos esenciales, en el cual el Primer Mundo ha encontrado su paz, y en el cual el Tercer Mundo ya no cuenta ⁽²⁾.

El mundo que ahora aparece y se anuncia, es un mundo en el cual ya no hay sino un solo señor y amo, y en el cual no hay sino un solo sistema. Tenemos un mundo con un solo imperio, que llega a todas partes —este imperio cubre y engloba el mundo entero. De repente se hace claro que ya no queda ningún lugar de asilo. Frente a un único imperio, no puede haberlo. El imperio está en todas partes. Llega a tener el poder total, y sabe eso. En todas partes el imperio comunica que tiene todo el poder. La autoproclamada "sociedad abierta" constituyó la primera sociedad cerrada, de la que no existe ningún escape hacia fuera.

² Ver: Fukuyama, Francis: "The End of History?" *The National Interest*, Summer. October 1989. Ver. Gallardo, Helio: "Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?" En: *Pasos, DEI*, San José, 1990, No. 27. También: Gallardo, Helio: "Francis Fukuyama: El final de la historia y el Tercer Mundo". *Pasos*, 1990.No.28.

Eso significa: por primera vez el Tercer Mundo se encuentra completamente solo. En su conflicto con el Primer Mundo de los países capitalistas centrales, ya no puede contar con el apoyo de ningún otro país. Ya no puede recurrir a ningún Segundo Mundo, que podría ser de alguna manera solidario con él. En el grado en el cual este Segundo Mundo de los países socialistas sigue existiendo, se ha retirado de la solidaridad con el Tercer Mundo, para transformarse en parte del norte enfrentado al sur. Como se ha dicho en muchas partes de América Latina: el Segundo Mundo no puede prosperar si no es admitido por el Primer Mundo a aquél banquete, en el cual se devora al Tercer Mundo.

Junto con esto aparece una convicción más profunda, cuya importancia es innegable: se pierde la conciencia de que existe una alternativa. Parece que ya no hay alternativas, y el Todo, la forma en la cual se autopresenta el Primer Mundo, es la expresión de este estado de conciencia: ¡Somos un mundo que es la Idea Absoluta! Cuando Kolakowski se enfrentó al stalinismo de los años cincuenta, le reprochó ser un "chantaje con una sola alternativa"(!)⁽³⁾. Sin embargo, no se imaginaba lo que ocurre cuando este chantaje con una sola alternativa es realizado por un sistema mundial que tiene mundialmente el poder absoluto. Efectivamente, hasta ahora hemos llegado a esa situación en la cual el chantaje con una sola alternativa, puede llevarse a cabo sin restricciones. Hoy, este chantaje se ha impuesto al mundo entero.

La crisis del socialismo no le quitó al Tercer Mundo solamente la posibilidad de buscar solidaridades en su conflicto con el Primer Mundo. Ya tampoco puede recurrir al socialismo en ese campo imaginario de la concepción de alternativas. Ya no puede usar al socialismo para demostrar que efectivamente existe una alternativa, aunque ésta sea tan imperfecta como se quiera. Ya no puede decir que existe tal alternativa, que se puede mejorar y que tiene futuro; que comprueba que es posible tener otro futuro, tener en el futuro algo distinto de lo que es el presente.

³ Kolakowski: *El hombre sin alternativa*, 1956. Desgraciadamente, él no volvió a hablar del problema después de haberse trasladado a Inglaterra. Que hoy vive nuevamente en una sociedad que niega cualquier alternativa, Kolakowski ya no lo dice.

El capitalismo de las décadas de los cincuenta y sesenta, fue un capitalismo de reformas económicas y sociales, que incluso se preocupó del desarrollo de los países del Tercer Mundo, para no dejar chance a posibles movimientos alternativos. Pero este capitalismo cree saber hoy que no existe ninguna alternativa, haga lo que haga. Por tanto, vuelve a constituirse en un capitalismo desenfrenado, en un capitalismo sin rostro humano.

Casi todos sabemos que estamos en un viaje desenfrenado a un abismo. No obstante, el capitalismo ni siquiera trata de frenar. Nos dice: ¿conoce usted una alternativa? A la vez, sigue haciendo todo lo que puede para que no aparezca una alternativa a este viaje hacia la muerte.

Esta es nuestra primera tesis: la crisis del socialismo ha debilitado extremadamente al Tercer Mundo, pero a la vez, a las posibilidades de sobrevivencia de la propia humanidad.

2. SEGUNDA TESIS

Este fenómeno del debilitamiento del Tercer Mundo es complementado por otro, que podríamos discutir a partir de la pregunta: ¿necesita todavía el Primer Mundo al Tercer Mundo?

Sabemos que las estructuras de producción del Tercer Mundo se han desarrollado sobre la base de su fuerza de trabajo, usada en la producción y exportación de sus materias primas. La importancia del Tercer Mundo ha consistido en el aprovechamiento de sus materias primas, producidas por la fuerza de trabajo existente. Donde no había suficiente fuerza de trabajo, el Primer Mundo consiguió ésta por el trabajo forzado de la esclavitud. Estas materias primas dieron la base para el desarrollo de los países actualmente desarrollados.

Sin duda, vivimos hoy ciertas tendencias hacia la pérdida de importancia de la producción de materias primas del Tercer Mundo. Muchas materias primas "naturales" son sustituidas por materias primas "sintéticas", lo que también hace superflua la fuerza de trabajo que las producía. Muchas materias primas siguen produciéndose en el Tercer Mundo, pero cada vez resulta menos posible usar toda la fuerza de trabajo disponible para la producción de ellas.

Esto lleva a una reestructuración del Tercer Mundo: de un mundo en el cual se explotaba la materia prima explotando la fuerza de trabajo

existente, se lo transforma en un mundo en el cual vive una población que ha sido hecha superflua. La esencia de la población del Tercer Mundo es hoy, a diferencia de lo que ocurrió hasta hace 100 años, que se trata, desde el punto de vista del Primer Mundo y de sus necesidades económicas, de una población sobrante. Se sigue necesitando del Tercer Mundo, sus mares, su aire, su naturaleza, aunque sea únicamente como basurero para sus basuras venenosas, y se siguen necesitando sus materias primas. Pese a que ciertas materias primas pierden relevancia, el Tercer Mundo sigue siendo de importancia clave para el desarrollo del Primer Mundo. Lo que ya no se necesita, es la mayor parte de la población del Tercer Mundo.

Por eso el Primer Mundo no se retira del Tercer Mundo, sino que desarrolla ahora una imagen de éste como un mundo en el que existe una población que sobra. Esta población sobrante, de la cual se habla en términos de una explosión poblacional, es vista crecientemente como un peligro —y ya no como algo que se puede explotar. En realidad, el desarrollo técnico actual tiene un carácter que no permite explotar a esta población. La estructura del capitalismo es tal, que ya no puede explotar a la población mundial. No obstante, a esa población que no puede explotar, la considera superflua. Es una población vista como sobrepoblación, que no debería siquiera existir, pero que allí ésta. Este capitalismo no tiene nada que ver con el destino de esta población.

El concepto de explotación cambia ahora. Como se sabe, el concepto clásico de explotación se refiere a una fuerza de trabajo disponible, que es efectivamente usada en la producción, y a la cual se expropia el producto de sus manos. Se trata del concepto de explotación, tal como fue desarrollado en la tradición marxista. Sin embargo, ahora aparece una situación en que una población ya no puede ser usada para la producción capitalista, y donde no hay intención de usarla ni ninguna posibilidad de hacerlo en el futuro. Surge un mundo en el cual se convierte en un privilegio, el ser "explotado". Para precisar, este concepto de explotación apareció a principios del siglo XIX en Europa, es decir, en un mundo en el cual en períodos de alta coyuntura había pleno empleo de la fuerza de trabajo y donde, por tanto, el desempleo era un problema de la oscilación del empleo y de coyuntura. Pero, en el capitalismo

tardío actual, esta situación ha cambiado. Hay una situación en la cual segmentos siempre más grandes de la población del Tercer Mundo, ya no son "explotados" en este sentido. Cuanto más la población parece ser sobrante, menos vigencia tiene este concepto de explotación. Por eso ha perdido en gran parte su importancia. Eso se ve también en la propia conciencia obrera. El obrero cada vez menos se siente un explotado, cuando se da cuenta que goza de un privilegio frente a todos aquellos que resultan superfinos. Cambia toda la relación con la explotación. Eso ocurre igualmente en el mundo industrializado, si bien alcanza extremos mucho más pronunciados en el Tercer Mundo.

Esto significa, también, que la población sobrante del Tercer Mundo carece completamente de poder. Quien sobra, no puede ir a la huelga, no tiene poder de negociación, no puede amenazar. El dicho orgulloso del obrero del siglo XIX: "Todas las ruedas se paran, si tu mano firme lo quiere", no puede ya ser pronunciado por la población del Tercer Mundo, aunque lo parecía en el tiempo de la crisis del petróleo. No obstante, se trataba de países determinados muy contados, con condiciones excepcionales, en un momento también excepcional. Lo mismo vale para el lema: "Proletarios de todos los países, uníos". Esta fue la expresión de grupos que se sentían con poder de negociación, que nacía de la unidad. Hoy hay un colapso también de este lema. Los pueblos del Tercer Mundo tienen un poder de negociación tan mínimo, que no pueden imponer su participación. La situación de su población sobrante se ha transformado en una situación, en la cual están amenazados en su propia existencia.

Esto es la segunda tesis: los países centrales del Primer Mundo siguen necesitando a los países del Tercer Mundo, pero ya no necesitan de su población.

3. TERCERA TESIS

En esta situación, los países del Tercer Mundo pierden la capacidad para efectuar cualquier política de desarrollo.

En la situación actual, la única posibilidad de desarrollo de los países del Tercer Mundo está en un desarrollo relacionado con el mercado mundial, lo que significa, a la postre, con el mercado de los

países centrales industrializados. Esta relación está restringida a la producción de materias primas. Y aunque éstas disminuyen en importancia, sin embargo se desarrolla una competencia siempre más grande entre los países del Tercer Mundo por estos mercados cada vez más limitados. El resultado es la caída de los precios. Con exportaciones más grandes en términos físicos, la disposición de divisas se estanca o disminuye. Por eso, sobre la base de esta estructura tradicional de producción, un desarrollo de los países de América Latina, o del Tercer Mundo en general, cada día resulta menos posible. Para que fuera posible el desarrollo—con integración de la población existente—, éste tendría que basarse en un crecimiento rápido de una producción industrial, que se integre en la división mundial del trabajo.

Tenemos indicios claros de que los países centrales no aceptan ya este tipo de desarrollo. Vemos más bien una destrucción sistemática de todos los pasos que podrían llevar a él. Pese a que algún país pequeño todavía pueda escapar a este destino impuesto por los países del centro, la tendencia visible del Tercer Mundo es hacia la destrucción o estancamiento de las industrias surgidas en las décadas de los cincuenta hasta los setenta. Los países del centro no esperan ninguna ventaja de un desarrollo del Tercer Mundo, pero sí muchas desventajas.

Cuanto más entran hoy en este cálculo los problemas del ambiente mundial, peor resulta la situación. Se sabe que un desarrollo sensato del Tercer Mundo, ya no puede ser una copia del desarrollo que han tenido los países actualmente desarrollados. El ambiente no podría resistir. Igualmente se sabe que un desarrollo sensato obligaría al propio Primer Mundo, a rehacer toda su estructura de producción y de sus decisiones tecnológicas, para someterla a las condiciones de sobrevivencia de la humanidad entera en el marco de la naturaleza existente. Como no hay disposición para eso, el Primer Mundo se prepara para usar la destrucción del ambiente del Tercer Mundo en su provecho, con el fin de poder mantenerse el más tiempo posible. Estamos frente a un "heroísmo" del suicidio colectivo.

Aquí radica la importancia de la deuda externa del Tercer Mundo, que permite a los países del Primer Mundo controlar las posibilidades de

desarrollo de los países del Tercer Mundo, con vistas a lograr impedir su éxito. Esta deuda se ha transformado en el instrumento decisivo para poder dictar la política económica y de desarrollo de los países endeudados del Tercer Mundo. Si se observa la tendencia de estos "ajustes estructurales" impuestos, se percibe que, obviamente, el condicionamiento central consiste en impedir la entrada de los países subdesarrollados por medio de productos industriales en la división mundial del trabajo.

La deuda externa del Tercer Mundo es un instrumento ideal para lograr este objetivo. Se suprime el desarrollo del Tercer Mundo en nombre de metas que, directa y aparentemente, no tienen nada que ver con él. El objetivo se hace invisible. Lo que es visible es la deuda de estos países, y su obligación de pagarla. No obstante, el resultado es que los países del Tercer Mundo son reducidos a una producción desesperante de materias primas, que suprime su potencia de desarrollo industrial.

Si se quiere resumir esta política en pocas palabras, que condensan lo que hoy domina al Primer Mundo como una fobia, se podría decir: ¡Nunca más Japón! ¡Japón aconteció una vez, pero nunca más acontecerá! ¿O se cree en serio que se está dispuesto a aceptar un Japón del tamaño del Brasil o de la India?

Esta es nuestra tercera tesis: los países capitalista centrales han perdido su interés en una política de desarrollo de Tercer Mundo, y han pasado a bloquearla en el marco de todas sus posibilidades. En consecuencia, tenemos tres tesis:

1. El capitalismo vuelve a ser capitalismo desnudo ya no teme que haya alternativas y, por ende, ya no busca compromisos.
2. Para los países del centro el Tercer Mundo es económicamente necesario, pero no hace falta su población.
3. Los países del centro consideran un desarrollo basado en la integración industrial en el mercado mundial, como una amenaza; la deuda externa del Tercer Mundo les sirve como instrumento para regular, controlar y eventualmente impedir este tipo de desarrollo.

4. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA SOLIDARIDAD

Aparece en la actualidad un tipo de solidaridad, que es diferente de lo que en el siglo XIX era la solidaridad obrera. La solidaridad obrera era el fundamento de un poder de los propios obreros, que era el resultado de su unión. Por eso podrá ser esencialmente una solidaridad obrera, para enfrentarse al capital como la fuerza destructora. La solidaridad de una población transformada en población sobrante no puede tener ya este carácter. No constituye un poder de negociación. Sin embargo es también, como la solidaridad obrera lo era, una solidaridad de ayuda mutua. No obstante, desde hace una o dos décadas, ya no constituye un poder. Es solidaridad de pobres, no de proletarios.

Ella puede constituir un poder solamente en el grado en el cual haya una solidaridad de grupos integrados a la sociedad, con aquellos que son excluidos. No se puede limitar a ser solidaridad de un grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera. Se trata de la solidaridad de la opción preferencial por los pobres.

Las tendencias del capitalismo actual, como hemos visto, no desarrollan sólo la negación de la solidaridad sino, además de la propia posibilidad de ésta La solidaridad, hoy, presupone enfrentar a este capitalismo con la necesidad de una sociedad justa, participativa y ecológicamente sostenible. La solidaridad hoy no será más que una quimera, si no plantea esta alternativa al capitalismo actual y sus tendencias destructoras. Sin embargo, el capitalismo niega, al negar inclusive la posibilidad de esta alternativa, la misma posibilidad de la solidaridad humana. Al luchar a muerte en contra de todas las alternativas posibles, lucha a muerte en contra de la posibilidad misma de la solidaridad. Declara a ésta como algo ilusorio, como un atavismo, porque si todas las alternativas son ilusorias, entonces también la solidaridad lo es. Luego, se persigue al intento mismo de ser solidario, como algo que es o ignorante o criminal. La solidaridad es perseguida como "utopía" destructora.

El pensamiento burgués actual transforma la solidaridad en algo diabólico. En el grado en el cual esta solidaridad expresa lo que en la tradición

cristiana es el amor al prójimo, considera ahora la misma prédica de amor a este como una prédica diabólica, una tentación luciférica (⁴).

⁴ Popper lo expresa así:

Todos tenemos la plena seguridad de que nadie sería desgraciado en la comunidad hermosa y perfecta de nuestros sueños; y tampoco cabe ninguna duda de *que no sería difícil traer el cielo a la tierra si nos amásemos unos a otros. Pero... la tentativa de llevar el cielo a la tierra produce como resultado invariable el infierno.* EUA engendra la intolerancia, las guerras religiosas y la salvación de las almas mediante la Inquisición (Popper, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós Studio, Buenos Aires, 1981. Tomo II. capítulo XIV. pág. 403).

Ver también Michael Novak:

...las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una solidaridad simbólica. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. El *'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres* (Novak, Michael: *The spirit of democratic capitalism*. An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication, N.Y., 1982. Citamos según la edición en castellano Nóvale, Michael: *El espíritu del capitalismo democrático* Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, págs. 56-57)

Y concluye:

Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas' (Novak *op cit*, pág.71).

Ya en Nietzsche tenemos esta crítica:

El cristianismo, nacido de raíces judías, inteligibles únicamente como planta de aquel suelo, representa el movimiento de oposición contra toda moral de *cría*, de *raza* y de privilegio. Es la religión *antiaria* por excelencia, la transmutación de todos los valores arios, el triunfo de las evaluaciones de los chandalas. *el evangelio de los pobres y de los humildes proclamando la insurrección general de todos los oprimidos*, de todos los miserables, de todos los fracasados; su insurrección contra la raza, la inmortal venganza de los chandalas convenida en *religión del amor*. (Nietzsche Friedrich: "El crepúsculo de los dioses", en: Friedrich Nietzsche: *Obras inmortales*. Visión Libros, Barcelona, 1985, Tomo Hr. pág. 1209).

Eso conlleva una extrema negación de cualquier dignidad humana. Siendo la solidaridad y el amor al prójimo denunciados como diabólicos, también la reivindicación de la dignidad humana lo es. Para la sociedad burguesa, hasta el mismo Jesús es transformado ahora en el demonio, al cual hay que combatir.

Al negar la solidaridad, se niega la dignidad humana. Esto no es una simple declaratoria de principios abstractos, sino un asunto real. La dignidad humana se basa sobre la posibilidad de vivir dignamente. El reconocimiento de ella es necesariamente el reconocimiento del derecho de vivir dignamente. Eso significa: comer, tener casa, educación, salud, etc. Si no se reconoce eso como derecho humano, no hay reconocimiento posible de la dignidad humana.

No obstante, la meta de vivir dignamente es una alternativa posible, solamente si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al hombre la posibilidad de poder vivir dignamente. De esta manera, le niego su dignidad en todas las formas concretas —y transformo la dignidad humana en un principio abstracto, sin ningún contenido. Está claro: seres humanos que han sido hecho superfinos, y que en consecuencia, se considera como superfluos, ya no tienen dignidad humana; miles de declaraciones no cambiarán este hecho. Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfino ni siquiera se le concede una dignidad que pueda ser violada. De aquí se explica el nombre notable que se usa para designar a todos los movimientos de liberación en el mundo

Lo demoníaco para el pensamiento burgués es el amor al prójimo la solidaridad y la religión del amor. Se trata de una rebelión en contra del Dios bíblico. Al declarar el amor al prójimo y la solidaridad como demoníacos, este Dios es eliminado. Ha sido transformado en el señor del infierno. La libertad burguesa se revela como lo que es: lucha en contra de Dios. Lo que promete, es lo que dice Novak

El 'páramo' que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan profusos en medio de cadáveres.

Prometen el infierno en la tierra, después de haber expulsado de ésta el amor al prójimo, la solidaridad y la religión del amor

occidental: "¡cáncer!" Yo no puedo recordar un solo movimiento de liberación, tanto en Washington como en Europa, que no haya sido denominado cáncer. Un cáncer que hay que cortar. Esa es la forma en la cual el mundo burgués se relaciona con los movimientos de liberación. La última vez que se habló en América Latina de un cáncer, fue refiriéndose a Nicaragua y al Frente Sandinista. Pero igualmente se lo aplicó en el caso de Libia, de Chile, y antes, creo que fue la primera vez, de Indonesia en 1965. La palabra cáncer sustituyó una palabra que era central para los nazis: parásitos. Esta se refería a los mismos fenómenos. Sustituida por la palabra cáncer, es hoy omnipresente en la represión de los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, y, más allá de ellos, en la represión de cualquier tipo de disidencia.

Si se toma en serio esta relación entre la existencia de alternativas y la dignidad humana, se ve también que la lucha de la sociedad burguesa en contra de cualquier alternativa, para destruirla, es a la vez una lucha para la destrucción de la propia dignidad humana. Al hombre no se le concede el derecho de vivir dignamente. Puede vivir, y vivir bien, si en el mercado logra el espacio para hacerlo. Si no lo logra, el mercado comprueba que tampoco tiene dignidad humana ni derecho a reclamarla. Por tanto, en el proceso de destrucción de las alternativas, y en la producción de sobrantes, se trata de destruir la misma sensación humana de dignidad, en un grado tal que estos seres humanos hechos superfinos, se vean superfinos a sí mismos. Creo que toda la lucha ideológica actual gira alrededor de eso. Este es el contenido de la guerra psicológica. Creo, también, que la crisis del socialismo ha abierto la posibilidad de llevar esta negación de la dignidad humana hasta su culminación.

Esto no vale únicamente para el proceso de "producción de sobrantes" en el Tercer Mundo. Un proceso parecido se lleva a cabo en el Primer Mundo, aunque a niveles más limitados. En el fondo, la guerra psicológica, que por lo menos en el Tercer Mundo es omnipresente, trata de convencer a los hombres hechos superfinos de que efectivamente lo son —con la consecuencia de destruirse mutuamente, en vez de ser solidarios entre ellos. Creo que el primer autor que describió con plena conciencia este mecanismo, fue Nietzsche. Es sorprendente hasta qué grado sabía que el hombre

hecho superfluo tiene que considerarse como tal, para que se destruya a sí mismo —uno al otro⁽⁵⁾.

Situaciones de este tipo son hoy visibles en muchas sociedades de América Latina: en la República Dominicana, Honduras, Colombia, Perú, Argentina, etc.

Estos procesos permiten ver que hoy la solidaridad tiene otros rasgos de los que tuvo anteriormente, además de que no hay duda de que ha llegado a tener de nuevo una importancia central. No se trata sólo de llamar a unirse y a ayudar. Se trata de volver a constituir completamente la dignidad humana, negada en su propia raíz. Hace falta aclarar que la negación de alternativas es la negación de la dignidad humana, y nosotros insistimos en esta dignidad.

No se trata de que tengamos la alternativa elaborada en la manga. ¿Acaso el genocidio del Tercer Mundo es legítimo, si la población-víctima no dispone de la elaboración de una alternativa para los países del Tercer y del Primer Mundo? ¿Si en la actualidad no tenemos una alternativa elaborada a la destrucción del Amazonas o del Himalaya, esta destrucción es legítima? Sabemos que esta

⁵ Nietzsche se puede leer como un programa para la sociedad burguesa del siglo XX, primero del nazismo, y hoy del llamado Mundo Libre.

Si el que sufre, el oprimido, perdiera la fe en su derecho a poder despreciar la voluntad de poderío, entraría de lleno en la fase de la desesperación total... La moral protegía los malparados contra el nihilismo, al tiempo que concedía a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, y lo emplazaba en un orden que no estaba de acuerdo con el poder y el rango del mundo: enseñaba la entrega, la humildad, etc. Admitiendo que la creencia en esta moral se destruya, los malparados ya no hallarían en ella su consuelo y perecerían (Nietzsche, Friedrich: *La voluntad de poderío*. EDAF, Madrid, 1981, No. 55.pág. 60).

Es lo que Nietzsche llama el nihilismo activo: El nihilismo como síntoma de ello. indica que los desheredados ya no tienen ningún consuelo, que destruyen para ser destruidos: que privados de la moral ya no tienen ninguna razón para 'entregarse', que están afincados en el terreno del principio opuesto y también quieren poderío por su parte forzando a los poderosos a ser sus verdugos (*Ibid.*, pág. 61).

destrucción del hombre y de la naturaleza tiene que terminar, y es problema de todos buscar la alternativa. El capitalismo se está embarcando en el suicidio colectivo de la humanidad entera. ¿Será legítimo, solamente porque nadie tiene elaborada una alternativa? Hace falta elaborarla.

Muchas propuestas de alternativas se han quebrado. Sin embargo, no puedo ver ninguna razón para el triunfo que la burguesía hoy celebra. Cada alternativa quebrada es una pérdida de esperanza de poder escapar al suicidio colectivo que la sociedad burguesa está preparando. Además, las alternativas no se elaboran a la rápida en un congreso o en un escritorio solitario. Cada vez será más difícil elaborar las alternativas, porque cualquier alternativa tiene que incluir consideraciones técnicas, que no deben ser elaboradas superficialmente. No obstante, la burguesía tiene monopolizada la misma capacidad técnica de elaborarlas.

Lo que tenemos que mostrares que no habrá sobrevivencia humana, si no se encuentra una alternativa al sistema que tan estrepitosamente parece estar ganando. Las alternativas no pueden surgir sino en el caso de que toda la población mundial grite por ellas, porque sabe que las necesita. Las alternativas no se producen como salchichas, para ofrecerlas después. Tiene que existir la conciencia de que sin ellas estamos perdidos. Solamente en este caso se las va a encontrar. Jamás vamos a tener una alternativa en forma de una receta, porque la alternativa no puede aparecer sino en el caso de que la humanidad llegue a saber que la necesita.

A pesar de eso, se conocen los elementos básicos para esta alternativa. Se trata de un nuevo orden económico y financiero mundial, de un orden de los mercados de las materias primas, de la reconstitución de una política económica referente al empleo y la distribución de ingresos, de una política de educación y salud universalistas, y del establecimiento de un orden ecológico que canalice los mercados de una manera tal que el crecimiento económico respete los límites de la reproducción de la naturaleza a largo plazo. Sin embargo, de eso únicamente puede resultar una alternativa, si es efectivamente asumido por la sociedad para implantarlo en su ejercicio diario del poder

Actualmente no se puede tratar de una alternativa clasista. Se trata de una alternativa para toda la humanidad. Pero su búsqueda, y la insistencia en ella, sigue siendo un problema de clases. Es una lucha de clases desde arriba, la que impone la renuncia a la alternativa. La burguesía ya no tiene un adversario formado como el- se. No obstante, ella sigue siendo la clase dominante que se comporta como en una lucha de clases, aunque ésta sea sólo desde arriba. Se trata de disolver esta posición de la burguesía, para poder discutir y actuar lúcidamente. Si la burguesía no cede en esta su lucha de clase, no habrá alternativa. Ella tiene el poder de destruir a cualquiera, y hoy no hay mane a de derrotarla mediante una respuesta a nivel de esta misma lucha de clases. Si ella no cede iremos al abismo.

Queda solamente la resistencia para llevar a nuestra sociedad a un replanteo de sí misma. Quiero terminar con unas palabras de Marck Edelman, uno de los líderes del levantamiento del *ghetto* de Varsovia en 1944: "Mejor es hacer algo, que no hacer nada". Este algo es lo que tenemos que hacer.

DE LA ECOLOGIA A LA ECOFILIA

apuntes para una ecología liberadora

José Francisco Gómez H.

I. INTRODUCCION

La ecología, en cuanto ciencia, movimiento civil o preocupación de los gobiernos, adquiere día con día una mayor presencia en las inquietudes de las sociedades latinoamericanas ⁽¹⁾. Los medios de comunicación social dedican buena parte de su tiempo al asunto ecológico, pasando de las informaciones sobre catástrofes, al estilo de la explosión de una planta nuclear o la contaminación de los mares de Alaska, a la presentación de situaciones que, paulatinamente, pondrán en riesgo la existencia de la humanidad como, por ejemplo, el continuo deterioro de la capa de ozono en el planeta.

El problema, entonces, ha dejado de ser una preocupación exclusiva de los especialistas en la materia o competencia única de científicos naturales. La economía, la política, la psicología, la sociología y demás ciencias sociales, se sienten interpeladas y buscan colaborar de forma interdisciplinaria en la prevención del desastre que se avecina ⁽²⁾.

¹ En México abundan los "movimientos ecologistas" de todo tipo. Sin embargo, esta preocupación, que antes era exclusiva de algunos "Quijotes", abarca hoy todos los estratos de la sociedad. El Secretariado Social Arquidiocesano de Monterrey, acaba de incorporar este problema a sus objetivos generales; periódicos como *El Norte* de Monterrey, o el *Uno Mas Uno* de México, D.F., han abierto secciones o suplementos sobre el tema. Cada vez son más las universidades que cuentan con una facultad de "Ecología", y los priístas llaman a Salinas de Gortari "promotor y cabeza de la cruzada ecológica", en *integridad*. No. 66(1989), pág. 17. Algunos gobiernos latinoamericanos, como el brasileño, han incorporado esta preocupación a su misma constitución. Cfr. AA.VV., *El constitucionalismo en las postrimerías del siglo XX. Las constituciones latinoamericanas*, I, UNAM, México. 1988, pág. 245.

² Sobre la relación de la ecología con las demás ciencias, cfr. H.M. Enzenberger, *Para una crítica de*

En nuestra América Latina, y desde mediados de la presente década, surge un movimiento que busca establecer un nexo entre la ecología y la teología, situando el problema en la reintegración de la creación, en la relación del hombre con la naturaleza, siendo ambos creados por Dios, para llegara una "eco-teología"⁽³⁾.

No obstante esta claridad que la ecología va asumiendo —su necesidad de relacionarse con otras ciencias, en especial las sociales—, pareciera que la filosofía ha tardado en participar de esta colaboración interdisciplinaria ⁽⁴⁾, cuando existen

la ecología política, Anagrama, Barcelona, 1974, y sobre la consideración de la ecología no sólo como ciencia natural sino como ciencia social, cfr.

Santiago Raúl Olivier, *Ecología y subdesarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México. 1983.

³. Indudablemente, es el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), de San José, Costa Rica, quien ha encabezado este movimiento, abriendo en sus publicaciones una "Colección Ecología-Teología". Cfr. las ya clásicas: Ingemar Hedstrom, *Somos parte de n gran equilibrio. La crisis ecológica en Centroamérica*, DEI, San José, 1985; Idem, *¿Volverán las golondrinas? La reintegración de la creación desde una perspectiva latinoamericana*, 1988; Idem, *La situación ambiental en Centroamérica y el Caribe*, 1989. Desde una perspectiva estadounidense, cfr. John Carmody, *Ecology and religion*, Paulist Press, New York, 1983. Del lado alemán, cfr. Jürgen Moitmann. *Gott in der Schopfund*, Kaiser Verlag, München, 1985.

⁴ No solamente las facultades de filosofía de muchas universidades aún no incorporan un curso de "ecología filosófica", por ejemplo, a sus programas de estudio, sino que, inclusive obras de la importancia de un José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 4V, Alianza, Madrid. 1984. no presentan la voz "ecología" entre los conceptos más importantes de la filosofía. Dussel, por su parte, siguiendo la tradición de colocar a la ecología dentro de la filosofía de la naturaleza, no la sitúa al nivel de

razones para hablar de una relación necesaria entre ambas.

En el presente trabajo pretendo colaborar a esta relación con otras disciplinas, desde una perspectiva filosófica, lanzando pistas que permitan a futuras investigaciones elaborar los fundamentos filosóficos de la ecología.

En primer lugar buscaré aclarar la noción de ecología y los problemas que ella plantea, para pasar, en un segundo momento, a una reflexión sobre la relación entre el hombre y la naturaleza conforme a dos escuelas filosóficas: la aristotélico-tomista y la marxista. La tercera parte del trabajo ofrecerá algunas líneas programáticas para el establecimiento de una ecología liberadora en América Latina.

2. LA ECOLOGIA COMO PROBLEMA

La misma palabra "ecología" presenta dificultades para quienes no están acostumbrados a discursos académicos e, inclusive, para los que se han familiarizado con ellos y tienen alguna "preocupación ecológica". Analicemos el concepto y algunos problemas que él nos plantea.

2.1. ¿Qué es eso de "ecología"?

El origen de la palabra lo encontramos en las raíces griegas "oikos" u "oikía" (casa) y "logos" (palabra o ciencia). De acuerdo a este criterio etimológico, la ecología sería la ciencia de la casa, el discurso que se elabora sobre nuestro planeta, la palabra que se expresa acerca de nuestro lugar de residencia (⁵). Si buscamos una definición científica, ésta es ilustrativa:

La ecología es un estudio de los organismos en su lugar natural; es un estudio de la estructura y funcionamiento de la naturaleza o de los organismos y grupos de organismos que se

encuentran en la naturaleza y las interacciones entre unos y otros con su medio ambiente (⁶).

Para llegar a esta definición, la ecología no ha tenido que avanzar mucho en la historia, pues su origen es relativamente reciente. En 1869, el biólogo alemán Ernst Haeckel introdujo el vocablo "oekologie" para referirse a las relaciones de los organismos con el medio ambiente; así, una ciencia que apenas tiene poco más de un siglo de vida, tiene más retos futuros por resolver, que datos sobre su pasado por evaluar (⁷).

De la ciencia ecológica brotan conceptos que leemos con frecuencia en revistas especializadas y otras publicaciones: "ecosistema" —sistema de interacción que incluye los seres vivos junto con el sustrato no viviente del medio ambiente—, "ecodesarrollo" —posibilidad de armonizar el desarrollo con la preservación del medio ambiente—, "ecocidio"—destrucción del medio ambiente que realizamos los seres humanos—, "ecotopía"—lugar idílico en el que reinará la armonía entre el ser humano y su medio ambiente—, "ecoteología" —reflexión sobre las relaciones entre Dios, el ser humano y su medio ambiente—, etc.

Sin embargo, la ecología, que cobra importancia como preocupación académica a partir de 1960, "gana la calle" desde la década de los setenta, en la que proliferan los movimientos ambientalistas. Organizaciones de todo tipo y filiación política o religiosa encabezan campañas conservacionistas, anticontaminantes, y nos invitan a cambiar el automóvil por la bicicleta, a bloquear el uso de aerosoles, a no fumar, a plantar un árbol, a cuidar el agua y los animales, a protestar contra los reactores nucleares, etc. (⁸).

La ecología ya no sólo una ciencia, reservada a especialistas en la materia, sino una visión del mundo, una cultura que comienza a generar nuevas

la erótica, política o pedagógica; en Enrique Dussel. *Filosofía de la liberación*, AFYL. México, 1989, págs. 134-136.

⁵ Sobre ecología en general, cfr. P. Acot, *Introducción a la ecología*, Nueva Imagen. México. 1978, aunque coinciden los enterados en afirmar que la obra más importante en castellano es la de R. Margalef, *Ecología*, Omega. Barcelona, 1974. El precursor de estas preocupaciones es, sin lugar a dudas. E.F. Schumacher, *Small is beautiful: economics as if people mattered*, Harper y Row. New York, 1973.

⁶ G.T. Miller, *Living in the environment*, Wadsworth, Belmont. 1982. pág. 44.

⁷ Sobre la historia de la ecología, cfr. Santiago Raúl Olivier, *op. cit.*, págs. 21-24.

⁸ Sobre estos movimientos a nivel internacional, cfr. Ingemar Hedstrom. *¿Volverán las golondrinas?...*, *op. cit.*, págs. 32-33. Sobre la situación en México, cfr. la excelente bibliografía que aparece en *Estudios Ecuménicos*. "Aportes al ecumenismo, la educación y comunicación popular". No. 17 (1989). págs. 71-73.

jerarquías de valores, distintas costumbres más apegadas al respeto de la naturaleza. Se vive una mentalidad que invita a la no-creación de basura y, en caso de no poder evitarla, saber colocarla en el lugar adecuado. Esta mentalidad nos ha hecho ver que vivimos en un mundo en el que la basura gana cada vez más espacios nuevos.

De este pasaje de una ecología-ciencia a una ecología-visión del mundo, de un estudio académico a una preocupación existencial, han surgido algunas inexactitudes propias de esta popularización del término. Así, cuando leemos alarmados los datos de una catástrofe ambiental, seguramente se titula ese informe como "datos de una crisis ecológica"; o cuando escuchamos que la contaminación del aire o las aguas "destruye la ecología" de un lugar determinado; o cuando se nos invita a "conservar la ecología" por medio de acciones individuales o comunitarias, en todos estos casos se está identificando a la ecología con el medio ambiente, a la ciencia con el objeto de esa ciencia. O sea, cuando hablamos de la "crisis ecológica" lo que queremos decir es que el medio ambiente está en crisis, y no la ciencia que lo estudia. De la misma manera, destruir la ecología o conservarla es una referencia a la destrucción o conservación del medio ambiente, y no de la ciencia, del logos que se ocupa de él⁹.

Pero: ¿es posible que la ecología como ciencia esté en crisis?; ¿será necesario que revise sus postulados internos, su misión y su metodología?; ¿la prioridad que nuestras sociedades dan a la técnica y a las ciencias exactas no amenaza con destruir a la ecología, entendida ésta como ciencia social? Este punto lo trataré al final del trabajo. Continuemos con nuestro primer apartado

2.2. ¿Es la ecología una preocupación burguesa?

Otro problema que ha enfrentado la ecología, desde el momento que se convierte en preocupación social y no solamente en ciencia, es el carácter burgués que la acompañó en sus inicios. Rutilantes

⁹ De estas imprecisiones participan algunos libros "ecológicos". Cfr. M. Bookchin. *Por una sociedad ecológica*, G. Gili, Barcelona. 1975. De su lectura se desprende la preocupación por una sociedad con un medio ambiente sano y armonioso, y no una sociedad que se dedique por entero a la ciencia ecológica, cosa que, en rigor, es lo que afirma el título.

estrellas de cine o familias reales europeas se lanzaron a la conservación del medio ambiente, invitaron al cuidado de especies animales en vías de extinción, y dieron la impresión de considerar a la naturaleza como parte fundamental de sus estudios cinematográficos, necesitados de bellos paisajes, o como escenario armonioso en donde pudieran lucir sus castillos y palacios. Esta posición, lejos de producir una visión crítica del problema planteado, extraía suspiros románticos de quienes añoraban horizontes puros para recrear la vista. A niveles locales esta situación ha sido más dramática todavía, desde el momento que los "clubes de jardinería"* de las señoras ricas son los que han enarbolado la bandera ecológica¹⁰.

La visión burguesa de la ecología considera que el medio ambiente está amenazado y debe ser defendido. No se pregunta por las causas últimas de esa amenaza, sino que su análisis es superficial e inmediato; no hay una crítica de fondo sobre los intereses económicos o políticos que existen detrás de los productos contaminantes, por lo que las soluciones que aportará esta visión serán meros paliativos¹¹.

El movimiento ecológico de los setenta, desde esta perspectiva burguesa, se asemeja a los movimientos de corte pacifista, feminista y demás, lejos en fundamento y proyección para las causas latinoamericanas de liberación de nuestros pueblos. Leamos a Dussel:

Es ya tiempo que se busque un fundamento metafísico a los 'Movimientos de paz' de Europa y Estados Unidos, y a los 'Movimientos de liberación' en el Tercer Mundo¹²

Este fundamento difícilmente lo encontrará la visión burguesa de la ecología, porque atentaría contra sus propios intereses. En efecto, lo "burgués" de esta posición no consiste en una especie de ingenuidad sentimental que no ve las razones

¹⁰ Cfr. Enrique Ruiz, "La ecología esta de moda", en *El Porvenir*, 30 de septiembre de 1989, pág 4. Pueden consultarse las páginas de "sociales" de cualquier diario, para encontrar las reseñas de las actividades "ecológicas" de esos clubes de jardinería.

¹¹ No conozco, en México, ninguna estrategia ecológica del gobierno o de la iniciativa privada que se aparte de esta visión.

¹² Enrique Dussel, *op. cit.*, pág. 135.

posibles, sino en el ocultamiento de las mismas. Los cientos de productos contaminantes que flagelan el medio ambiente, son un eslabón más en la cadena de la gran producción de los países del Primer Mundo que no alcanzan a consumir esa producción o que, en el peor de los casos, nos envían productos de segunda clase, que han demostrado ya su carácter contaminante. Denunciar esta producción es atacar las entrañas mismas del sistema de mercado que rige la humanidad, cosa que los ecologistas románticos no se permiten.

Ante esta imagen proyectada por los movimientos ecológicos en sus inicios, los proyectos de liberación latinoamericanos, empeñados en desentrañar las causas de la opresión en que viven nuestros países, no podían hacer otra cosa que rechazar estas preocupaciones que estaban muy lejos de las nuestras. La ecología era, entonces, un lujo propio del Primer Mundo, interesado más en la conservación de las focas o en el nacimiento de un oso panda en cautiverio, que en los niños latinoamericanos que tragan fuego por las calles (¹³).

Esta proyección burguesa de la ecología ha ido cambiando poco a poco, aunque permanecen los grupos que se aforran a esa visión. Sin embargo, ya no es posible hablar de una liberación integral de la persona humana sin atender a las implicaciones del medio ambiente que ella tiene. La aspiración, legítima, del ser humano a satisfacer sus necesidades de trabajo, vivienda, alimento, educación, vestido, etc., supone un medio ambiente capaz de ser terreno fértil en donde brote una nueva sociedad, distinta de las actuales, en la que la miseria social, la muerte, no siga dañando nuestro "hábitat" hasta destruirlo (¹⁴). Volveremos sobre este punto, delineando algunos elementos propios de una ecología liberadora, al final del trabajo.

2.3. Proyecciones de la ecología a otros campos de la sociedad

Ya hemos establecido que la ecología no debe considerarse sólo como una ciencia natural, sino también como una ciencia social. No se puede concebir el entorno natural del hombre como aislado

de su entorno social. Para detener la destrucción de la naturaleza, es necesario cambiar las circunstancias económicas y sociales de la sociedad humana. Desde esta óptica, son varias las conexiones que se producen con otras ciencias o aspectos sociales. Repasemos, brevemente, la problemática económica, política, ética y teológica que se desprende de la ecología.

2.3.1. Problemas económicos

Una de las causas fundamentales, si no es que la principal, de la contaminación y agresiones de todo tipo al medio ambiente, la encontramos en las consignas económicas que privan en nuestras sociedades.

El mundo aparece como un gran mercado, en el que se intercambian productos con base en un criterio, el "lucrocentrismo":

De esta manera, el tlucrocentrismo' y el afán de dominio de la naturaleza se convirtieron en ideología en las sociedades modernas, tanto en el Norte como en el Sur del hemisferio...(¹⁵).

Desde esta perspectiva, no importa mantener en el mercado productos contaminantes, si éstos arrojan beneficios a sus fabricantes; o lanzar al mar los excedentes en la producción de un básico, para no abaratar demasiado su precio en el mercado internacional; o permitir la tala de bosques y la extinción de una raza de gorilas, si ello da alimento a algunas familias del Tercer Mundo durante un corto período de tiempo.

Si penetramos en el campo de la tecnología, descubriremos que, cada vez más, la aspiración ancestral de la humanidad a avanzar en la ciencia y en la técnica ha hecho que el ser humano se aleje de sus fuentes e ideales originales. Pareciera que la tecnología se escapa de las manos de su creador, y en aras de su desarrollo, cualquier agresión al medio ambiente se justifica. Los recursos no renovables se agotan a una velocidad alarmante, y no existe un cuidado racional de los recursos renovables.

Este desolador panorama ambiental se explica únicamente desde el criterio lucrocentrista: lo que importa es la ganancia,

¹³ Cfr. T. Maldonado. *Ambiente humano e ideología. Notas para una ecología crítica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.

¹⁴ Cfr. F. Szekely (compilador). *El medio ambiente en México y América Latina*. Nueva Imagen, México, 1978.

¹⁵ Ingemar Hedstrom, *¿Volverán las golondrinas?...*, op. cit.,pág. 22.

conseguida aún a costa de dañar el medio ambiente (¹⁶).

2.3.2. Problemas políticos

En íntima relación con el apartado anterior, los problemas políticos que se conectan con la ecología son, también, preocupantes. El hambre y la desnutrición, la explosión demográfica, territorios del planeta que son considerados como presa apetecible por su variedad de recursos naturales, son todos aspectos de una realidad más amplia: las decisiones políticas de nuestros países, que afectan al medio ambiente, están íntimamente ligadas a criterios económicos.

Consideremos el problema de los desechos industriales. Las sociedades civiles de los países del Primer Mundo hacen valer su derecho a vivir en un ambiente limpio, sin el peligro de desechos tóxicos que afecten su salud. ¿Dónde arrojar estos desperdicios? La respuesta ha sido, hasta ahora, en los países del Tercer Mundo. Así, encontramos que barcos repletos de esta peligrosa carga tocan distintos puertos en espera de una autorización para arrojarlos al mar. Gobiernos corruptos o necesitados de dinero fresco, aceptarán contaminar sus aguas a cambio de unos pocos dólares (¹⁷).

Es evidente que hay naciones "de primera" y otras "de segunda" categoría. Aquéllas se otorgan el derecho de mejorar su medio ambiente a costa de las segundas. Tal situación se ve con mayor claridad en el saqueo de sus recursos que sufren nuestros países a manos de las naciones poderosas (¹⁸). No está de más recordar, a casi 500 años de la llegada de los ibéricos a América, que los imperialismos de todo tipo han tenido siempre esa característica: apoderarse de las riquezas naturales de los pueblos conquistados (¹⁹), por lo que una historia del medio

ambiente latinoamericano equivale a una historia de la sobre-explotación de nuestros recursos.

2.3.3. Problemas éticos

Además de las implicaciones económicas y políticas que presenta la ecología, es en el terreno de la ética en donde más claramente aparece la responsabilidad del ser humano hacia su medio ambiente:

Ninguna otra parte de nuestra ética social revela más claramente que este capítulo central sobre la ecología, la interdependencia existente entre la salud humana y el compromiso de trabajar para lograr condiciones de vida saludables (²⁰).

La ética se preocupará por establecer los principios que deben regular las relaciones entre la persona humana y su medio ambiente, remarcando la responsabilidad que ella tiene de protegerlo (²¹). Uno de estos principios éticos es el de la veracidad a que están obligados los ecólogos cuando informan acerca de las agresiones que sufre la naturaleza. Pareciera que, en muchas ocasiones, las cifras se manejan con poco cuidado, produciendo una notable carga de miedo y angustia, con más exageración que apego a la realidad (²²).

Otro criterio ético es aquel que nos recuerda la perspectiva solidaria en la que debe verse el futuro de nuestro planeta. Somos responsables de nuestro presente, pero también del futuro que dejamos para las próximas generaciones, por lo que es igualmente negativo el egoísmo colectivo de sociedades que no se preocupan de las repercusiones de sus actos, que el egoísmo individual de quien contamina el medio ambiente (²³).

²⁰ Bernhard Haring. *Libertad y fidelidad en Cristo. Teología moral para sacerdotes y seglares* ni, Herder, Barcelona, 1983, pág. 182.

²¹ Cfr. Joseph Nash, "El hombre, responsable del medio ambiente", en *Concilium*, No. 110 (1975), págs. 480-494.

²² Cfr. R.S. Scorer, *El idiota espabilado. Lo verdadero y lo falso de la catástrofe ecológica*. Blume, Barcelona. 1980. Una muestra de esta necesidad de precisión la constituye la polémica entre Hornero Aridjis (Grupo de los Cien) y el reportero Miguel Ángel Flores, sobre la selva incendiada en Quintana Roo. en *Proceso*, No. 669-670. (1989).

²³ Cfr. Jacques Ellul, *Perspectives on our age*, Seabury, New York, 1981. Una explicación psicoanalítica la encontramos en

¹⁶ Cfr. E.F. Schumacher. *A guide for the perplexed*, Harper y Row, New York. 1977.

¹⁷ Sobre el caso africano, cfr. "África: pattumiera de U'Occidente", en *Nigrizia*, No. 7-8 (1989).

¹⁸ Sigue siendo de gran actualidad el clásico Eduardo Gaicano. *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI. México. 1980.

¹⁹ Me he referido a este tema en José Francisco Gómez Hinojosa. "¿Qué significa pensar... desde América Latina? A mis profesores europeos con motivo del V Centenario", en: *Efemérides Mexicana*, No. 6-16 (1988). págs 5-26.

La ética es la que nos recuerda que en el fondo de las relaciones entre el hombre y el medio ambiente, se da el problema fundamental de la existencia: la vida. Volveré sobre este punto al final del trabajo.

2.3.4. Problemas teológicos

La teología, siguiendo la línea de responsabilidad que propone la ética, habla del hombre como colaborador de Dios, mayordomo, juez de paz, jardinero y administrador de la creación⁽²⁴⁾. Si bien ésta es puesta al servicio del hombre, obra máxima de Dios, ese hombre debe utilizarla sin exterminarla, debe considerarla desdoblamiento divino, manifestación de la presencia de Dios y de su preocupación por los hombres.

En esta visión teológica, Jesucristo aparece como el reconciliador de la naturaleza, ya que en El "fueron creadas todas las cosas (Col 1, 16-20), y es el principio y fin de la creación, "Cristo universal"⁽²⁵⁾.

La creación, por su parte, no aparece como algo acabado y fijo, sino llena de energía creadora, en permanente evolución. Dios no se coloca frente a ella como un simple espectador, vigilando el funcionamiento de su máquina, sino que se implica en ella y nos involucra a nosotros, sus colaboradores estrechos⁽²⁶⁾. De la misma manera, la ecología, como después lo veremos y siguiendo el ejemplo divino, debe despojarse de su "ser observadora" para implicarse directamente en el cuidado del medio ambiente.

Por último, la relación entre la ecología y la teología descubre el sentido material de la salvación cristiana, que muchas veces se olvida. La salvación que buscamos no se refiere sólo a nuestra alma, sino

también a nuestro cuerpo; así las cosas, podemos hablar de una salvación integral, en la que el hombre se salva junto con su medio ambiente. Leamos a Schillebeeckx:

...la salvación cristiana también tiene relaciones con la ecología, con los condicionamientos del hombre y con las cargas que se imponen en su vida concreta aquí y ahora. Quienes califican todo esto de ajeno a la salvación cristiana sueñan tal vez con una salvación para ángeles, pero no para hombres⁽²⁷⁾.

2.4. Conclusiones provisionarias

Pues bien, ya hemos visto que la ecología no sólo es una ciencia, sino también una actitud que abarca amplios sectores de la sociedad. Si bien en sus inicios apareció como una preocupación burguesa, busca adecuarse a los intentos libertarios de muchos movimientos sociales latinoamericanos y se relaciona interdisciplinadamente con otras ciencias.

Es necesario, no obstante, concluir este apartado señalando las respuestas falsas o deficientes que puede plantearse la ecología ante la crisis ambiental⁽²⁸⁾. Estas respuestas pueden ser: la esperanza exagerada en la ciencia, la vuelta absoluta a la naturaleza olvidando las posibilidades y beneficios de la técnica, el providencialismo ciego, el individualismo, la desesperanza y la evasión de nuestras responsabilidades⁽²⁹⁾.

La ecología debe cuestionarse, en cuanto ciencia, si se dedica a explicar la realidad analizada,

²⁷ Edward Scmllebeeckx, "Cuestiones sobre la salvación cristiana", en; *Concilium*, No. 138bis (1978), pág. 171.

²⁸ Cfr. E. López Azpitarte, F.J. Elizari Basterra, R. Rincón Orduna, *Praxis Cristiana*, No. 2, Paulinas. Madrid. 1981, págs 156-157.

²⁹ Un triste ejemplo de esta última respuesta aparece en la posición del gran Eraclio Zepeda, quien, a propósito del desastre en Quintana Roo. y según David Gutiérrez Fuentes, dijo: "Los escritores no podemos hacer nada para cambiar la situación del Caribe, pero sí queremos que sea el gobierno el que haga esas cosas", en "Las liras sueñan, la selva arde...", en: *El Buho Excelsior*, 3 de setiembre de 1989. pág. 5. Otro ejemplo: "A mi la selva quemada no me importa para nada. Quintana Roo es un país muy lejano. como Montecarlo. adonde no tengo dinero para ir". Salvador Ehzondo. en: *Proceso*. No. 672 (1989). pág. 51.

Fernando Cesarman, *Ecocidio: la destrucción del medio ambiente*, Joaquín Mortiz, México, 1987.

²⁴ Cfr. Ingemar Hedstrom, *Somos parte de un gran equilibrio...*, op. cit., págs. 97-106. Cfr. también, G. Liedcke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Dietz Verlag, Berlín, 1979 y Jürgen Moltrann. *Gott in der Schöpfung*, op. cit., págs. 46-53.

²⁵ . Cfr. Teilhard de Chardin. "Comment je crois", en: *Oeuvres complètes*, X. Editions du Seuil, París. 1969.

²⁶ Cfr. Charles Birch, "Creation, technology and human survival called to replenish the earth", en. *The Ecumenical Review*. No. 28 (1976) págs. 66-79; Ginter Remmert, "Sofpungsauftrag und Umweitemse". en: *Stimmen der Zeit*. No. 194 (1976). págs. 117-127.

si propone sólo un discurso sobre el medio ambiente o si se plantea una tarea en verdad transformadora. Analizar este problema será el objetivo del último apartado del trabajo. Por lo pronto, una vez establecidas las implicaciones económicas, políticas, éticas y teológicas de la ecología, pasemos a su conexión con la filosofía.

3. LA RELACION ENTRE EL HOMBRE Y LA NATURALEZA: APROXIMACION FILOSOFICA

Detrás de las relaciones entre el hombre y la naturaleza existe una idea determinada de "hombre" y de "naturaleza". La teología, por ejemplo, nos habla del hombre como administrador, mayordomo de la naturaleza. A ésta la define como creada por Dios. La economía presenta al hombre como consumidor, y a la naturaleza como objeto proveedor de los satisfactores que ese hombre necesita. ¿Qué dice la filosofía? No pretendo ofrecer, dadas las características de este trabajo, un estudio exhaustivo sobre la antropología y cosmología que serían la base de una aproximación filosófica a la ecología, sino presentar las relaciones entre el hombre y la naturaleza en dos tradiciones filosóficas: la aristotélico-tomista, de gran influjo en nuestros seminarios y universidades católicas, y la marxista, más presente en ambientes laicos. Constataremos, al final de esta breve presentación, que ninguna de las dos corrientes nos autoriza a dañar el medio ambiente. Veamos.

3.1. La tradición aristotélico-tomista ⁽³⁰⁾

³⁰ Me baso en algunas obras que han servido como textos clásicos de antropología filosófica y cosmología: Paulus Siwek, *Psychologia Metaphisica*, PUG. Roma, 1965; Emerich Coreth. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona, 1985; Joseph Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Sigüeme, Salamanca, 1984; J.F. Donceel, *Philosophical anthropology*, Sheed and Ward, New York, 1967; R. Vemeaux, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1989; Filippo Selvaggi, *Filosofía del mundo. Cosmología filosófica*, PUG. Roma, 1985; Jean-Mane Aubert, *Filosofía de la naturaleza. Propedéutica para una*

Es de todos conocido, que Santo Tomás de Aquino buscó explicar su concepción teológica a través de las categorías aristotélicas que tuvo a su alcance. De ese intento surgió todo un pensamiento que ha tenido muchos seguidores, y que conforma, aún con diferencias entre ellos, la tradición aristotélico-tomista⁽³¹⁾.

3.1.2. La naturaleza como totalidad

Por principio de cuentas, una precisión terminológica nos ayudará a iniciar nuestra reflexión acerca de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Desde los antiguos filósofos griegos hasta las épocas actuales, los conceptos "mundo", "cosmos" y "naturaleza", pueden usarse como análogos ⁽³²⁾. Entre las varias acepciones de "naturaleza", como forma y materia de un ser corporal, por ejemplo, su interpretación como conjunto de las cosas existentes es la que le asemeja a los conceptos de "cosmos" y "mundo". Así, el punto de unión de estas tres palabras lo encontramos en su carácter de globalidad, de totalidad. Ellos manifiestan el conjunto de todas las cosas creadas, materiales y espirituales, visibles e invisibles, con Dios fuera de esta categoría dado que no es un ser creado.

En esta perspectiva, el hombre —si bien ser superior como veremos más adelante— forma parte de esa naturaleza, es uno más de los seres creados. La relación entre el hombre y la naturaleza aparece como una relación entre la parte y su todo, por lo que cualquier reflexión antropológica debe penetrar en esta característica relacional del ser humano: Por lo tanto, una filosofía integral del hombre no puede prescindir de una filosofía del mundo, en el que el hombre está situado y del que es partícipe ⁽³³⁾.

Recordemos que esta tradición ha presentado siempre sus problemas filosóficos fundamentales en

visión cristiana del mundo, Herder, Barcelona, 1970.

³¹ Esta tradición se sigue recomendando como "filosofía sistemática" para nuestros seminarios católicos. Cfr. Comisión Episcopal de Seminarios y Vocaciones. *Normas básicas para la formación sacerdotal en México*, CEM. México. 1986.

³² Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 3, op. cit. pág. 2310.

³³ Filippo Selvaggi, *Filosofía del mundo...*, op. dt. pag. 14.

tomo a tres bloques: el conocer, el ser y el actuar. La filosofía del ser analiza a ese ser en sí mismo — metafísica—, al hombre —antropología—, al mundo —cosmología— y a Dios —teodicea. La mayoría de los sistemas filosóficos, sin ajustarse a este esquema, intentan colocar el análisis antropológico en una perspectiva relacional. El existencialismo de Heidegger, por ejemplo, dedica un especial interés al ser-en-el-mundo ⁽³⁴⁾, concebido como el primer dato del que el hombre se vuelve consciente, y con miras a remarcar el espíritu unitario que debe existir entre el hombre y su contorno.

El culmen de esta tradición filosófica, representado por Santo Tomás de Aquino ⁽³⁵⁾, se preocupó por presentar a la naturaleza como obra de Dios, que el hombre deberá contemplar para deducir de ella la existencia divina. La naturaleza pasa de ser un espejo del hombre—Aristóteles— a un espejo de Dios —Santo Tomás—, si bien no todo lo claro que se hubiera deseado pues ella es relativa y contingente, a diferencia de Dios, absoluto y necesario. Esta posición facilitó el alejamiento entre el hombre y la naturaleza, considerando a ésta como un objeto de estudio o, en el mejor de los casos, de acercamiento a Dios. Notemos que se intenta, no siempre con éxito, superar el pesado fardo de la tradición platónica, que observa a la materia como algo negativo, sobrevalorando la importancia del espíritu.

Con el paso del tiempo se ha buscado colocar al hombre dentro de esa totalidad que es la naturaleza, juzgando con visión crítica las demás corrientes filosóficas que separan radicalmente a ambos, estilo Descartes ⁽³⁶⁾, o que llegan a absolutizarla colocando al hombre como un derivado de ella ⁽³⁷⁾.

El problema, entonces, se centra o en la separación entre el hombre y la naturaleza, al considerar a ésta como objeto de estudio, como manifestación imperfecta de Dios o como algo malo

que nos aleja de los valores del espíritu, por un lado, o en el intento por relacionarlos, considerando al hombre como parte de esa naturaleza, por otro.

3.1.2. El hombre: superior a los demás seres creados

La naturaleza, analizada como un gran todo, presenta distintas partes: minerales, vegetales, animales y seres humanos (animales racionales). Es una tesis común a todos los miembros de esta tradición, considerar al hombre como el superior en la escala o jerarquía del ser ⁽³⁸⁾. Esta superioridad le viene por ser espíritu encarnado o imagen de Dios, en una perspectiva cristiana, o simplemente por su ser racional, capacidad que le permite distanciarse de su entorno para analizarlo y re-colocarse él mismo al interior de su medio ambiente.

Esta tradición busca oponerse a las interpretaciones que expresan con el término espíritu solamente las dimensiones inmateriales del hombre, en especial el entendimiento y la voluntad, o a aquella posición, de corte hegeliano, que identifica al espíritu con la materia, en donde ésta es vista como objeto de la obra civilizadora y transformadora del hombre ⁽³⁹⁾. Es en una perspectiva de encuentro interpersonal, en donde aparece con claridad el hombre como espíritu. El "otro" que se presenta frente a nosotros, lo hace como sujeto inconfundible con las cosas materiales, único, no identificable ni cambiante, experiencia original y radical ⁽⁴⁰⁾.

La espiritualidad del ser humano, su capacidad para manifestarse como persona, le da la superioridad sobre los demás seres, incluso si aceptamos las explicaciones evolucionistas de la creación y del desarrollo de la humanidad:

³⁸ Cfr. Helmut Plessner. *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Dietz Verlag, Berlín, 1975 o. desde otra óptica filosófica, Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bayem Verlag, Múnich, 1949. Una crítica a esta obra la encontramos en Amold Geten, *Der Mensch*, Alhenaion Verlag, Frankfurt, 1974.

³⁹ Sobre la crítica a estas posiciones, cfr. J. Pham-Van-Long, "La spiritualité de l'âme" en *Laval théologique et philosophique* No. 12(1956), págs. 152-174.

⁴⁰ Cfr. Joseph Gevaert, "Creazione immediata dell'anima e unità dell'uomo". en *Salesianum*. No. 31 (1969). págs. 476-477.

³⁴ Cfr. Martín Heidegger. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1949.

³⁵ Cfr. Jean-Marie Aubert, *Filosofía de la naturaleza...*, op. cit., págs. 97-131.

³⁶ Cfr. R. Descartes. *Discurso del método*. Espasa Calpe, Madrid, 1980. y *Los principios de la filosofía*, Reus, Madrid, 1925.

³⁷ Evidentemente, a quien más se acusa de sostener esta posición es al marxismo. Cfr. Joseph Gevaert. *El problema del hombre...* op. cit., págs. 124-137.

Por eso las explicaciones científicas, incluidas las evolucionistas, a pesar de que pueden revelar ciertas dimensiones profundas y positivas del hombre, no pueden eludir el misterio de la unicidad de los sujetos personales, o lo que es lo mismo, no pueden negar el misterio del espíritu⁽⁴¹⁾.

Por otra parte, es necesario recordar que el intento científico de Santo Tomás de Aquino busca lograr una síntesis entre los datos de la fe y los de la ciencia, entre teología y filosofía. Por ello, su doctrina de la naturaleza se separa de la clásica visión de Aristóteles, quien se limitaba a la idea de un Dios motor del mundo tan eterno como El, que no ha sido creado por El y al cual no conoce, para acercarse más a la idea agustiniana de un Dios creador y conservador del mundo. De la idea teológica del hombre=imagen de Dios, se pasa a la certeza filosófica del hombre=ser superior a los demás seres creados⁽⁴²⁾.

Por último, otra característica del ser humano que le coloca en la cúspide de la escala de los seres creados, es su capacidad de distanciamiento de las cosas que le rodean, e inclusive de sí mismo, en la medida en que logra hacer abstracción de su propia realidad: Este distanciamiento originario es lo que caracteriza la estructura fundamental de la conducta humana. Es un elemento negativo, aunque de eminente importancia positiva; tiene una función mediadora. El hombre no vive como el animal en la 'inmediatez' sino en la 'mediación'⁽⁴³⁾.

Este distanciamiento de lo inmediato supone en el hombre no sólo la reflexión necesaria sobre el mundo que le rodea y en el que está inserto, sino también su vuelta a esa realidad analizada en forma de deseo o de elección. El hombre se distancia de su mundo no sólo para analizarlo, sino para desear lo

que considera bueno en él y elegir lo mejor⁽⁴⁴⁾. El hombre, pues, es libre, con una libertad radical que implica, en sentido negativo, no estar atado a los condicionamientos que tienen los demás seres creados y, en sentido positivo, libertad que significa optar por aquellas cosas que el conocimiento espiritual presenta como positivas. Es evidente, para la tradición que revisamos, que únicamente los seres humanos disfrutaban de esta capacidad.

3.1.3. *El dominio humano sobre la naturaleza*

Mientras que para los griegos, el destino de la existencia humana no era otro que el contemplar pasivamente las maravillas del universo, estructurado en forma que impedía la acción de los hombres sobre él, para la tradición aristotélico-tomista el hombre debe participar activamente en el dinamismo propio del cosmos.

Esta concepción sostiene que Dios ha creado al hombre para que sea feliz, conociendo y amando a su Creador, pero también para adorarle en las criaturas:

Este dominio humano sobre la naturaleza consiste sobre todo en dar su plena significación al retomo de las criaturas a Dios, para darle mayor gloria; puesto que el sentido de la finalidad del universo es revelar a Dios...⁽⁴⁵⁾.

Así como en la doctrina de la creación se hacía patente el deseo tomista de lograr la síntesis entre la teología y la filosofía, del mismo modo, en el sentido que se le da a la naturaleza como obra divina aparece con claridad la huella teológica en el planteamiento filosófico. No se trata solamente de dar al ser humano una explicación ontológica de su esencia, sino que se busca llegar al terreno de la moral, es decir, de la actuación del hombre en orden

⁴⁴ Guillermo Nicolás. *El hombre, un ser en vías de realización. Preámbulos a una filosofía de la liberación integral*, Gredos, Madrid, 1974, pág. 10, sostiene: "Pero, en realidad, hay subdesarrollo en la libertad cuando hay subdesarrollo en la verdad, en la verdad integral... Cultura, pues, que no es un mero saber, sino un saber "sabio", es decir, un saber cuyo distanciamiento de las cosas es la mayor garantía de su trato con las mismas...".

⁴⁵ Jean-Marie Auben, *Filosofía de la naturaleza...*, cit. pag. 114.

⁴¹ Gevaert, *El problema del hombre...*, op. cit.,pág. 143.

⁴² Sobre la doctrina de la creación en Santo Tomás, cfr. J. Chevalier, *Aristotele et S. Thomas ou l'idée de creation*, Spes, París, 1933, y A.D. Sertillanges, *L'idée de creation et ses retentissements en philosophie*, Aubier, París, 1945.

⁴³ Emerich Coreth. *¿Qué es el hombre?..*, op. cit.,págs. 109-110.

a su felicidad ⁽⁴⁶⁾. El fundamento ético-teológico de esta misión se ha encontrado siempre en el texto de Gn. 1,28-30:

Y los bendijo Dios y les dijo Dios: crezcan, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar. a las aves del cielo y a todos los vivientes que reptan sobre la tierra. Y dijo Dios: miren, les entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la faz de la tierra; y todos los árboles frutales que producen semillas les servirán de alimento; y a todas las fieras de la tierra, a todas las aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra —a todo ser que respira— la hierba verde les servirá de alimento. Y así fue.

Esta doctrina persigue acercar, lo más posible, a la naturaleza hacia la participación de la misma imagen divina. El sentido de la finalidad del universo es manifestar a Dios, para que el hombre le pueda dar gloria. Esa manifestación entonces, debe ser lo más nítida posible, como un reflejo se parece a su fuente, para que el ser humano llegue sin trámites a Dios. Ahora bien, como no se trata de una contemplación pasiva por parte del hombre, éste debe intervenir en la naturaleza —dominarla— para que ella se asemeje más a Dios.

Pero: ¿qué significa este "dominio"? Obviamente, no se trata, para la tradición que estudiamos, de destruir a la naturaleza o d. dañarla de forma tal que le impida cumplir con su misión de ser manifestación de Dios:

Sólo si el hombre aprende a reintegrar su nuevo conocimiento de dominio en aquel servicio que viene del conocimiento de salvación, de la visión de totalidad, evitará la alteración y destrucción insensatas de la naturaleza ⁽⁴⁷⁾.

Aparece, entonces, en continuidad con la imagen teológica del hombre-administrador de la naturaleza, la idea de dominio en función del uso —no del

⁴⁶ Cfr. F. Marty, *La perfection morale de l'homme selon Thomas d'Aquin*, PUG.Roma.1962.

⁴⁷ Bernhard Haring, *Libertad y fidelidad en Cristo*. *Op. cit.*, pág 192; cfr. también sobre el "dominio" a Th S. Derr, *Ecology and human needs*, Fortress. Philadelphia, 1975.

abuso— de los bienes materiales para el servicio del hombre. Más aún, éste es el resumen de todos los elementos del universo, creados en función suya:

Inserto en la juntura del mundo de la materia y del espíritu, y situado en la cumbre de la historia biológica y terrestre, el hombre aparece, pues, en un lugar único, verdaderamente reúne en él los elementos del universo, del cual él es en cierto modo el resumen ⁽⁴⁸⁾.

3.2. La tradición marxista

Es imposible hablar de un solo "marxismo", bien estructurado y homogéneo en todos los planteamientos de sus representantes. Desde Marx y Engels, hasta los marxistas actuales, se ha dado una evolución que pasa de la consolidación a la adaptación o revisión de los contenidos fundamentales y originales en Marx y Engels ⁽⁴⁹⁾.

En *ei* presente trabajo me ceñiré al pensamiento de Marx y Engels, en especial en sus escritos juveniles, dejando de lado aportaciones de otros marxistas, aunque haciendo breves comentarios sobre Antonio Gramsci y Emst Bloch ⁽⁵⁰⁾.

3.2.1. El rompimiento con Hegel y Feuerbach

Para Hegel, lo único absoluto era el Espíritu, un absoluto que se encarnaba en la naturaleza y la historia ⁽⁵¹⁾. Realizando una inversión hegeliana. Feuerbach llama la atención sobre la naturaleza. Esta, que en Hegel era considerada como el lugar de

⁴⁸ Jean Mane Aubert, *Filosofía de la naturaleza...*, op. cit., pág 413; cfr. también, J Lyonnet, "La redemption de l'univers", en *Lumière et Vie*, No. 48(1960) .págs. 43-62.

⁴⁹ Me he referido a este tema en José Francisco Gómez Hinojosa. *Cris tof Marx: ¿un diálogo imposible?*. Ed. Plus, Monterrey, 1989, págs. 9-22. Sobre los diversos "marxismos", cfr. la voz "marxismo" de Gustav Wetter en AA.VV., *Diccionario teológico interdisciplinar*, ni, Sigüeme, Salamanca, 1982. págs. 432-475. Una historia del marxismo que se puede consultar es la de Predrag Vranicki, *Historia del marxismo*, I-II, Sigüeme, Salamanca, 1977.

⁵⁰ Para las obras de Marx y Engels cito la edición Kart Marx-Friedrich Engels, *Werke, (MEW)*, Dietz Verlag. Berlín, 1983. Utilizo también a Emst Bloch, *Das Primip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1959 y Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere (Q)*, I-IV. Einaudi. Tormo, 1975.

⁵¹ Una exposición breve y sencilla sobre Hegel la encontramos en Ernst Friedrich Sauer, *Filósofos alemanes*. Fondo de Cultura Económica, México, 1973.pág. 101-135. Para quien quier ofundizar. cfr. el ya clásico Walter Kaufmann, *Hegel. A reinterpretation* on Anchor Books, New York, 1966.

la alienación y de la exterioridad de la Idea, llega a ser objetividad natural y viviente en Feuerbach, a través de la sensibilidad y manteniendo una relación inmediata con el género humano.

Sin embargo, Feuerbach resumía la relación del hombre con la naturaleza en el concepto "sensibilidad". Marx y Engels critican la actitud pasiva, contemplativa, que existe detrás de esa posición:

Feuerbach no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones (⁵²).

Marx acepta de Feuerbach su crítica a Hegel, pero reprocha su materialismo calificándolo de mecanicista —cfr. "Tesis sobre Feuerbach"—, pues desconoce la actividad humana y el trabajo de esos hombres que transforman la naturaleza. El punto de partida para la filosofía no es, en Marx, ni la esencia del hombre, como lo pensaron los filósofos idealistas, ni la naturaleza en cuanto "en sí" objetivo, como lo entendió Feuerbach: es la relación hombre-naturaleza, relación que es dialéctica, y que va logrando que la naturaleza, siempre cambiante por la acción humana se adecúe a las necesidades del hombre.

Antonio Gramsci, uno de los filósofos marxistas más importantes de Italia y Europa (⁵³), continúa con esta posición anti-Feuerbach. Al plantearse, dentro de su ontología, qué es lo "real", combate la pretendida objetividad que tantos sostenían, afirmando que lo real es lo que resulta de la acción transformadora del hombre en la sociedad y en su relación con la naturaleza. La objetividad es una construcción en la medida en que es "trabajada", en que resu ta e la praxis científica y política de los

hombres del proceso de apropiación-dominación de la naturaleza (⁵⁴)

Estos datos de la tradición marxista evidencian el intento por combatir la separación entre hombre y naturaleza, que tanto el idealismo de Hegel como el materialismo de Feuerbach apoyaban.

3.2.2. *La humanización di la naturaleza y la naturalización del ser humano*

Ya hemos visto que entre hombre y naturaleza, antes de cualquier categoría abstracta q. le constituya la objetividad de ella, existe una relación práctica. El primer fenómeno que aparece delante de los ojos del hombre es, precisamente, la naturaleza. Ahora bien, Marx sostiene que la naturaleza y el hombre, a través del trabajo, son polos dialécticos de una praxis mediante la cual se construye la progresiva humanización de la naturaleza y la naturalización del hombre:

Por consiguiente, la sociedad es la consumada unidad de esencia del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el efectivo naturalismo del hombre y el humanismo efectivo de la naturaleza (⁵⁵).

Así las cosas, el hombre se construye a sí mismo de un modo cada vez más humano por medio de la transformación de la naturaleza (naturalización del hombre), y la naturaleza llega a ser verdadera naturaleza gracias a esta intervención del hombre (humanización de la naturaleza). No obstante, en la sociedad capitalista, en donde la propiedad privada hace que el hombre se aliene del producto de su trabajo y del trabajo, de sí mismo en cuanto hombre, de los demás hombres y de su propia conciencia, se produce una ruptura entre el hombre alienado y la naturaleza. Sólo en la sociedad comunista se alcanzará la eliminación de estas alienaciones y la perfecta humanización de la naturaleza:

⁵² . "Die deutsche Ideologie", en: A^W, Band 3. pág. 43.

⁵³ Sobre Gramsci. cfr. José Francisco Gómez Hinojosa, *Intelectuales y pueblo. Un acercamiento a la Im de Antonio Gramsci*, Ed DEI. San José, Costa Rica, 1987.

⁵⁴ Cfr. "... aquello que interesa a la rienda no es tanto la objetividad del real, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales... Para la filosofía de la praxis el ser no puede estar separado del pensar, el hombre de la naturaleza...", Q 1457.

⁵⁵ "tikonomisch-phitosophische Manusknpt aus dem Jahre 1844". en: MEW, Erganzugsband.ErsterTeil,pág.541.

Este comunismo se identifica, en cuanto que es naturalismo que ha llegado a su propio cumplimiento, con el humanismo; y se identifica, en cuanto que es humanismo que ha llegado a su propio cumplimiento, con el naturalismo; tal es la verdadera resolución del antagonismo entre la naturaleza y el hombre...⁽⁵⁶⁾.

Emst Bloch, partiendo de la idea de la naturalización del hombre, propone el concepto "naturaleza-sujeto". En la medida en que ella sea considerada para-el-hombre, seguirá dentro de la categoría de objeto, de materia prima; es necesario que le reconozcamos su autonomía, el desarrollo de su propia historia, para que reine la armonía entre hombre y naturaleza. Bloch afirma:

La técnica utilizada hasta nuestros días se siente en la naturaleza como un ejército de ocupación en país extranjero y nada sabe de las interioridades de ese país⁽⁵⁷⁾.

3.2.3. *Las relaciones hombre-naturaleza. a la luz de las relaciones de producción*

El marxismo clásico considera a las "relaciones de producción" como las relaciones sociales en el trabajo correspondientes a las "fuerzas productivas", o como relación inmediata de los hombres con la naturaleza, medio en que se realizan esas fuerzas productivas⁽⁵⁸⁾. Con especial énfasis en "La ideología alemana". Marx y Engels sostienen que la realidad material de la naturaleza se desarrolla socialmente, uniendo entonces a esa naturaleza con la red de relaciones sociales que configuran el tejido social. Más aún, estudiar la historia de las relaciones entre el hombre y la naturaleza exige penetrar en los diversos modos de producción que se han sucedido a lo largo de la historia humana.

Resulta claro que, para Marx y Engels, los hombres-productores en la producción material, al mismo tiempo que transforman la naturaleza, se transforman a sí mismos. Si queremos comprender lo que los individuos son, hay que estudiar la

sociedad en la que viven y el modo de producción característico de esa sociedad:

...tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen⁽⁵⁹⁾.

Fácilmente podemos concluir que, para la tradición marxista, un modo de producción capitalista, causante de la alienación que sufren el hombre y la naturaleza, ocasionará relaciones de explotación entre ambos. Un modo de producción socialista, y después uno comunista, traerá consigo relaciones armoniosas, aunque dialécticas. Pero, el intento de Engels por adaptar los principios del materialismo histórico a su materialismo dialéctico (cfr. "Anti-Dtiring" y "Dialéctica de la naturaleza"), ofrece una concepción de la naturaleza en la que ella llega a ser objeto del saber para las ciencias naturales, perdiendo sus características dialécticas para convertirse, de nuevo, en la objetividad de un proceso de pensamiento⁽⁶⁰⁾.

El llamado "socialismo real" no se aleja mucho de estas tesis engelsianas. Así, Schmidt critica los planteamientos de la futura sociedad comunista:

La nueva sociedad debe buscar exclusivamente el bien de los hombres, en deterioro claro de la naturaleza externa. Se trata de dominar la naturaleza con gigantescos medios tecnológicos, con el menor trabajo y en el tiempo más breve, y la naturaleza tiene que servir a todos los hombres como sustrato material de todos los bienes de consumo imaginables⁽⁶¹⁾.

3.3. Conclusiones provisionarias

Plantearse el problema ecológico, lo hemos visto, exige analizar la idea filosófica que se tenga

⁵⁹ "Die deutsche Ideologie", op. cit., pág. 21. Sobre este tema, cfr. Gabriel Guijarro Díaz, *La concepción del hombre en Marx*, Sigüeme, Salamanca, 1975, págs. 144-152.

⁶⁰ Cfr. MEW, Band 20.

⁶¹ Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1962. pág. 159. Una defensa del sistema socialista la encontramos en R. Dumont, *Ecología socialista. Sólo una ecología socialista puede permitirnos sobrevivir*, Ed. Martínez Roca, Barcelona. 1977.

⁵⁶ *Idem*, pág. 539.

⁵⁷ Ernst Bloch, *Das Primip Hoffnung*, op cit., pág. 811.

⁵⁸ Cfr. Jean-Ives Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil. Paris. 1956. págs. 424ss.

con respecto a las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Las tradiciones aristotélico-tomista y marxista, de gran influjo en nuestro medio, ofrecen una visión de estas relaciones que, aunque brevemente, hemos recorrido. Veamos algunos constantes.

Ambas tradiciones invitan a considerar la naturaleza en una perspectiva global, de la que el hombre forma parte. Se busca, entonces, combatir cualquier separación entre ambos, que no sea meramente metodológica. Las posiciones de Descartes, Hegel y Feuerbach, son rechazadas por su carácter idealista o materialista craso. Si bien el marxismo es criticado por derivar al hombre de la naturaleza, encontramos en el Marx joven y en otros neo-marxistas el intento de respetarla como sujeto, dependiente es cierto de la acción del hombre, pero con una autonomía relativa. En este contexto de globalidad que postulan ambas tradiciones, me pregunto: ¿es conveniente que los programas de estudio de las facultades de filosofía sigan separando, como lo han hecho, la cosmología de la antropología?; ¿no sería mejor estudiar ambas disciplinas al interior de la gran filosofía de la naturaleza?

De la misma manera, ya sea considerando al hombre como el ser superior entre los seres creados, o invitando a la humanización de la naturaleza, en ambas tradiciones ésta aparece al servicio de aquél. El antropocentrismo es evidente en los pronunciamientos, pues la exigencia de la libertad o de la no-alienación se da en función del hombre, y no de la naturaleza.

La importancia que el marxismo atribuye al análisis de la historia de los medios de producción, en cuanto paradigma de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, de gran valor analítico no encuentra respaldo en las concretizaciones históricas de esas reflexiones. Tanto en la sociedad capitalista, como en las socialistas, la naturaleza sigue siendo la esclava sometida al hombre, a quien le provee de sus satisfactores, o la creación que debe su existencia al servicio que ofrece al ser humano quien, a su vez, glorificará a Dios en esa manifestación, como lo sostiene la tradición aristotélico-tomista.

Sin embargo, ninguna de las dos tradiciones nos autoriza a maltratar la naturaleza y, mucho menos, a exterminarla. Se le podrá considerar como objeto de estudio o como materia prima que provee a la

satisfacción de las necesidades humanas, pero el mismo antropocentrismo exige el mantenimiento de una naturaleza sana, productiva, capaz de garantizar las condiciones de posibilidad del desarrollo humano.

No bastan estas consideraciones. Creo que podemos enriquecer los postulados de esas dos tradiciones tomando sus elementos positivos, si bien agregando otros de más peso en la actualidad.

4. HACIA UNA ECOLOGIA LIBERADORA

Oprimir no significa solamente agredir en forma física. Desvirtuar el sentido de las cosas es también opresión. Yo puedo oprimir a una persona no sólo ejerciendo violencia física en su contra sino también convenciéndola de algo que es falso. Gracias a mis afirmaciones, la persona se bloquea e incapacita para captar la verdad. La ecología, en cuanto a ciencia o movimiento civil, puede caer en estas categorías opresoras si no logra superar su lenguaje alarmista, lejano de la veracidad de las cifras, o una actitud burguesa en sus planteamientos, quitándole mordiente crítica que debe poseer. Veamos algunas características que nos ayuden a lograr este intento

4.1 El trabajo lucrativo no debe ser la única forma de relación entre el hombre y la naturaleza

Las tradiciones aristotélico-tomista y marxista ofrecen una imagen del hombre como transformador de la naturaleza. No se pretende el contemplarla en forma pasiva, sino ejercer sobre ella una acción, respetuosa sí, pero que busca a fin de cuentas el desarrollo de esa naturaleza en beneficio del hombre.

Esta relación práctica con la naturaleza se da, privilegiadamente, a través del trabajo. La gloria a Dios a través de sus manifestaciones naturales o la eliminación de la autoalienación del hombre, se consiguen trabajando la naturaleza. La misma espiritualidad cristiana ha acunado en la máxima "ora et labora", el paradigma de la relación entre el hombre y la naturaleza.

Desgraciadamente, este ideal del trabajo nos conduce a la consideración de la naturaleza como objeto, no ya sujeto. Así lo ha visto Moltrmann:

Desde el punto de vista del trabajo, el hombre puede percibir la naturaleza sólo como objeto que requiere transformación y como materia prima para los objetivos personales ⁽⁶²⁾.

El interés del trabajo, como medio transformador de la naturaleza y proveedor de satisfactores para el hombre, legítimo, no debe ser el único interés ni la sola necesidad vital que posee el ser humano. No podemos limitarnos a trabajar la naturaleza siendo nosotros elementos activos y ella elemento pasivo, nosotros amos y ella esclava. Tenemos que habitar con ella, necesitamos construir un hogar en este mundo que nos dé tranquilidad, seguridad, calor y nos prepare, en una perspectiva cristiana, para llegar al hogar eterno, que ya se está construyendo desde ahora. El trabajo, como actividad re-creadora del hombre, no debe oponerse al necesario respeto por la naturaleza. No obstante, ello supone una relación no lucrativa entre ambos que no siempre se supera, aún en muchos ecólogos.

Nótese que digo "habitar *con* ella" y no "habitar *en* ella". Es decir, la naturaleza no es la casa material que podemos formar a placer, cambiando su decoración conforme a nuestros intereses económicos o estéticos. No vivimos en la naturaleza, sino que vivimos con ella. Esto implica un respeto elemental que nos ayude a formar un hogar. Nosotros tenemos nuestras necesidades, pero ella tiene sus leyes; nosotros avanzamos en la historia con un determinado ritmo; ella tiene el suyo propio. Es preciso conocer, investigar nuestras mutuas reacciones. Así, estudiar a la naturaleza no significará considerarla como un objeto satisfactor, sino como una compañera que posee su propia estructura e interactúa con nosotros.

De esta manera, entre hombre y naturaleza debe darse una "dialéctica de respeto" ⁽⁶³⁾, que no significa temer a la naturaleza o contemplarla estáticamente. Respetar no significa abandonar o negarnos a una acción determinada. Respetar es una actitud de acompañamiento en la que el ser humano no puede llegar a la naturaleza como quien invade una zona enemiga con el objeto de conquistarla. El

hombre, como ser racional y libre, tiene mucho que aportar al desarrollo histórico de ella: debe poner a su servicio, y no en su contra, los avances de la ciencia y de la técnica, debe considerarla como amiga y no como alguien que le quiere dañar.

En este sentido, todavía hay mucho camino por recorrer en la superación de los dualismos que tanto influyen en las filosofías de todo tipo. Si seguimos considerando a la materia como algo malo, y a la naturaleza como estrictamente material, quitándole sus componentes espirituales, no nos importará dañarla. Más aún, pareciera que para muchas de esas filosofías es positivo lastimar los bienes creados, si ello nos ayuda a reafirmar los pretendidos valores del espíritu. Si seguimos considerando al mundo como pecaminoso, inevitablemente buscaremos combatirlo.

Por último, mucho nos ayudaría a los occidentales e, inclusive, a quienes se encuentran metidos de lleno en trabajos populares latinoamericanos, una mayor apertura a las doctrinas orientales que tanto han aportado sobre esta materia. No se trata de estudiar la posición de esas culturas en un afán de moda; caeríamos en la preocupación burguesa que ya hemos criticado. Es preciso, sin embargo, analizar con seriedad las filosofías hindú, budista, taoísta, etc., para aprender de ellas el gran respeto que tienen por la naturaleza y adecuarlas a nuestras culturas occidentales ⁽⁶⁴⁾.

4.2. Del "lucrocentrismo" al "antropocentrismo" al "naturacentrismo"

De esta manera, el "lucrocentrismo" y el afán de dominio de la naturaleza se convirtieron en ideología en las sociedades modernas, tanto en el Norte como en el Sur del hemisferio... en los países del Este como en los del Oeste ⁽⁶⁵⁾.

No necesito insistir en que el afán de lucro o ganancia es el que ha movido a las naciones en sus relaciones comerciales y políticas. De ahí se ha derivado el ansia de dominio sobre la naturaleza

⁶⁴ Cfr. Fritjof Capra. *The Tao of Physics*, Bantam Books. New York. 1975, y D.T. Suzuki-E. Fromm, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Harper and Brothers. New York. 1960.

⁶⁵ Ingemar Hedstrom, *¿Volverán las golondrinas?...*, op. cit., págs. 22 y ss.

⁶² Jurgen Moltrmann. *Gott in der Schöpfung*, op. cit., pág. 58.

⁶³ Ya he utilizado esta expresión en José Francisco Gómez Hinojosa, *Intelectuales y pueblo...* op. cit., pag. 230.

para garantizar los niveles de ganancia apetecidos. Todo, pues, en función del lucro, no importando si se afecta seriamente a las personas y su medio ambiente. Las llamadas de atención de muchas personas de buena voluntad que critican este lucrocentrismo, van en la línea de regresar al antropocentrismo. Si el medio ambiente se deteriora, quien resultará afectado en última instancia es el hombre. Por lo tanto, hay que planear todo en función del hombre y el respeto a su dignidad, para garantizar esa liberación de los anhelos de lucro.

No obstante, este antropocentrismo se ha exagerado en dos direcciones: la preocupación excesiva por el futuro de la humanidad, y el temor a la naturaleza que busca agredir al hombre.

Quizá ninguna sociedad como la estadounidense ha avanzado más en el cuidado del cuerpo para garantizar su máxima durabilidad. El ejercicio físico, la alimentación, los lugares no contaminados para vivir, forman parte fundamental de las preocupaciones cotidianas del estadounidense medio:

Dedicados a conseguir y conservar el cuerpo perfecto, estamos obsesionados con los agentes invisibles de la mortalidad. Como esos evangelistas que elevan sus ojos al cielo pero no pueden dejar de hablar del infierno, somos apóstoles de la salud y peritos de la fatalidad (⁶⁶).

Por otra parte, estamos acostumbrados a considerar la naturaleza como algo hostil a nosotros, que debemos controlar para que no se vaya de nuestras manos, contra quien debemos luchar para sobrevivir. Esta apreciación ha hecho que poco a poco nos vayamos distanciando más de ella, en aras de un antropocentrismo absurdo (⁶⁷).

⁶⁶ Elliot Weinberger, "La fatalidad en la era de la reproducción mecánica", en *Vuelta*, No. 154 (1989), pág. 60.

⁶⁷ Hay explicaciones psicológicas de esta dicotomía: "Originalmente, el yo lo incluye todo, luego desprende de sí un mundo exterior. Nuestro actual sentido yoico no es por consiguiente más que el residuo atrofiado de un sentimiento más amplio, aun de envergadura universal, que correspondía a una comunión más íntima entre el yo y el mundo circundante", S. Freud, *¿malestar en la cultura*. Santiago Rueda. Buenos Aires, 1958, pág. 16.

Un antropocentrismo "sobrio y depurado", como lo sugiere Haring (⁶⁸), debe llevar consigo la conciencia de que el hombre forma parte de un todo, en el que todas sus partes están en permanente alianza. De esta disposición es fácil pasar al naturacentrismo, en el que no ya el hombre, sino la naturaleza —con el hombre como parte de ella— será el centro de las preocupaciones.

Este naturacentrismo supone la naturalización del hombre. como exigencia para superar la alienación de la naturaleza causada por el mismo hombre. No se trata de un romanticismo naturalista, sino de una autocomprensión del hombre al interior de la naturaleza, un valorar sus características materiales, un promover la ruptura de la metafísica subjetivista en aras de una globalizante.

De la misma manera, aceptar algunas de las corrientes evolucionistas, en las que el hombre aparece como el último eslabón —sin negar, claro, la intervención divina— de una gran cadena de desarrollo, es propugnar esa naturalización del hombre de la que hemos hablado (⁶⁹).

Ahora bien, el hombre es una parte de ese todo pero es la parte superior, por lo que tiene la responsabilidad de ese todo-naturaleza y de la misma humanidad. A él le corresponde "humanizar la naturaleza", dotarla de racionalidad, ayudarla en su proceso de desarrollo histórico, combatir su fetichización. Esta conciencia por la que el hombre se sabe parte del todo. le da una nueva dimensión a su preocupación ecológica. No se trata ya del legítimo combate al lucrocentrismo ni de abandonar posturas antropocéntricas negativas, sino de situar a la naturaleza en el lugar que le corresponde, como el centro de los intereses ecológicos, aunque sin abandonarla a su suerte. Humanizar la naturaleza exige dialogar con ella. respetarla, acompañarla y, por qué no, transformarla en aquello que necesita la presencia activa y racional del hombre. De esta manera, el todo hombre-naturaleza se irá perfeccionando y encontrando su sentido en el universo.

⁶⁸ Bernhard Haring, *Libertad y fidelidad en Cristo*. ,op.dl..pág 197-198.

⁶⁹ Sobre este tema y el problema de la evolución, cfr. G. Altner, 'DerTod-Preis des Lebens-evolutions biologische und zeitphtiosophische Aspetie". *En Evangelische Theologie*, No.41 (1981), págs. 19-29.

4.3. Contra la ecología opresora

Ya hemos establecido que la ecología, si quiere ser una ciencia o movimiento verdaderamente liberador, debe despojarse de cualquier postura opresora. La más frecuente consiste en vaciar sus contenidos, desvirtuar su sentido y convencer a sus seguidores de algo que no es, en realidad, ecología. Esta seguridad, falsa, les impide penetrar en la verdadera misión de la ecología, y de ahí la opresión ¿Otras características que constituyen esta ecología opresora?

Un primer problema es el del lenguaje. Es cierto que la ecología, en cuanto ciencia, se ve forzada a utilizar conceptos que expliquen sus postulados técnicos, conceptos que están lejos de ser entendidos por los no especialistas. Las ciencias naturales o sociales emplean una terminología apta únicamente para los iniciados, por lo que es necesario que los ecólogos realicen un serio esfuerzo por hacer más comprensibles sus ideas entre el grueso de la población⁽⁷⁰⁾.

Por el extremo opuesto, la ecología debe ser fiel a su estatuto científico, evitando las generalizaciones imprecisas o la manipulación de ciertos datos que producen más alarmismo que conciencia nueva sobre el problema. El rigor científico no implica la oscuridad terminológica ni está reñido con la sencillez explicativa. No obstante, es preciso recordar que lo que está en juego es la vida, por lo que no podemos permitir ligereza en este campo.

En conexión con lo anterior, y aunque abundaremos en ello al final de este apartado, la ecología debe motivar a la acción, y no sólo a la toma de conciencia sobre la gravedad de la situación ambiental. La mejor forma de vaciar el contenido de una expresión consiste en utilizarla indistintamente, sin referencia a su objeto formal, a su método o a sus interrelaciones. El que la ecología esté de moda, lejos de representar una esperanza puede llevarnos al desgaste de la expresión y de lo que se quiere expresar. Nunca como en este caso ha sido preferible hablar menos del cuidado del medio ambiente, que cuidar de hecho ese medio ambiente.

⁷⁰ Un ejemplo, exitoso, de este esfuerzo lo constituye Valerio Ortolani, *Personalidad ecológica*. Universidad Iberoamericana, Puebla, 1986. Cfr. también, E.P. Odum, *Ecología*, Interamericana, México. 1972.

Otro aspecto que la ecología debe cuidar, para no convertirse en opresora, consiste en dejar de ser la ciencia o el movimiento "de las negaciones". Si preguntamos al hombre de la calle cuál es la preocupación de la ecología, seguramente nos dirá: la no-contaminación, la no-deforestación, el no-desarrollo industrial, la no-agricultura intensiva, el no-aumento de la población, etc. Es obvio que debemos poner un freno a estos abusos y negar su crecimiento. Sin embargo, la ecología debe proyectarse en forma positiva, estableciendo las condiciones de posibilidad reales y concretas de un medio ambiente mejor para todos⁽⁷¹⁾.

Por último, y quizá como problema más urgente, la ecología, para ser liberadora, debe exigir su puesto en la complejidad del tejido social, abandonando el aislamiento y la poca importancia que la sociedad le ha dado. Mucho se ha avanzado desde el momento en que ya no se la considera únicamente una ciencia natural, y se le ha incluido dentro de las ciencias sociales, no obstante, mucho queda aún por hacer y pareciera que el terreno de la política es el más propicio para esta globalización. Quienes más están llamados a ser la vanguardia en este punto, son los partidos políticos. Así lo ve Hedström:

Los partidos que estén dispuestos a ampliar sus objetivos e incluir lo ambiental en la toma de decisiones, deberán darle la misma importancia que tienen lo social, lo cultural, lo económico y lo político, integrándolo dentro de un todo, en el que cada parte repercute sobre las condiciones del resto⁽⁷²⁾.

Mucho ayudaría en este punto el acercamiento de la ecología a la "teoría de los sistemas", no en un interés funcionalista, sino analizando el medio ambiente como todo un sistema estructural y estudiando las relaciones que se dan entre sus miembros⁽⁷³⁾.

⁷¹ Cfr. R. Tamames, *Ecología y desarrollo. La polémica sobre los límites del crecimiento*, Alianza Madrid. 1977.

⁷² Ingemar Hedström, *Somos parte de un gran equilibrio*. .. op dt . págs 92-93.

⁷³ Cfr. Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas' Funda montos, desarrollo, aplicaciones*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

No está de más insistir en el necesario acuerdo al que deben llegar los países pobres y ricos sobre el cuidado de la naturaleza. Leamos a Haring:

Los países en vías de desarrollo tienen perfecto derecho a hacer causa común para obtener un precio justo de las materias primas. Y los países ricos tienen que limitar el despilfarro de alimentos preciosos tan necesarios para cientos de millones de niños y adultos que mueren de hambre (⁷⁴).

4.4. De la ecología a la ecofilía

Aclaremos ya que la ecología, desde el punto de vista etimológico, significa el "estudio de la casa", el discurso sobre el medio ambiente. Esta acepción, siendo correcta a nivel científico, no deja de manifestar cierta frialdad analítica y denota, en último término, una concepción de naturaleza=objeto de estudio frente al hombre=sujeto estudioso. De nuevo la dicotomía.

Para superar esta trampa, propongo que el término ecología se complemente con el de "ecofilía", del griego "filia" (amor, amistad). Esto nos llevará no ya al estudio de la casa, sino al amor por la casa; del discurso sobre el medio ambiente. Pasamos a la amistad entre todos aquellos que formamos ese medio ambiente. La perspectiva quiere ser distinta y busca involucrarnos en el medio ambiente no solamente como sus observadores, sino como acompañantes, amigos, colaboradores en la misma tarea.

¿Qué es lo que une a estos amigos? ¿Cuál es el criterio orientador de esta ecofilía? Uno solo: la vida, el combate a todas aquellas formas de muerte que imperan en nuestros días y que atacan la armonía del medio ambiente, la pro-posición de medidas alternativas que conduzcan a una vida abundante y plena:

Una de las tesis fundamentales de nuestro trabajo es la opción por la vida, defender y promover el derecho fundamental a la vida en toda su plenitud, partiendo de su misma base

concreta, es decir, los medios materiales para la vida (⁷⁵).

Este amor del hombre a la naturaleza de la que forma parte, implica otro dato que no hemos comentado: los derechos de la naturaleza. Si hemos ya aceptado que entre hombre y naturaleza debe darse un diálogo, éste no es posible si no se reconocen los derechos de quien dialoga. De ahí que, si hemos sostenido la necesaria humanización de la naturaleza, los derechos de ella le vienen por sí misma, por su propia dignidad, pero también como una proyección de los derechos del hombre:

Cuando el hombre remodela el mundo, le comunica valores humanos y se prolonga a sí mismo en su entorno. En este sentido, el hombre humaniza el medio ambiente al incluirlo en el vivir humano, de forma que el trato que cada hombre da al mundo expresa los valores que crea en su propia vida (⁷⁶).

Amar la naturaleza, humanizarla, es otorgarle racionalidad y libertad, características que son típicas del ser humano, pues aunque ella posea leyes que la hacen funciona-, no siempre su desarrollo es racional. Además la naturaleza sigue apareciendo como esclava, y eso no es digno de una proyección humanizadora. Durante siglos el hombre ha proyectado en ella la avaricia, el afán de dominio y el lucro, como motor del desarrollo. Ya es tiempo de que se desdoble en ella, haciéndole partícipe de las características mencionadas.

Pocas personas han comprendido, como lo hizo San Francisco de Asís, la importancia de fraternizar con los elementos de la naturaleza, de considerar hermanos a todos aquellos que también son partes de ese gran todo. La fraternidad que propone el santo:

...no sería abierta si no se abriera también hacia abajo, en una verdadera democracia cósmica con todas las criaturas. La relación con la naturaleza, con el fuego, con el pájaro, con la cigarra, no es, en

⁷⁵ Ingemar Hedstrom, *¿Volverán las golondrinas?...*, op. cit., p.Ág. 34

⁷⁶ Joseph Nash. "El hombre responsable del medio ambiente".op. cit. pág. 492.

⁷⁴ Bemhard Haring. *Libertad y fidelidad en Cristo...*, op. cit, pág. 217.

primer lugar, una relación de posesión, sino de convivencia y fraternidad (⁷⁷).

La idea de la "democracia cósmica" franciscana nos indica que el hombre no debe considerarse como el único poseedor del poder transformador de la gran naturaleza, sino que éste debe compartirse conforme a los criterios de la democracia. Esto es ilustrativo; sin embargo, para la ecofilía la imagen de la "familia cósmica" es, quizá, más elocuente. El que San Francisco considerara "hermanos" a los animales, los astros y los vegetales, no significa que ofrezca una postura romántica más adecuada a la belleza de la poesía que a la racionalidad del análisis crítico (⁷⁸). Sentirse hermano de los demás seres creados es plantearse una relación de respeto, amistad y acompañamiento con ellos, que conduzca al amor y al cambio de estructuras económicas, políticas, sociales y, por lo tanto, ambientales. Entender y vivir la relación entre el hombre y la naturaleza en estos términos, es el objetivo de la ecofilía.

5. CONCLUSION

Si algo tiene nuestro medio ambiente latinoamericano, no obstante la agresión permanente de que es objeto, es una gran belleza muchas veces difícil de creer. A diferencia de otras latitudes, nuestra realidad supera con mucho la fantasía. Así lo constata García Márquez:

En síntesis, los escritores de América Latina y el Caribe tenemos que reconocer, con la mano en el corazón, que la realidad es mejor escritor que nosotros. Nuestro destino, y tal vez nuestra

gloria, es tratar de imitarla con humildad, y lo mejor que nos sea posible (⁷⁹).

El profundo respeto hacia la naturaleza que manifiestan estas palabras del escritor colombiano debe conjugarse, en los medios filosóficos, no únicamente con la imitación de la belleza de nuestro medio ambiente, sino también con su conservación y transformación.

En este sentido, el problema ambiental es una cuestión de conciencia, personal y colectiva. La gravedad de la situación, por una parte, y la responsabilidad que tenemos en ella los seres humanos, por otra, cuestionan a profundidad nuestra posición al respecto. Si este trabajo logra influir un poco en las conciencias, para así proyectarse a la práctica ecofílica, habrá cumplido cabalmente su objetivo.

Finalmente, en medio de esta situación alarmante y que tantas angustias nos causa, permítaseme concluir con una palabra de esperanza, confiado en que el futuro de la humanidad será semejante a la bella narración de Isaías 11,6-9:

El lobo habitará con el cordero, el puma se acostará junto al cabrito, el ternero comerá al lado del león y un niño chiquito los cuidará. La vaca y el oso pastarán en compañía y sus crías reposarán juntas, pues el león también comerá pasto, igual que el buey. El niño de pecho pisará el hoyo de la víbora, y sobre la cueva de la culebra el pequeñuelo colocará su mano. No cometerán el mal, ni dañarán a su prójimo en todo mi Monte Santo, pues, como llenan las aguas el mar, se llenará la tierra del conocimiento de Yahvé.

⁷⁷ Leonardo Boff-Walbert Btihimann (coord.), *Los franciscanos ante los desafíos del Tercer Mundo*, CEFEPAL. Santiago, Chile, 1984, pág. 50.

⁷⁸ Independientemente del gran papel que muchos franciscanos juegan en América Latina, cuando se trata de insertarse en los sectores empobrecidos de la sociedad, es interesante la preocupación ecológica que día a día aumenta en ellos. Cfr. el boletín *Justicia, Paz y Ecología*. Sobre San Francisco y su fraternidad cósmica, cfr. Hoi Leclerc, *El canto de las fuentes*, Ed. Castañeda, Buenos Aires, 1979, e L. E. Motte-G. Hego, *La pascua de San Francisco*, Ed. Aranzazu, Burgos, 1978.

⁷⁹ Gabriel García Márquez, "Fantasía y creación artística en América Latina y el Caribe", en Pablo González Casanova (coord.). *Cultura y creación intelectual en América Latina, siglo XXI*, México. 1989, pág. 178.