

**ÉTICA, GOBERNANZA Y CONVERSIÓN EN LA JUSTICIA AMBIENTAL DE
LAUDATO SI: LECTURA DESDE LA ECOTEOLÓGÍA Y LA BIOÉTICA
AMBIENTAL**

WILTON ORACIO CALDERÓN CAMACHO

**UNIVERSIDAD EL BOSQUE
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN BIOÉTICA
ÁREA DE INVESTIGACIÓN: BIOÉTICA Y AMBIENTE
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: EVOLUCIÓN Y PROBLEMAS AMBIENTALES
BOGOTÁ, D.C
2016**

**ÉTICA, GOBERNANZA Y CONVERSIÓN EN LA JUSTICIA AMBIENTAL DE
LAUDATO SI: LECTURA DESDE LA ECOTEOLOGÍA Y LA BIOÉTICA
AMBIENTAL**

WILTON ORACIO CALDERÓN CAMACHO

Trabajo de grado presentado para optar al título de Magíster en Bioética

Directores:

Nilton Edgardo Rosas Camacho, M. Sc.

María Janeth Pinilla, M. Sc.

**UNIVERSIDAD EL BOSQUE
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN BIOÉTICA
ÁREA DE INVESTIGACIÓN: BIÓTICA Y AMBIENTE
LÍNEA DE INVESTIGACIÓN: EVOLUCIÓN Y PROBLEMAS AMBIENTALES
BOGOTÁ, D.C.
2016**

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del presidente del jurado

Firma del presidente del jurado

Bogotá, 4 de junio de 2016

CONTENIDO

Pág.

RESUMEN

6

INTRODUCCIÓN

7

1. CRISIS AMBIENTAL Y BÚSQUEDA DE SOLUCIONES POLÍTICAS GLOBALES

11

2. BIOÉTICA AMBIENTAL Y ECOTEOLOGÍA

20

2.1 UN [DIS]CURSO DE LA BIOÉTICA AMBIENTAL

20

2.2 ECOTEOLOGÍA COMO REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LOS PROBLEMAS DE LA CASA COMÚN

23

2.3 TENDIENDO PUENTES

26

3. JUSTICIA AMBIENTAL: EN LOS DOMINIOS ECOTEOLÓGICOS Y

BIOÉTICOS

29

3.1 LÍMITES DE LA RESPONSABILIDAD ÉTICA DE CARA A LA JUSTICIA AMBIENTAL
29

3.1.1 Primer nivel: La ética individual y colectiva
31

3.1.1.1 La postura ética en *Laudato si*
31

3.1.1.2 Explicitación de la clave ética para una justicia ambiental posible y exigible
41

3.1.2 Segundo nivel: reconocimiento de una clave diacrónica
44

3.1.3 Tercer nivel: el reconocimiento de una clave sincrónica
47

3.1.4 cuarto nivel: Pensar las totalidades
51

3.2 JUSTICIA AMBIENTAL Y GOBERNANZA AMBIENTAL
53

3.3 LA *METANOIA* NECESARIA
60

4. CONCLUSIONES
66

BIBLIOGRAFÍA 67

ÉTICA, GOBERNANZA Y CONVERSIÓN EN LA JUSTICIA AMBIENTAL DE *LAUDATO SI*: LECTURA DESDE LA ECOTEOLOGÍA Y LA BIOÉTICA AMBIENTAL

RESUMEN

La justicia ambiental es un concepto que ha nacido en el seno de varios movimientos sociales, tanto norteamericanos como latinoamericanos y de otros continentes pero que hoy es parte de discursos de diversas ciencias, disciplinas y cuerpos de investigaciones. Ante la aparición de la Encíclica *Laudato si*, del papa Francisco, uno de los conceptos claves que debe analizarse en el texto pontificio es la justicia ambiental en cuanto se trata de uno de los principios necesarios para garantizar el cuidado de tierra. El presente ensayo aborda los rasgos éticos presentes en la justicia ambiental que subyace en la Carta Encíclica y la relación de esta con la gobernanza y el cambio de mentalidad (conversión) a partir del texto pontificio, explorando la búsqueda de decisiones políticas globales y conjuntas y el nicho bioético y ecoteológico en el que se alojan las disertaciones papales, para concluir que la justicia, como puede entenderse a partir del texto papal exige una revisión de las claves éticas personales y sociales, la atribución del valor a las generaciones futuras, la vinculación de los no humanos y de los ecosistemas a la comunidad moral y que, dada su importancia para propender por una sostenibilidad ecológica, debe establecerse la relación con la gobernanza ambiental y con un cambio de mentalidad personal y global que erradique la indiferencia para asumir las responsabilidades correspondientes, si se quiere superar al menos parte de la crisis de la “casa común”.

Palabras clave: Justicia, justicia ambiental, *Laudato si*, ecoteología, ética ambiental, gobernanza ambiental.

INTRODUCCIÓN

Desde cuando Rockström¹ publicara el artículo *A safe operating space for humanity*, en el cual se advertía a la humanidad que tres de los nueve límites planetarios (*climate change*, *rate of biodiversity loss* y *nitrogen and phosphorus cycles*) habían sobrepasado la línea roja, no pasaron más de seis años para que, producto de nuevas investigaciones y a principios de 2015², fuéramos nuevamente amonestados por cruzar el cuarto límite (*change in land use*). Por supuesto, se trata de uno de muchos avisos que desde gran diversidad de ciencias, enfoques investigativos e intereses políticos se hacen a diario. Por solo mencionar dos de los últimos: John Bellamy Foster y Brett Clark publicaron en 2012 en *Monthly Review*, una revista socialista independiente, como se autodefine la publicación, el artículo *The planetary emergency*³, en el cual se asegura que tanto la crisis económica global como la crisis ambiental tienen un origen común: la acumulación de capital. En 2015 el líder del cristianismo católico, el papa Francisco, mostraba a la luz pública su Encíclica *Laudato si*, en la cual invita “a cada persona que habita este planeta” a reflexionar “acerca de nuestra casa común”⁴ después de constatar que “entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que «gime y sufre dolores de parto» (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por

¹ ROCKSTRÖM, Johan, et al. A safe operating space for humanity. En: Nature. Septiembre, 2009. No. 461, pp. 472-475.

² EL ESPECTADOR. La tierra sobrepasa sus límites planetarios [en línea]. En: El Espectador.com. Enero, 2015. [Consultado: 30.04.2016] Disponible en internet: <http://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/tierra-sobrepasa-sus-limites-planetarios-articulo-538608>

³ BELLAMY FOSTER, John and CLARK, Brett. The planetary emergency [en línea]. En: Monthly Review. Diciembre, 2012. Volume 64, Issue 07. [Consultado: 30.04.2016] Disponible en internet: <http://monthlyreview.org/2012/12/01/the-planetary-emergency/>

⁴ FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato si*. Sobre el cuidado de la casa común. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. No. 3.

los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura”⁵.

Y es interesante marcar la importancia del nuevo texto pontificio porque los asuntos relativos al ambiente han sido, en general, poco tratados en los grandes documentos que abordan la problemática social de la Iglesia Católica. Sin embargo, el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia⁶, desde el año 2004, incluyó un capítulo completo, el décimo, titulado “Salvaguardar el Medio Ambiente”, el cual recoge los aportes de Juan Pablo II en relación con la crisis ambiental. El propio Benedicto XVI afrontó el asunto de la ecología humana indicando con este concepto que cuando se trate de defender el medio ambiente es necesario defender, en primera instancia, la vida del ser humano.

Sin embargo, por primera vez, una Carta Encíclica se dedica en su totalidad la cuestión ecológica. En su primer año, ha tenido numerosos estudios desde distintas órbitas. Las cuestiones políticas que encierra la Encíclica han salido a flote en seminarios, conferencias y encuentros académicos alrededor del mundo; sin embargo, hay aspectos que son transversales a la Encíclica y que van quedando olvidados o han sido poco tratados. Es el caso del abordaje que sobre la justicia ambiental puede hacerse en el texto.

Dedicar un espacio a la reflexión sobre la justicia ambiental, desde la perspectiva de *Laudato si*, ayudará a considerar que cuando se trata de hacer frente a los problemas ambientales no basta el reconocimiento de los mismos, ni siquiera el reconocimiento de que el ser humano es responsable de muchas de las afectaciones del planeta, sino que es necesario establecer acciones concretas que tienen implicaciones en tanto en el ámbito político como en individual. La justicia referida a los problemas del ambiente, se inscribe justamente en la fase de las

⁵ Ibid. No. 2.

⁶ PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

acciones en cuanto su aplicación dinamiza el movimiento de las responsabilidades personales y colectivas hacia un mismo destino: no solo la repartición de los bienes y de los males ambientales entre los humanos sino también, y al menos, con los demás seres vivos con quienes compartimos el destino común en el planeta.

Ahora bien, es claro que la idea general de la justicia ambiental inspira la conexión entre la justicia social y la ecología y confirma la interrelación entre la ecología y temas como la paz, la salvaguarda de los derechos humanos, la sostenibilidad para el desarrollo, las afectaciones al cambio climático, etc. Sin embargo, si se quiere una comprensión de la idea de justicia ambiental que subyace en la Encíclica, se hace necesario resolver al menos dos cuestiones específicas: desentrañar el componente ético de la justicia ambiental y revisar al menos dos aspectos con los cuales se relacione: la gobernanza y el cambio de mentalidad. Hacer lo primero – desentrañar el componente ético- permitirá anclar la justicia ambiental en el marco de unos sólidos principios y estimar los límites de la responsabilidad moral; hacer lo segundo –relacionar la justicia ambiental con la gobernanza y con el cambio de mentalidad- implicará un reconocimiento de las formas y los compromisos que los sistemas de gobernanza deben conseguir y de los estilos de vida que todos, como producto de una conversión interior, podríamos asumir.

En consecuencia, es necesario responder la pregunta, ¿qué ética subyace en la Encíclica *Laudato si* como pilar de la justicia ambiental y qué relación pueden establecerse entre esta y la gobernanza ambiental y la conversión necesaria para modificar los estilos de vida de cara resolver la presente crisis ambiental?

Para atender la pregunta directriz que guía el texto que aquí se presenta -y siempre dentro del marco de la mirada holística de la investigación- el ensayo es producto de una investigación de tipo analítico, la cual “pretende encontrar pautas

de relación internas en un evento para llegar a un conocimiento más profundo de éste, que la mera descripción [...]. La investigación analítica intenta desentrañar lo que está más allá de lo evidente”⁷ y comporta como actividades y procedimientos, *per se*, “la lectura y análisis de textos y autores relacionados con el tema de investigación”⁸.

El ensayo se divide en tres secciones, siendo la primera una rápida mirada sobre la manera como se ha asumido la crisis ambiental por parte de los gobiernos de los países mediante la participación y la firma de compromisos en las cumbres ambientales internacionales, la cual busca establecer las formas políticas mundiales de hacer conciencia y de tomar acciones sobre dicha crisis. La segunda sección, denominada Bioética Ambiental y Ecoteología, busca preparar el nicho para ofrecer la respuesta adecuada a la pregunta de investigación a partir del intento por relacionar esos dos cuerpos de investigaciones, todo en cuanto que la justicia es una narrativa común a los dos cuerpos de investigación. La tercera sección, llamada Justicia Ambiental: en los dominios ecoteológicos y bioéticos, presenta la responsabilidad moral como un elemento primordial en la comprensión de la justicia presente en la Encíclica, asumiéndola en cuatro niveles –ética individual y colectiva, clave diacrónica, clave sincrónica y pensamiento de las totalidades-, la gobernanza ambiental como una unidad integradora de la justicia ambiental y finalmente, la exigencia de un cambio de mentalidad como un compromiso ineludible para la aplicación de una justicia ambiental en la lógica de *Laudato si*.

⁷ HURTADO DE BARRERA, Jacqueline. Guía para la comprensión holística de la ciencia. 3ª Edición. Caracas: Fundación Sypal, 2010. P. 133.

⁸ Ibid. P. 121.

1. CRISIS AMBIENTAL Y BÚSQUEDA DE SOLUCIONES POLÍTICAS GLOBALES

Las décadas de los 40 y 50 del siglo pasado marcaron un hito importante en la historia de la humanidad, no solo por lo que significó la Segunda Guerra Mundial de manera genérica, sino porque de forma específica vieron nacer proyectos mundiales como el primer reactor nuclear en 1942; la creación del Banco Mundial (BM) en 1944 como ente de financiamiento que buscó la consolidación del libre mercado internacional y del dólar como moneda de referencia para la economía mundial; la fundación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en sanción y remplazo de la Sociedad de Naciones; la creación del Fondo de Monetario Internacional (FMI) con su pretendido apoyo al BM y estrechamente correlacionado con el Plan Marshall; el nacimiento de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) en su intento por erradicar el hambre, la consolidación de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO); la creación de la Agencia Central de Inteligencia norteamericana (CIA); la invención de la televisión a color y la llegada del rock & roll la aparición del VHS y el lanzamiento del *Sputnik 1*; sino porque fueron testigos de la degradación humana a límites extremos como los que se evidencian con los campos de concentración, de esclavitud y de exterminio de la dictadura nazi, o con los ataques ordenados por presidente Truman en agosto de 1945 sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki que pusieron fin a la Segunda Guerra Mundial.

Las mismas décadas resultaron ser también la plataforma de lanzamiento de una generación de pensadores -quizá sea mucho llamarlos “ambientalistas”- que incluyó en sus discursos una crítica radical al orden instaurado desde la perspectiva del pensamiento y el compromiso social emancipatorio, especialmente provenientes de lo que posteriormente se llamaría el Círculo de Frankfurt:

estamos hablando, de modo especial, de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. En su *Dialéctica de la Ilustración*, abordan una crítica profunda a la creación del concepto de razón como instrumento de dominio de la naturaleza y del otro. Así lo reconoce el propio traductor Juan José Sánchez quien en su introducción al libro en mención indica que, a partir de una conferencia de Horkheimer en *Columbia University*, puede rastrearse la primera tesis del libro: “«La enfermedad de la razón —escribe Horkheimer— radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza»”⁹. Así lo confirman en su crítica: “Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia”¹⁰.

Sin embargo, habría que esperar hasta comienzos de la década de los 60 -la misma en la que la humanidad se vanaglorió de poner por primera vez sus pies fuera de la tierra- para que de la mano de una mujer estadounidense, Rachel Louise Carson, con sus entregas en *New Yorker* y que a la postre se convertiría en su libro *Silent Spring*, nos percatásemos -a decir verdad solo para la sociedad norteamericana porque a nosotros nos llegó bastante tarde- que la industria sin control ponía en serio peligro la seguridad del planeta y, por ende, la estabilidad de nuestra especie que, en todo caso, era lo único que en este ecologismo incipiente, preocupaba. Su narración no deja lugar a dudas:

For the first time in the history of the world, every human being is now subjected to contact with dangerous chemicals, from the moment of conception until death. In the less than two decades of their use, the synthetic pesticides have been so thoroughly distributed throughout the animate and inanimate world that they occur virtually everywhere. They have been recovered from most of the major river systems and even from streams of groundwater flowing unseen through the earth. Residues of these chemicals

⁹ HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos Filosóficos. 3ª. Ed. Valladolid: Trotta, 1998. P. 12.

¹⁰ *Ibid.* P. 193.

*linger in soil to which they may have been applied a dozen years before. They have entered and lodged in the bodies of fish, birds, reptiles, and domestic and wild animals so universally that scientists carrying on animal experiments find it almost impossible to locate subjects free from such contamination. They have been found in fish in remote mountain lakes, in earthworms burrowing in soil, in the eggs of birds—and in man himself. For these chemicals are now stored in the bodies of the vast majority of human beings, regardless of age. They occur in the mother's milk, and probably in the tissues of the unborn child. All this has come about because of the sudden rise and prodigious growth of an industry for the production of manmade or synthetic chemicals with insecticidal properties*¹¹.

Por otra parte, y para finales de la misma década, se reunían en Roma un grupo de 35 personalidades entre las que figuraban políticos y científicos, llamado posteriormente el Club de Roma. Su preocupación fundamental la constituía, para esa época, el crecimiento económico y su interrelación con el ilimitado consumo de recursos del planeta. Sus aportes se concretarían en *The Limits to Growth*, el informe que encargaron al *Massachusetts Institute of Technology*, bajo la dirección de Donella H. Meadows. Dicho informe, que se socializaría en la Conferencia de Estocolmo a inicios de la década siguiente, advertía que “*All five elements basic to the study reported here-population, food production, industrialization, pollution, and consumption of nonrenewable natural resources-are increasing. The amount of their increase each year follows a pattern that mathematicians call exponential growth*”¹².

La década del 70 consolidó la preocupación mundial por la sostenibilidad del ambiente y dio cuenta de la necesidad de contar con regulaciones que permitieran el uso racional y el disfrute del ambiente y a las cuales adscribiesen los países. Con la coordinación de la ONU, los Estados Miembro emprendieron una serie de cumbres que han intentado comprometer políticas, esfuerzos y recursos con la intención de, al menos, detener la crisis ambiental. Un rápido recorrido por las

¹¹ CARSON, Rachel Louise. *Silent Spring* [en línea]. Greenwich (Connecticut): Crest Book, s.f. P. 17. [Consultado: 18.02.2016]. Disponible en internet: http://library.uniteddiversity.coop/More_Books_and_Reports/Silent_Spring-Rachel_Carson-1962.pdf

¹² CLUB OF ROME. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books, 1972.

principales cumbres nos permitirá acercarnos a conclusiones y proyecciones de las mismas como expresión política de la búsqueda de respuestas.

En 1972 tuvo lugar la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Humano, conocida también como Conferencia de Estocolmo, la que hoy podría llamarse la primera cumbre de la tierra y que por objeto tuvo el estudio del medio ambiente del planeta en la época. Los trabajos asociados al Club de Roma, el Informe Meadows y los aportes de René Dubos y Barbara Ward dispuestos en su libro *Only One Earth*, fueron determinantes en la realización de la Conferencia y su declaración final, en la cual, en su sexto punto de proclamas, indica que “Hemos llegado a un momento en la historia en que debemos orientar nuestros actos en todo el mundo atendiendo con mayor cuidado a las consecuencias que puedan tener para el medio”¹³, advirtiendo en seguida que “Por ignorancia o indiferencia podemos causar daños inmensos e irreparables al medio terráqueo del que dependen nuestra vida y nuestro bienestar. Por el contrario, con un conocimiento más profundo y una acción más prudente, podemos conseguir para nosotros y para nuestra posteridad unas condiciones de vida mejores en un medio más en consonancia con las necesidades y aspiraciones del hombre”¹⁴.

Si bien la educación se resalta como uno de los medios eficaces para asegurar la continuidad de las condiciones necesarias para que la especie humana pueda permanecer en el planeta, lo cual es coherente con el principio 19, el cual indica que “es indispensable una labor de educación en cuestiones ambientales, dirigida tanto a las generaciones jóvenes como a los adultos y que preste la debida atención al sector de la población menos privilegiado, para ensanchar las bases de una opinión pública bien informada y de una conducta de los individuos, de las empresas y de las colectividades inspirada en el sentido de su responsabilidad en

¹³ ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Humano [en línea]. Estocolmo, 1972. P. 2. [Consultado: 21.02.2016]. Disponible en internet: <http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/aea/descargas/estocolmo01.pdf>.

¹⁴ Ibid.

cuanto a la protección y mejoramiento del medio en toda su dimensión humana”¹⁵, la quinta proclama pone su acento en el progreso social y la confianza absoluta en la ciencia con la confianza de que serán suficientes para mejorar el medio. Pero la misma quinta proclama deja claro el profundo sentido antropocentrista que marca la Conferencia al indicar que “De cuanto existe en el mundo, los seres humanos son lo más valioso. Ellos son quienes promueven el progreso social, crean la riqueza social, desarrollan la ciencia y la tecnología, y, con su duro trabajo, transforman continuamente el medio humano”. Y las advertencias de Carson, 10 años antes, parecen recogerse en el sexto principio de la Conferencia: “Debe ponerse fin a la descarga de sustancias tóxicas o de otras materias y a la liberación de calor, cantidades o concentraciones tales que el medio no pueda neutralizarlas, para que no se causen daños graves o irreparables a los ecosistemas. Debe apoyarse la justa lucha de los pueblos de todos los países contra la contaminación”¹⁶.

La Conferencia marcó, sin duda, el inicio de una nueva forma de comprensión del planeta, una que puede llamarse ambiental. Como era de esperarse, los acuerdos no se hicieron esperar y se destacan al menos la Convención de las Naciones Unidas sobre Derechos del Mar, de 1982, y el Convenio de Basilea sobre Control de Transporte Trasfronterizo y Disposición de Desechos Peligrosos y su Eliminación, firmada en 1989. Igualmente, regulaciones nacionales como las de Francia fueron abanderadas en incorporar los aspectos ambientales si bien de manera fragmentada.

Pero una nueva visión se produciría 20 años más tarde en Rio de Janeiro, con la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, también reconocida como Cumbre de Río o Cumbre de la Tierra. El nuevo apellido para el desarrollo es “sostenible”. El concepto de desarrollo sostenible fue incorporado en

¹⁵ Ibid. P. 4.

¹⁶ Ibid. P. 1.

el sentido expresado en el Informe de la *World Commission on Environment and Development* de la ONU, en 1987, reconocida mejor como Comisión Brundtland, a quien se le había solicitado elaborar un “informe global para el cambio” que permitiera hacer sostenible el planeta hasta el año 2000 y más allá. En dicho informe, el desarrollo sostenible se entiende como aquel que “satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades”¹⁷. El concepto de desarrollo acuñado de esa manera, exige una responsabilidad transgeneracional que ya estaba expresado en el primer principio de la Declaración de Estocolmo cuando se manifestaba que el hombre “tiene la solemne obligación de proteger y mejorar el medio para las generaciones presentes y futuras”¹⁸.

Cabe resaltar, además, que la Conferencia elaboró su declaración final con base en cuatro consideraciones: la primera, reafirmando la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, de 1972; la segunda, buscando el establecimiento de una alianza mundial renovada con nuevos niveles de cooperación; la tercera, reclamando nuevos acuerdos internacionales para respetar la integridad del sistema ambiental y del desarrollo planetario; y la cuarta, “reconociendo la naturaleza integral e interdependiente de la Tierra, nuestro hogar”¹⁹. Desde esos presupuestos, la Conferencia renueva el acento antropocentista -si bien con un carácter menos fuerte al establecer la necesidad de una armonía con la naturaleza- al considerar como primer principio que “Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo

¹⁷ WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future* [en línea]. 1987. [Consultado: 11.03.2016]. Disponible en internet: <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>. La traducción se ha hecho a partir del número 27 del Informe, cuyo texto original es el siguiente: “*Humanity has the ability to make development sustainable to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs*”.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Declaración de Río sobre el medio ambiente y el desarrollo. Río de Janeiro: ONU, 1992. [en línea] [Consultado: 12.03.2016]. Disponible en internet: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm>

sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza”²⁰.

Por otra parte, el principio 10 hace un reconocimiento importante, el de la participación de la ciudadanía en la solución de los problemas ambientales: “El mejor modo de tratar las cuestiones ambientales es con la participación de todos los ciudadanos interesados, en el nivel que corresponda. En el plano nacional, toda persona deberá tener acceso adecuado a la información sobre el medio ambiente de que dispongan las autoridades públicas, incluida la información sobre los materiales y las actividades que encierran peligro en sus comunidades, así como la oportunidad de participar en los procesos de adopción de decisiones”²¹.

Y, finalmente, es destacable el principio 15 porque incorpora uno de los principios más importantes en el marco de tendencias éticas del siglo XX, el de la precaución: “Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deberán aplicar ampliamente el criterio de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente”. Este principio, en el marco de las ecoéticas, será abordado más adelante.

En 2002, Sudáfrica abrazaba a los participantes en la Cumbre Mundial para el Desarrollo Sostenible, con sede en Johannesburgo. Nuevamente, y como en los casos anteriores, la Conferencia suscribió una Declaración final en la que, entre otros aspectos, constata que

El medio ambiente mundial sigue deteriorándose. Continúa la pérdida de biodiversidad; siguen agotándose las poblaciones de peces; la desertificación avanza cobrándose cada vez más tierras fértiles; ya se hacen evidentes los efectos

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

adversos del cambio del clima; los desastres naturales son más frecuentes y más devastadores, y los países en desarrollo se han vuelto más vulnerables, en tanto que la contaminación del aire, el agua y los mares sigue privando a millones de seres humanos de una vida digna²²

Dentro de los compromisos que asumen, los miembros de la cumbre se comprometen a “construir una sociedad mundial humanitaria y equitativa y generosa, consciente de la necesidad de respetar la dignidad de todos los seres humanos”²³.

El año 2012 marcó el regreso a Rio para la denominada Cumbre de Rio +20. Tras el desencanto vivido en Johannesburgo, los ojos se volvieron nuevamente a América del Sur para intentar recuperar las energías del hito que había significado la Conferencia de Rio en 1992, bajo el lema “El futuro que queremos”. La cumbre selló sus esfuerzos con un Documento Final de 283 números pero que puede resumirse en la intención de los Estados de abordar tres grandes temas, según quedan descritos en el numeral 12: “la economía verde en el contexto del desarrollo sostenible y la erradicación de la pobreza, y el marco institucional para el desarrollo sostenible”²⁴.

Es importante reconocer en Rio +20 la intención de robustecer el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y reconocer su labor como agente especial al servicio del medio ambiente: “como principal autoridad ambiental mundial que establece las actividades mundiales en pro del medio ambiente, promueve la aplicación coherente de los aspectos ambientales del

²² ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Declaración de Johannesburgo sobre el Desarrollo Sostenible [en línea], 2002 [Consultado: 13.03.2016]. No. 13. Disponible en internet: http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/WSSDsp_PD.htm

²³ Ibid. No. 2.

²⁴ ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Rio+20 Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible [en línea], 2012. No. 12. [Consultado: 14.03.2016] Disponible en internet: https://rio20.un.org/sites/rio20.un.org/files/a-conf.216-l-1_spanish.pdf.pdf

desarrollo sostenible en el sistema de las Naciones Unidas y actúa como defensor autorizado del medio ambiente a nivel mundial”²⁵.

²⁵ Ibid. No. 88.

En París se lleva a cabo la XXI Conferencia sobre Cambio Climático, a finales de 2015. Este Acuerdo alcanzó importantes avances entre los que se destaca el pacto por “Mantener el aumento de la temperatura media mundial muy por debajo de 2 °C con respecto a los niveles preindustriales, y proseguir los esfuerzos para limitar ese aumento de la temperatura a 1,5 °C con respecto a los niveles preindustriales, reconociendo que ello reduciría considerablemente los riesgos y los efectos del cambio climático”²⁶; para alcanzarlo, “las Partes se proponen lograr que las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero alcancen su punto máximo lo antes posible, teniendo presente que los países en desarrollo tardarán más en lograrlo, y a partir de ese momento reducir rápidamente las emisiones de gases de efecto invernadero, de conformidad con la mejor información científica disponible, para alcanzar un equilibrio entre las emisiones antropógenas por las fuentes y la absorción antropógena por los sumideros en la segunda mitad del siglo, sobre la base de la equidad y en el contexto del desarrollo sostenible y de los esfuerzos por erradicar la pobreza”²⁷.

En conclusión, las cumbres mundiales han significado una expresión clara de la voluntad de los Estados miembros por afrontar la crisis ambiental y los compromisos adquiridos han desembocado en resultados que no pueden demeritarse si bien no siempre se han alcanzado los niveles de respuesta deseados. Sin embargo, son esfuerzos que deben apoyarse desde el compromiso individual y colectivo y desde todas las organizaciones, incluidas también las expresiones religiosas y espirituales sean estas más o menos institucionalizadas, de forma que las obligaciones adquiridas a nivel estatal se vean afirmadas por decisiones del orden personal desde lo más profundo de las convicciones humanas.

²⁶ ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Convención Marco sobre el Cambio Climático. Acuerdo de París [en línea], 2015. Art. 2. 1. a. [Consultado: 14.03.2016] Disponible en internet: <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/spa/l09s.pdf>

²⁷ Ibid. Art. 4. 1.

2. BIOÉTICA AMBIENTAL Y ECOTEOLOGIA

Comentado brevemente el contexto de los últimos años en relación con las preocupaciones de los países sobre la crisis ambiental, representados por sus gobiernos, es hora de establecer el marco específico de composición y relación de la justicia ambiental en el cual anidaremos la revisión de *Laudato si*. Para tal efecto, se hace necesario abordar, al menos sucintamente, tanto el nicho global -la bioética ambiental- como el nicho particular en el cual se puede ubicar la Encíclica -la ecoteología- y finalizar encontrando en el texto pontificio los hilos necesarios para establecer un diálogo fluido entre la bioética teológica y otras corrientes en bioética empleando como eje articulador los problemas de la casa común.

2.1 UN [DIS]CURSO DE LA BIOÉTICA AMBIENTAL

A casi cinco décadas del surgimiento de la bioética, su rol en las sociedades contemporáneas es innegable. No solo se ha abierto un campo crítico entre los tres grupos de intereses de las ciencias –las de interés técnico, las de interés práctico y las de interés emancipatorio- sino que ha comenzado a marcar un camino interesante en la transformación de las bases culturales de una buena parte del planeta. Sin embargo, tampoco puede obviarse que, sobre todo en la tradición norteamericana, la bioética se ha perfilado mayormente como una especialidad biomédica con una dedicación especial a la resolución de dilemas surgidos al interior de la práctica investigativa o clínica. Por fortuna, sobre sus cincuenta años, la bioética se acerca más a la idea original planteada por Potter tanto en *Bioethics: the Science of Survival*, como en *Bioethics: Bridge to the future* y recordada en *Humility with Responsibility - A Bioethic for Oncologists: Presidential Address*, al afirmar que “*medical bioethics is only one facet of the problem of integrating biological knowledge with human value systems. The other*

facet is environmental bioethics"²⁸. La bioética ambiental intuita por Potter, aunque más allá del planteamiento en el artículo referenciado, pero igualmente pensada por el mismo autor ulteriormente, cumple claramente el deseo del propio oncólogo cuando cerraba su intervención y sentenciaba que "*if bioethics is to serve as a bridge to the future both scientists and nonscientists will need to reexamine their world views*"²⁹.

Trátese de una bioética pensada como puente, como global o profunda, para solo sintetizar las apuestas de Potter, o trátese de cualquier otra visión filosófica, política o teológica de la misma, no pueden olvidarse las palabras de Hottois

En bioética se expresan e interactúan todas las complejidades de nuestra época a la vez moderna, posmoderna y premoderna. La práctica de la bioética, cualquiera que ella sea, no debe jamás perder de vista esta complejidad en movimiento que es tanto riqueza como dificultad. La bioética no debe convertirse en una especialización estrecha, simplificadora de los problemas. Recordemos que Potter inventó la palabra contra la especialización, la reducción, la separación, la simplificación parcial de las preguntas y las respuestas. ¡Ojalá no lo olviden los (bio)eticistas actuales y por venir!³⁰.

Que hoy exista una bioética ambiental o, por lo menos, una bioética que incorpora en sus debates los problemas ambientales es una respuesta a las exigencias propias de la naturaleza de la bioética tal como fue concebida por Potter y como ha sido reclamada por Hottois. Sea como fuere, si la bioética y el nuevo holismo ambientalista, junto con el arribo del ideal de la complejidad y la revolución

²⁸ POTTER, Van Rensselaer. *Humility with Responsibility - A Bioethic for Oncologists: Presidential Address* [en línea]. *CANCER RESEARCH* 35, 2297-2306, September 1975. P. 2301. [Consultado: 30.03.2016] Disponible en internet: <http://cancerres.aacrjournals.org/content/35/9/2297.full.pdf>.

²⁹ Ibid. P. 2305.

³⁰ HOTTOIS, Gilbert. Definir la Bioética: retorno a los orígenes (*Definir la bioethique: retour aux sources*). Universidad El Bosque. Revista Colombiana de Bioética. Vol. 6 No 2 - Diciembre de 2011. P. 84.

epistemológica, son expresiones interconectadas de una revolución inadvertida³¹, la bioética no puede mantenerse huérfana de apellidos -al menos si por su objeto la abordásemos- y uno de los que más le conviene es, justamente, el de ambiental. Pero, ¿qué es lo específico de esta bioética? Volvamos a Potter: “ask of you is to think bioethics as a new scientific ethics that combines modesty, responsibility, and competence in an interdisciplinary and intercultural perspective and that reinforces the humanity sense”³² Si se trata de una nueva ética científica que se caracterice, entre otras cosas, por un fuerte contenido de humanidad, la bioética no puede dejar de ser ambiental en cuanto que el sentido más profundo del ser humano está ligado por completo al ambiente. Pensar de este modo implica que la bioética ambiental no es realmente una novedad nominativa, sino la esencia propia de la bioética: el prisma de los valores es capaz de iluminar el ser humano enfermo, desprotegido y vulnerable o sano, seguro y fuerte, tejiendo relaciones consigo mismo, con los otros de su propia especie y con lo otro, -esto es, generando cultura-, con aquellos que no son de su especie e incluso con los elementos no bióticos, de modo que en el seno de la bioética deben abordarse obligatoriamente los problemas ambientales de los que el ser humano es parte activa. En ese horizonte se pronuncia Cely Galindo cuando escribe que “la bioética ambiental [...] encamina todos sus esfuerzos al rescate de los valores, no solo de la diversidad biológica y de la calidad de lo abiótico que le da soporte, sino también del pluralismo cultural, sin el cual no podríamos estudiar y preservar juiciosamente la naturaleza, para ser cultores de la vida”³³.

³¹ DELGADO DÍAZ, Carlos J. Bioética y medio ambiente [en línea]. La Habana: (s.e.), 2005. P. 13. [Consultado: 22.04.2016] Disponible en internet: <http://www.cubaenergia.cu/genero/ambiente/a23.pdf>.

³² PESSINI, Leo. *At the origins of bioethics: from Potter's bioethical creed to Fritz Jahr's bioethical imperative* [en línea]. Sao Paulo. Revista Bioética (Impr.) 2013; 21 (1). P. 13. [Consultado: 26.04.2016] Disponible en internet: http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/viewFile/784/873. El texto es de Potter y fue extraído de un vídeo del IV Congreso Mundial de Bioética con sede en Tokio, en noviembre de 1998.

³³ CELY GALINDO, Gilberto (Ed.). Temas de bioética ambiental. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1995. P. 20.

2.2 ECOTEOLOGÍA COMO REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LOS PROBLEMAS DE LA CASA COMÚN

El Merriam-Webster Dictionary define la teología como “*the study of religious faith, practice, and experience: the study of God and God's relation to the world*”³⁴. Por su parte, el preconciliar Diccionario de Teología Dogmática indicaba que la teología es “la ciencia que mediante la luz de la razón y de la Revelación Divina trata de Dios y de las creaturas en relación con Dios”³⁵. Y, por último, a decir de Rino Fisichella³⁶, “su objetivo particular es la inteligencia crítica del contenido de la fe para que la vida creyente pueda ser plenamente significativa”. Si bien las definiciones varían, hay consenso sobre lo que constituye el contenido de la teología: el misterio global de la encarnación o, lo que es lo mismo, la revelación de Dios en Jesucristo.

A primera vista puede suceder que no se descubra fácilmente cómo es posible que bajo las categorías empleadas la teología pueda hacer una reflexión sobre el ambiente. Y es verdad que puede causar confusión porque tradicionalmente, o por lo menos hasta la década de los setenta del siglo pasado, la teología parecía dedicarse con mayor frecuencia a la reflexión sobre ámbitos internos a la misma: sagrada escritura, eclesiología, liturgia, pneumatología, escatología, etc. Sin embargo, sobre todo el desarrollo de una de sus ramas, la teología fundamental, ha hecho caer en cuenta que la reflexión de la fe es plenamente histórica, esto es, que se adapta a las necesidades históricas sobre las cuales la revelación cristiana tiene siempre una palabra a la luz del misterio salvífico.

³⁴ MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY. *Theology* [en línea], 2016. [Consultado: 30.03.2016] Disponible en internet: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/theology>

³⁵ PARENTE, Pietro; PIOLANTI, Antonio y GAROFALO, Salvatore. Diccionario de Teología Dogmática. Teología. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955. P. 348.

³⁶ FISICHELLA, Rino. Introducción a la Teología Fundamental. Madrid: Verbo Divino, 2003. P. 38.

Hacer teología de la tierra no es, entonces, ni un exabrupto teológico ni un imposible epistemológico. Al menos en el Sur, los teólogos de la década de los setentas supieron, inspirados en la renovación del Concilio Vaticano II, que era hora de hacer teología en contexto.

La tierra, lo que *Laudato si* llama “la casa común” es un lugar teológico, es un signo visible del amor de Dios. El nombre Adán, proviene de *adamah*, que significa tierra. No solo es hecho de tierra, sino que es tierra, porque la tierra es obra de sus manos: “Entonces todos los de tu pueblo *serán* justos; para siempre poseerán la tierra, vástago de mi plantío, obra de mis manos, para que yo me glorifique”³⁷.

En esta lógica, los pobres son, de hecho, el rostro más vivo de la injusticia humana porque la tierra es propiedad de todos, pero los pobres no la heredan, de modo que la propia tierra está herida, como afirma el Génesis: “Y miró Dios a la tierra, y he aquí que estaba corrompida, porque toda la gente había corrompido su camino sobre la tierra”³⁸. Sin embargo, la tierra es lugar sagrado, manifestación de la gloria de Dios, como proclama el salmista: “Los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos; el día al día comunica el mensaje, la noche a la noche le pasa la noticia. Sin hablar y sin palabras, y sin voz que pueda oírse, por toda la tierra resuena su proclama, por los confines del orbe sus palabras. En lo alto, para el sol, plantó una tienda, y él, como esposo que sale de su alcoba, se recrea, como atleta, corriendo su carrera. Tiene su salida en un extremo del cielo, y su órbita alcanza al otro extremo, sin que haya nada que escape a su ardor”³⁹.

Pensar en la ecoteología como posibilidad reflexiva sobre la casa común es aceptar que la propia teología, atenta a su naturaleza, debe verificar permanentemente los signos de los tiempos para reparar en lo inhumano como

³⁷ BIBLIA DE JERUSALÉN. Bilbao: Declée de Brower, 2009. Isaías 60: 21.

³⁸ Ibid. Génesis 6: 12.

³⁹ Ibid. Salmo 19 (18): 2-7.

mecanismo de advertencia sobre la negación de la esencia de la revelación. Y nada más inhumano que herir la casa común. Esta casa está profundamente herida porque el hombre ha roto la armonía original sobre la que se funda la propia existencia humana, lo máspreciado de Dios que, bajo el examen del Génesis, “se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra”⁴⁰. El rompimiento con la tierra se ha consumado a partir del deseo humano de convertirse en Dios y es claro que “No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada”⁴¹ y nos ha sido entregada para sanarla y regresar a la armonía inicial ordenada bajo los términos de *dominio*⁴² -téngase en cuenta que aún el ser humano no disponía de un corazón de piedra sino de un corazón de tierra- y de *cultivarla y cuidarla*⁴³.

Los problemas ambientales son, ante todo, problemas verdaderamente humanos. Y en tanto humanos son problemas en los que la teología reclama su espacio: “Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad”⁴⁴. En consecuencia, “ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje”, advierte el mismo número. Aquí se encuentra la posibilidad teológica y social de hacer ecoteología que viene a ser, entonces, una “nueva cosmovisión con inspiración ética y religiosa que cuestiona el modelo de civilización tecnocientífica imperante y propone un paradigma que salvaguarde armónicamente los derechos de la naturaleza y los derechos humanos, pues la

⁴⁰ FRANCISCO. Op. Cit., No. 66.

⁴¹ Ibid. No. 67.

⁴² BIBLIA DE JERUSALÉN. Op. Cit., Génesis 1: 28.

⁴³ Ibid. Génesis 2: 15.

⁴⁴ FRANCISCO. Op. Cit., No 63

crisis se da por la civilización hegemónica”⁴⁵ y de plantear, como lo hace Francisco, una ecología integral.

⁴⁵ ACOSTA RODRÍGUEZ, Richard. Dios, hombre, creación. Hacia una ecoteología bíblica. Bogotá: San Pablo, 2014. P. 28.

2.3 TENDIENDO PUENTES

Si bien lo ampliamente difundido –como ha quedado reseñado en 2.1-, al menos en nuestro contexto, es la corriente de la bioética que por cuyo objeto ha dado en llamarse clínica y con una acentuación principialista, tampoco puede olvidarse que en el surgimiento de este cuerpo de investigaciones hubo anclajes diferentes como el que ha quedado expresado en el trabajo de Pellegrino y TOSHAMA, con su libro *The Virtues in Medical Practice*, el cual se inscribe en el pensamiento cristiano. Al introducir su texto, los autores indican que “Este volumen procede partiendo de las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, hasta las virtudes prácticas, como la prudencia la justicia y la compasión. La caridad, el amor al prójimo, es la virtud ordenadora de la ética cristiana, la médica y otras. Debería conformar todas las relaciones sanitarias [...] Un compromiso cristiano, si es fiel y está completamente presente en un profesional sanitario, transforma esa profesión en una vocación”⁴⁶ Sin embargo, a lo largo de la corta historia de la vida de estas corrientes, las dos –bioética clínica y bioética teológica- fueron, poco a poco, encontrando más aspectos que las separan que puntos que las unan.

De acuerdo con Ciccone, Mordacci prefiere llamar al fenómeno marginación de las voces de la teología de los ámbitos de la bioética, y entre las causales encuentra que otras voces, provenientes estas de la filosofía y de la perspectivas jurídico-políticas, han tomado el liderazgo en el debate. Pero además, agrega⁴⁷ que la percepción general parece ser que la voz de la teología es, de modo intrínseco, no pertinente en el contexto de la ética pública, bajo la sospecha de que los expositores de tales ideas religiosas buscarán imponer su cosmovisión No

⁴⁶ PELLEGRINO, Edmund, D.; THOMASMA, David, C. *The Virtues in Medical Practice* [en línea]. New York: Oxford University Press, 1993. P. 18. En: VELASCO GOGENOLA, Juan M^a de. Origen y desarrollo de una ciencia: la bioética. Revista Internacional de Estudios Vascos. 54, 1, 2009, 147-187. P. 161. [Consultado: 18.04.2016]. Disponible en internet: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/riev/54/54147187.pdf>.

⁴⁷ MORDACCI, R. *L'incertá vicenda della bioética. Saggio di interpretazione sintetica*, in AA.VV., *La Bioetica. Questione civile e problema teorici sottesi*, Glossa, Milán, 1998. Pp. 21-53. Citado por: CICCONE, Lino. *Bioética: historia, principios, cuestiones*. Madrid: Palabra, 2006. P. 33.

examinaremos aquí los argumentos del propio Pellegrino sobre la separación de la bioética teológica y la bioética clínica, baste decir que quizá tenga razón en que los propios acontecimientos históricos de fines de la década del sesenta y de principios de la del setenta bastaron para establecer, desde los mismos orígenes, un cierto -y quizá hasta sano- distanciamiento.

Sin embargo, *Laudato si*, al inscribir su reflexión en el ámbito de la ecoteología, parece haber dispuesto los elementos necesarios para tender nuevos puentes entre la bioética predominantemente bioclínica y la bioética teológica cristiana, por lo menos en el ámbito católico. La valoración que se ha hecho en medios políticos, científicos y académicos en general, no deja lugar a dudas. Algunos textos del pontífice permiten generar un acercamiento tal.

Es importante, entonces, determinar el eje transversal que recorre la Encíclica y que puede acercar ecoteología y bioética: es posible hallarlo en la retoma de las palabras de Benedicto XVI cuando se indica que “el mundo no puede ser analizado sólo aislando uno de sus aspectos, porque «el libro de la naturaleza es uno e indivisible», e incluye el ambiente, la vida, la sexualidad, la familia, las relaciones sociales, etc. Por consiguiente, «la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana»”⁴⁸. Si el libro de la naturaleza es uno e indivisible, es coherente afirmar que para abordar la crisis ecológica se debe “acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad”⁴⁹, de modo que no puede la teología –y específicamente la ecoteología- aislar las voces de las demás ciencias, disciplinas y cuerpos de investigaciones como la bioética principialista, ni al revés. Pero, también, la Encíclica hace, además, una fuerte relación entre el abordaje del problema ecológico y los sistemas económicos disfuncionales, la educación y, con mucha fuerza, la pobreza. Y, a juzgar por la literatura, esos son

⁴⁸ FRANCISCO. Op. Cit. No. 6.

⁴⁹ Op. Cit. No. 63.

temas recurrentes también en las expresiones de la(s) bioética(s) que han ido más allá del abordaje de los problemas biomédicos. En síntesis, los problemas de la casa común parecen ser un buen punto de unión para que todas las voces se unan en el concierto de las reflexiones bioéticas y, con estrategias vinculantes de todos los modos de pensar podamos frenar y reparar el deterioro del planeta.

3. JUSTICIA AMBIENTAL: EN LOS DOMINIOS ECOTEOLÓGICOS Y BIOÉTICOS

Como se ha mostrado en el primer capítulo, la Cumbre de Río de 1992 marcó un importante hito, quizá no por las soluciones aportadas sino en el reconocimiento de los grandes y graves problemas mundiales en materia de ambiente: el agujero en la capa de ozono, la masiva desertificación y, por supuesto, el cambio climático, fueron tema de debate. Sin duda, un nuevo nicho propicio para el desarrollo de lo que ha dado en llamarse justicia ambiental, dentro del cual subyace una confluencia entre la bioética y la ética ecológica y que no es ajeno, por supuesto, a la ecología política, la cual, hace ya una década, era definida por Martínez Alier, como “aquella que estudia los conflictos distributivos ecológicos, es decir, las desigualdades y asimetrías sociales (entre mujeres y hombres, entre poblaciones pobres y ricas, urbanas y rurales, entre el Sur y el Norte, entre la generación actual y nuestros descendientes) con respecto al uso de la naturaleza y a las cargas de la contaminación”⁵⁰.

3.1 LÍMITES DE LA RESPONSABILIDAD ÉTICA DE CARA A LA JUSTICIA AMBIENTAL

Será Riechmann quien elabore una crítica, tanto del alcance de la ecología política que plantea Martínez Alier, como del que tenía en sus inicios el Movimiento por la Justicia Ambiental norteamericano, relacionados ambos únicamente con lo social. No aborda el autor español el caso de los movimientos ecológicos europeos que también fueron “sensibles a los problemas sociales generados por el deterioro

⁵⁰ MARTÍNEZ ALIER, J. Introducción al número diez [en línea]. Revista Ecología Política: Cuadernos de debate internacional. P. 5 [Consultado: 20.04.2016] Disponible en internet: <https://issuu.com/entmediambient/docs/10>.

ambiental, lo que se demuestra en su mayor preocupación por la ciudad, como ambiente común del ciudadano del siglo XX”⁵¹.

Riechmann introduce un elemento interesante para la justicia ambiental al pensar que *“la justicia ecológica no tiene que ver sólo con la distribución justa de bienes y males ambientales entre la población humana, sino también entre ésta y el resto de los seres vivos con los que compartimos la biosfera”*⁵² Este hecho resulta comparable, como lo reconoce el propio autor, con los avances del propio *Environmental Justice Movement* que en el *First National People of Color Environmental Leadership Summit held on October 24-27, 1991, in Washington DC*, dispusieron como primer y tercer principio de su declaración final lo siguiente: *“Environmental Justice affirms the sacredness of Mother Earth, ecological unity and the interdependence of all species, and the right to be free from ecological destruction”* y *“Environmental Justice mandates the right to ethical, balanced and responsible uses of land and renewable resources in the interest of a sustainable planet for humans and other living things”*⁵³. Es necesario recordar que Riechmann se siente cómodo con la incorporación de los seres vivos en la justicia ambiental y, en general, en el ámbito de la ética ambiental, y que de los nueve círculos de la responsabilidad moral que expone se mantiene siempre dentro del individualismo moral, con el argumento que *“sólo los seres con un bien propio especificable (es decir, los seres vivos) pueden ser dañados o beneficiados* y la vida moral tiene que ver esencialmente con esto: los beneficios o perjuicios causados por agentes morales a otros agentes o pacientes morales”⁵⁴, de modo que su postura biocentrista no permite su paso hasta los ecocentrismos que aseguran valor moral

⁵¹ BELLVER CAPELLA, Vicente. El movimiento por la justicia ambiental. Entre el ecologismo y los derechos humanos [en línea]. Anuario de Filosofía del Derecho XIII (1996). P. 334. [Consultado: 21.04.2016]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142361.pdf>.

⁵² RIECHMANN, Jorge. Tres principios básicos de la justicia ambiental. Revista Internacional de Filosofía Política/ 21 (2003). P. 108.

⁵³ ENVIRONMENTAL JUSTICE MOVEMENT. *First National People of Color Environmental Leadership Summit* [en línea], 1991. [Consultado: 20.03.2016]. Disponible en internet: <http://www.ejnet.org/ej/principles.html>

⁵⁴ RIECHMANN, Jorge. Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia. Madrid: Catarata, 2005. P. 151.

a los ecosistemas, a la biosfera entera o, incluso al agua, al aire, a las rocas o la tierra.

En el ámbito del análisis de *Laudato si*, la justicia ambiental no es un agregado, objeto de discursos y debates promovidos por movimientos ambientalistas en el ámbito político –que también cumplen una función importante- sino que se trata de un elemento central que nos constriñe para cuestionarnos tanto en la concepción de la propia justicia ambiental como en la clave ética con que interpretamos la vida y el cosmos. Lo que se expone a continuación son los niveles de la responsabilidad ética -apelando a la imagen de los círculos concéntricos- de cara a la justicia ambiental en el marco del concepto expuesto por Riechmann y en relación con los aportes de la Encíclica.

3.1.1 Primer nivel: La ética individual y colectiva. En la penúltima década del siglo XX, Lipovetsky afirmaba en *La era del vacío* que “«Es mejor cualquier sentido que ninguno», decía Nietzsche, hasta esto ya no es verdad hoy. La propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente al sentido puede desplegarse sin patetismo ni abismo, sin aspiración a nuevas tablas de valores”⁵⁵. Semejante constatación en la que se resume la época presente como aquella en la cual los puntos de referencia se destruyen para dar paso a una cultura hecha a la medida donde el culto por la liberación del individuo hace carrera sin que encuentre siquiera resaltos. ¿Es posible pensar aún en discursos éticos que aún en alrededor de unos principios fundamentales, al menos en torno al principio de pervivencia de la especie humana en un planeta de condiciones finitas? Las apuestas son diversas, pero aún mantienen amplia aprobación aquellas que indican que la ética, primero como símbolo general y luego como arenga con tonos multivariados, ha de mantenerse al estilo del fuego sagrado de los griegos al

⁵⁵ LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. 13ª ed. Barcelona: Anagrama, 2000. P. 38.

que para que no se apague debe cubrirse con ceniza en las noches de modo que, a primera hora del día, se avive con la confianza que no se han consumido absolutamente los carbones del día anterior.

El propio Lipovetsky señalaba en *El crepúsculo del deber* que “decir que las intenciones morales han decaído no significa nada: a decir verdad, en el mismo momento en que el apostolado del deber está caduco, se está asistiendo a una reactualización general de la preocupación ética, a una reviviscencia de las problemáticas y «terapéuticas» morales. Las grandes proclamas moralistas se borran, la ética resurge: «el siglo XXI será ético o no será»”⁵⁶.

Ha de aceptarse que no estamos en los tiempos de las discusiones entre Calicles y Sócrates sobre si, como optara el segundo, la ética de la templanza o del control de sí y, por tanto, del respeto fundamental a los derechos de otros seres humanos se constituye en el eje de la realización del sumo bien o, como dijese el primero, la ética solo puede tener su realización en la naturaleza, en lo objetivo. Hemos superado las épocas de los razonamientos de corte platónico-aristotélico donde la *kalokagathia* -la unión perfecta entre lo bello y lo bueno- se convertía en el ideal de la virtud propia de la aristocracia griega. Tampoco, por supuesto, asiste hoy la preocupación generalizada en el debate de la ética sobre si, como en Agustín de Hipona, la búsqueda de la felicidad es el bien supremo buscado por el hombre y la misma no puede ser hallada más que fuera de sí, trascendiendo, para encontrarla en el amor de Yahvéh. Ni siquiera parece que estemos ya preocupados por verificar si el trastoque al fundamento mismo de la ética hecho por Kant, pasando de la heteronomía característica de las posturas éticas hasta entonces expuestas a la autonomía propia del sujeto mayor de edad -único maestro justo por él mismo, sigue siendo valioso o si el deber ha superado el crepúsculo para enterrarse

⁵⁶ LIPOVETSKY, Guilles. *El crepúsculo del deber*. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. 5ª ed. Barcelona: Anagrama, 2014. P. 208.

definitivamente en la noche sin aurora que dará paso a nuevos apotegmas propios de una sociedad menos densa.

Una cosa tiene claridad meridiana: la ética general resultó ser insuficiente cuando el siglo XX empezó a alcanzar su final. Su permanencia irrestricta en el ámbito de la especie humana y su intento por responder a los retos de cada época con base en los clásicos primeros principio de la razón -a partir de la explicación fenomenológica de los actos, por ejemplo- o desde un ámbito estrictamente teológico, fueron detonantes para que, tácitamente, se decretara la necesidad de hacer ajustes que vincularan la ética a las nuevas preocupaciones humanas: desde las comunicaciones y la tecnología, la empresa y la administración pública hasta el ambiente pasando por el afán de tender un puente entre las ciencias de la vida y la ética – en la bioética- e incluso por las nuevas formas de ver la ética en el cristianismo de orientación católica tras el Concilio Vaticano II.

3.1.1.1 La postura ética en *Laudato si*. No sería posible pensar ni en una justicia ambiental ni en una ecología integral sin la referencia a la ética. El concepto de ecología integral que propone la Encíclica y que la traspasa, toma como referencia a Francisco de Asís de quien dice que es “el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad”⁵⁷ y cuyo testimonio advierte la necesidad de abrirse a categorías que superen “el lenguaje de las matemáticas o de la biología”⁵⁸ y que conecten con la esencia humana. En cuanto ecología “estudia las relaciones entre los organismos vivos y el ambiente donde se desarrollan”⁵⁹ y en cuanto integral “también exige sentarse a pensar y a discutir acerca de las condiciones de vida y de supervivencia de una sociedad, con la honestidad para poner en duda modelos de desarrollo,

⁵⁷ FRANCISCO. Op. Cit. No. 10.

⁵⁸ Ibid. No. 11.

⁵⁹ Ibid. No. 138.

producción y consumo”⁶⁰. Esta ecología integral, argumenta el Papa, que está hecha también de “simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo”⁶¹, entraña también “dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea”⁶² y no puede concebirse separada “de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social”⁶³.

De hecho, solo pensar en una ecología humana implica “la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno”⁶⁴. Y así porque el hombre está íntimamente ligado al ambiente a través de su corporalidad, don de Dios. Cabe entonces, preguntarse, cuáles son los rasgos característicos de la ética que subyacen en la Encíclica.

Partamos de una intuición del papa, expresada en la sección de Amor Civil y Político. Allí se nos recuerda que es imposible cuidar la naturaleza y menos aún sanarla si no asumimos un estilo de vida capaz de convivencia y comunión. Y, acto seguido, mirando la realidad, hace saber una razón profunda por la cual el cuidado de la naturaleza en esta segunda década del siglo XXI no cumple los estándares necesarios: “Hace falta volver a sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo, que vale la pena ser buenos y honestos. Ya hemos tenido mucho tiempo de degradación moral, burlándonos de la ética, de la bondad, de la fe, de la honestidad, y llegó la hora de advertir que esa alegre superficialidad nos ha servido de poco”⁶⁵.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Ibid. No. 230.

⁶² Ibid. No. 225.

⁶³ Ibid. No. 156.

⁶⁴ Ibid. No. 155.

⁶⁵ Ibid. No. 228.

Y es posible hacer esa reflexión por otra constatación común: el ser humano, en cada época de la historia, tiende a magnificar su propia acción considerando que no tiene límites y que, por tanto, su propia vida y su propio valor pueden imponerse sobre los demás seres humanos y, evidentemente, sobre los no humanos. Sin embargo, la Encíclica misma advierte que no se es ni absoluta ni tan solo plenamente autónomo y que “su libertad se enferma cuando se entrega a las fuerzas ciegas del inconsciente, de las necesidades inmediatas, del egoísmo, de la violencia”⁶⁶. Una libertad enferma, se deduce en el texto, deja al ser humano enfrentado, sin fuerzas morales, al poder que desarrolla y se le ha incontrolable, por lo cual “podemos sostener que le falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que realmente lo limiten y lo contengan en una lúcida abnegación”⁶⁷.

La libertad enferma hace creer al hombre, por ejemplo, que aún es posible sostener el mito del progreso, producto del cual se asegura que “los problemas ecológicos se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo”⁶⁸. Nada más engañoso, por supuesto. La confianza absoluta en el desarrollo de la ciencia y de la técnica, como en el caso de los cornucopianos, nubla sustancialmente la capacidad del hombre para ver que la solución a los complejos problemas del ambiente pide una amplitud de miradas las cuales pasan por entender que “una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social”⁶⁹. Sin embargo, el propio texto acepta que quizá sea mucho pedir porque, a pesar de la degradación del ambiente tan visible que resulta innegable, nos hemos abandonado a la técnica entendiéndola como el principal eje desde el cual se interpreta la existencia, de modo que “por eso tampoco pueden

⁶⁶ Ibid. No. 105.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibid. No. 60.

⁶⁹ Ibid. No. 110.

reconocerse verdaderos horizontes éticos de referencia”⁷⁰. Es verdad, entonces, que la ciencia y la técnica tendrán que valorarse en su capacidad para desarrollar soluciones a los propios problemas que la humanidad ha generado, pero es también cierto que no podrá soñarse como verdadero aquello a lo que la libertad enferma inspira: que ciencia y técnica, sin referencia a los principios éticos⁷¹ y una auténtica ecología humana, serán el mecanismo para salir de toda la crisis ambiental.

Ahora bien, resulta común en algunas de las éticas ambientales, quizá con mucha fuerza en algunos ecocentrismos, la crítica rotunda al antropocentrismo y diríamos que con razón cuando se trata de un antropocentrismo radical que hoy pocos defienden, pero del que la propia inspiración cristiana y algunas otras expresiones religiosas y espirituales han sido tildadas como sus mejores portadoras. Y la Encíclica, al analizar la crisis y las consecuencias del antropocentrismo moderno, reconoce que “una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles”⁷². Lo apropiado, por supuesto, es comprender que el señorío del ser humano sobre el planeta no es otra cosa que una administración responsable. Sin embargo, para el pensamiento cristiano, la crítica al antropocentrismo moderno puede llevar al extremo contrario, como es la postura de quienes pretenden desvanecer el valor de las relaciones entre los seres humanos porque cuando se reclama un lugar de preeminencia de lo humano sobre lo no humano, lo que se pretende es valorar a cada ser humano no solo en su individualidad sino en su otredad, que lo determina como capaz de darse. En consecuencia, “si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la

⁷⁰ Ibid. No. 110.

⁷¹ Ibid. No. 136.

⁷² Ibid. No. 116

naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano”⁷³, comenzando por las relaciones entre los propios seres humanos. Para tal efecto, Francisco propone volver la mirada a la educación ambiental, pero no hacia cualquier tipo de educación ambiental sino hacia una que sea capaz de dar el “salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo”⁷⁴, de la mano de educadores que ayuden a “replantear los itinerarios pedagógicos de una ética ecológica” que ponga como pilares “la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión”⁷⁵.

Por otro lado, coherente con que la Encíclica hace parte del magisterio social de la Iglesia, al abordar la dimensión ética, Francisco va más allá del plano estrictamente individual y relacional para entrar en el plano social y, especialmente, en la responsabilidad de los estados y de los gobiernos.

Así, por ejemplo, al notar que la ausencia de equidad afecta a países enteros y no solo a los individuos, llama a “pensar en una ética de las relaciones internacionales. Porque hay una verdadera «deuda ecológica», particularmente entre el Norte y el Sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico, así como con el uso desproporcionado de los recursos naturales llevado a cabo históricamente por algunos países”⁷⁶. De otro lado, al reseñar la debilidad de las reacciones frente a la inequidad planetaria, la Encíclica resalta que el sistema macroeconómico mundial, dirigido por la especulación y la renta financiera que ignoran de plano los efectos ambientales, ponen de manifiesto que “la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas”⁷⁷.

⁷³ Ibid. No. 119.

⁷⁴ Ibid. No. 210.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Ibid. No. 51

⁷⁷ Ibid. No. 56.

Finalmente, basta resaltar la importancia atribuida al principio del bien común, tal y como puede apreciarse en la basta enseñanza social de la Iglesia. El principio brota “de la dignidad, unidad e igualdad de todas las personas”⁷⁸ y, para encontrar la plenitud de sentido, a él debe referirse todo aspecto de la vida social. El propio Concilio Vaticano II, en su constitución *Gaudium et spes*, lo define como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”⁷⁹. En la Encíclica, sin embargo, este principio se ubica en un entorno muy especial: atender la necesidad de hacer una opción preferencial por los más pobres. La primera consecuencia es la consideración de la dignidad del pobre, del descartable, de quien se le han negado los derechos humanos a la luz de los principios evangélicos; la segunda, la consideración del principio del bien común que pone al servicio de los *anawin* los bienes de la casa común. “Basta mirar la realidad para entender que esta opción hoy es una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común”⁸⁰, sentencia el papa.

Para un Francisco que propone una ecología integral, la postura ética es coherente con los giros de los últimos treinta años en materia de concepción del mundo y de la vida misma. “*Networks and flows*” son los conceptos claves del quiebre en la manera de entender el universo que parece seguir el papa y que ha venido siendo defendida por Fritjof Capra en libros como *Web of Life* y *The Hidden Connections*, pero, sobre todo, últimamente en *The Systems View of Life*, en coautoría con Pier Luigi Luisi. Esa visión sistémica del universo y de la vida entiende que hemos pasado de la idea del funcionamiento del planeta como máquina a comprenderlo como una red. Redes y flujos son los conceptos fundamentales de ese nuevo modo de ver: “*we have these two levels of*

⁷⁸ PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”. Op. Cit. No. 164.

⁷⁹ CONCILIO VATICANO II. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. [en Línea], 1965. No. 26. [Consultado: 30.03.2016] Disponible en internet: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

⁸⁰ FRANCISCO. Op. Cit. No. 158.

description: the description in terms of networks and the description in terms of flows. They involve different languages. Flows are described in the language of physics and chemistry, networks in the language of topology. My synthesis, essentially, is a synthesis between these two perspectives: networks and flows."⁸¹

La Encíclica está asegurada sobre esta plataforma, pero expuesta de base, naturalmente, en categorías teológicas: "Porque la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas. Así asume en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impreso en ella desde su creación. Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad"⁸². De hecho, la idea de que todo está conectado es uno de los ejes declarados de la Encíclica: "[...] Esto ocurre especialmente con algunos ejes que atraviesan toda la Encíclica. Por ejemplo: la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología [...]"⁸³. Francisco pide directamente la construcción de redes de respeto y de fraternidad y de redes comunitarias para enfrentar los problemas sociales: "[...] no basta que cada uno sea mejor para resolver una situación tan compleja como la que afronta el mundo actual. Los individuos aislados pueden perder su capacidad y su libertad para superar la lógica de la razón instrumental y terminan a merced de un consumismo sin ética y sin sentido social y ambiental. A problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales"⁸⁴.

⁸¹ CAPRA, Fritjof. *The systems view of life a unifying conception of mind, matter, and life. Cosmos and History* [en línea]. *The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 11, no. 2, 2015. P. 244. [Consulta: 10.04.2016] Disponible en internet: <http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewFile/503/843>.

⁸² FRANCISCO. Op. Cit. No. 240.

⁸³ Ibid. No. 16.

⁸⁴ Ibid. No. 219.

Como consecuencia, la ética -si se quiere ambiental- que subyace en la Encíclica toma visos interesantes de un ecocentrismo cristiano que, si bien puede mostrar expresiones del ecocentrismo original de Naess, guarda distancia de las propuestas primigenias como la de frenar el crecimiento poblacional -lo que pone de plano a la sociedad humana fuera de la naturaleza- manteniendo la línea del pensamiento ético con acentuación cristiana. Sin duda hay un giro marcado en la búsqueda de salir del antropocentrismo moderno y del cual es acusado también al cristianismo católico, para dar un valor especial a lo no humano. En pocas palabras, como miembros de la comunidad humana, el comportamiento debe salvaguardar la dignidad humana y como miembros de la casa común nos está gozosamente prohibido interferir en la capacidad de la naturaleza para sostener la vida, por eso el texto reafirma que “La ecología integral es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social”⁸⁵.

Es posible también encontrar relaciones no declaradas con *Deep ecology*, al menos en lo que toca a las exposiciones de Aldo Leopold⁸⁶ en la denominada Ética de la Tierra que, sin duda, se ve enriquecida por, al menos en esta última expresión, por los trabajos de Leonardo y Clodovis Boff -por solo hablar de dos representantes de la teología de la liberación- presentes no solo en alma sino en cuerpo en el texto de la Encíclica al incorporar el grito de la tierra en la forma neotestamentaria “Pues sabemos que la creación entera viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto”⁸⁷, y el grito de los pobres, cuya primera expresión es la propia tierra, luego retomados en la mirada y acción del propio San Francisco de Asís, para declararlos, finalmente, como uno de los ejes del texto en la forma de “la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta”⁸⁸.

⁸⁵ Ibid. No. 156.

⁸⁶ LEOPOLD, Aldo. The Land Ethic. En: A Sand County Almanac [en línea], 1948. [Consultado: 19.04.2016] Disponible en internet: http://www.waterculture.org/uploads/Leopold_TheLandEthic.pdf.

⁸⁷ BIBLIA DE JERUSALÉN. Op. Cit. Romanos 8: 22.

⁸⁸ FRANCISCO. Op. Cit. No. 16.

Ahora bien, ¿qué fundamentos de orden filosófico subyacen a la ética que hemos rastreado en *Laudato si* y que pueden enriquecer los discursos de la justicia ambiental? Veamos.

3.1.1.2 Explicitación de la clave ética para una justicia ambiental posible y exigible. La justicia ambiental -al menos en el concepto que se viene determinando- solo es posible y exigible si parte de una conciencia ética que puede ubicarse en nuevos asideros, en principios, como la responsabilidad, cuya expresión ética ha tomado el mismo nombre; en el contexto, el cuidado del otro y la interdependencia, como en el caso de la ética del cuidado; en los sistemas socioeconómicos, como los ecosocialismos; o en articulaciones entre ontología y política, como la planteada por una ética de la vulnerabilidad. A pesar de considerarse esta la era del vacío o la modernidad líquida, académicos e instituciones -como queda evidenciado en textos como *Laudato si*- sí arrastran consigo de fondo y exponen la preocupación por la necesidad de una revitalización de la ética y su refundamentación cuando de atreverse a dar respuestas a cuestiones vigentes del ambiente se trate y, en especial y directamente, a la justicia ambiental. En nuestro caso, creemos firmemente en la capacidad del principio de la responsabilidad para soportar una ética ambiental. Lévinas acompañará este camino.

La influencia de Heidegger y Husserl sobre Emmanuel Lévinas no sería suficiente para determinar el pensamiento del lituano. Pronto abandonó la idea de la ontología como filosofía primera y la reemplazó con la ética, sobre la base de una crisis del humanismo que “tiene, sin duda, su origen en la experiencia de la ineficiencia humana que acusan la abundancia de nuestros medios y la extensión de nuestras ambiciones”⁸⁹. La ética Lévinasiana tiene su fundamento en la

⁸⁹ LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo del otro hombre. México: Siglo Veintiuno Editores, 1972. P. 84.

responsabilidad y no en la libertad. Esta última no es objeto de debate porque conoce de fondo que para el pensamiento moderno la libertad es una de las grandes evidencias: “*Occident signifie liberté de l'esprit. Toutes ses vertus et quelques-uns de ses vices en découlent. Liberté de l'esprit, cela, d'une façon très précise, annonce le souci d'en-tretenir avec la vérité un lien intérieur: s'effacer devant le vrai, mais dans cet effacement se sentir le maître, comme le mathématicien qui s'incline devant l'évidence, conscient d'une suprême liberté.*”⁹⁰

En Humanismo del otro hombre, Lévinas introduce el concepto de sentido y al tiempo que lo designa como una “orientación litúrgica”, lo ubica en el marco del Deseo del Otro como contraposición a volcamiento sobre sí: “A un sujeto inclinado hacia sí mismo [...] a un sujeto que se define también por la preocupación de sí, y que en la felicidad realiza su *para sí mismo*, oponemos el Deseo del Otro, que proviene de un ser ya satisfecho y, en este sentido, independiente y que no desea para sí”⁹¹. Visto de esta forma, el *sentido* deviene por el Otro, que no es ni una significación cultural ni solo un dato, sino que es realmente *sentido* en cuanto solo por él la significación “se introduce, por su propia cuenta, en el ser”, concluye el filósofo.

Ahora bien, la revelación del otro no solo puede ocurrir de este modo, cultural, como detalla Lévinas, sino que dicha presencia es también “subvertida y transformada por otra presencia abstracta [...] presencia no integrada al mundo. Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse*”⁹². Ese fenómeno que es aparición del Otro, Lévinas lo llama *rostro* y su epifanía es *visitación*. La desnudez de ese rostro, insiste más adelante, despojado ya de su forma, es a la vez miseria y súplica pero también es exigencia, de modo que humildad y grandeza se unen “y, así, se anuncia la dimensión ética de la visitación” porque de

⁹⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Le Cas Spinoza* [En línea]. [Consultado: 20.03.2016]. Disponible en internet: <http://clamoure.over-blog.com/article-le-cas-spinoza-par-e-Lévinas-77389676.html>.

⁹¹ LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo del otro hombre. Op. Cit. P. 55.

⁹² Ibid. P. 58

alguna manera no podré olvidarlo en cuanto soy responsable de su miseria y la conciencia pierde su primacía porque está impelida por el Otro que la obliga a mantenerse al tanto del rostro; “la visitación consiste en trastornar el egoísmo del Yo mismo que sostiene esa conversión”, declarará nuestro autor. Así, es apenas natural que el Yo se pregunte por su obligación de responder, en “responsabilidad o diaconía”, al estilo de lo escrito casi al cierre del deuterocanónico en el discurso del Siervo sufriente: “Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta. ¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado”⁹³.

La responsabilidad de la que Lévinas nos habla es la “responsabilidad anárquica”, en cuanto que “coincide con el deseo del otro puesto en el sujeto por el Infinito, y no puede comenzar en una iniciativa del yo libre ni ser un acto realizado por el sujeto”⁹⁴. Si bien su visión de la responsabilidad no deja de ser problemática, es claro que “la anarquía de la responsabilidad por el Otro, implicará siempre un intervalo, o mejor, un desfase entre la exigencia limitada por el otro y las formas concretas en las que esta obligación se estabiliza”⁹⁵.

Para cerrar la revisión de Lévinas, es importante retomar la advertencia de Carvajal Sánchez sobre el carácter asimétrico de la responsabilidad anárquica, uno de los aspectos más importantes si se quiere para el caso de la bioética ambiental y la revisión de *Laudato si*. La responsabilidad reclamada por Lévinas según la cual me debo al otro, no es recíproca. “Para comprender esta no reciprocidad de la responsabilidad es necesario plantear la intersubjetividad a

⁹³ BIBLIA DE JERUSALÉN. Op. Cit. Isaías 53: 3-4.

⁹⁴ ARAMAYO, Roberto y GUERRA, María José. Los laberintos de la responsabilidad. México: Plaza y Valdés Editores, 2007. P. 175.

⁹⁵ CARVAJAL SÁNCHEZ, José. Violencia y alteridad. Crítica Levinasiana de la Ontología y una nueva concepción de la ética. Tunja: Fundación Universitaria Juan de Castellanos, 2013. P. 237.

partir de uno-para-el-otro y no de la simetría esencial de Yo-Tú”⁹⁶, advierte Carvajal. La solución a semejante encrucijada es prevista por Lévinas a partir de la exploración de Husserl sobre la alteridad pero advirtiéndole que el Yo no puede imponer la misma responsabilidad a otro en cuanto que resulta imposible determinar la significancia que se ha tenido para ese otro. Pero, además, resulta imposible cualquier intento de delegación de la responsabilidad anárquica en cuanto que nadie puede tener la experiencia de la visitación que el Yo tiene frente al Otro y eso, justamente, hace que el Yo tenga la responsabilidad primigenia a indelegable.

La ética lévinasiana encierra un aporte especial a la construcción de la bioética ambiental y de la justicia ambiental. En primer lugar, nos saca del ensimismamiento para pensar en el otro y nos libra del egoísmo para ponernos en relación, trátase de la propia especie o, por extensión, de otras especies. Si recordamos que el otro “nos obliga”, esa llamada y el sentido de justicia que se desprende de la misma exigen una respuesta. En segundo término, la imagen del rostro que introduce Lévinas para mostrar la debilidad con que el otro se nos presenta, nos impele a asumir la presencia del otro, de modo que tanto el huérfano, como el inmigrante, el vulnerable e incluso la tierra sufriente, en cuanto “otro” *real*, nos interpelan y exigen una respuesta. En tercer lugar, la idea de la asimetría de la responsabilidad anárquica fundamenta la relación ética entre el ser humano y la naturaleza: el deber humano, como parte de ella, es abrirse a la naturaleza, a aceptar la debilidad expresada en su rostro, a responderle simplemente porque la responsabilidad encarna también allí en cuanto “sujeto” de alteridad. Y, por último, de una manera global, esta ética de la alteridad aporta efectivamente -en el marco de una bioética ambiental- haciendo un llamado radical a la responsabilidad con el ambiente al tiempo que cuestiona la visión egoísta de las posturas antropocéntricas.

⁹⁶ Ibid.

3.1.2 Segundo nivel: reconocimiento de una clave diacrónica. La clave diacrónica de la justicia ambiental la constituye la atribución de valor moral a las generaciones futuras. Y es un asunto que interesa mucho a la ética -en términos de que ella se entiende en relación con la debilidad de los más vulnerables tanto como con las desigualdades de poder- como a la justicia ambiental, en cuanto que es necesario establecer una justa distribución de los bienes ambientales más allá de la misma generación presente. Dos componentes destacan en relación con este nivel: la cuestión de los límites, asociada a la finitud del planeta, y la cuestión del futuro, en relación con la responsabilidad de marcharse dejando un planeta en, al menos, las mismas condiciones en que se recibió para desarrollar nuestras capacidades biológicas.

No deja de ser una cuestión problemática el atribuirle valor moral a las generaciones futuras. Finalmente, se trata de asignar incluso valor intrínseco a aquello que, en realidad y en términos temporales, no existe. Aún así, la propia UNESCO, en su XXIX Reunión General, emitió la Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras y se declaró “*Consciente* de que en esta etapa de la historia corren peligro la existencia misma de la humanidad y su medio ambiente” y reconoció “que la tarea de protección de las necesidades y los intereses de las generaciones futuras, en especial mediante la educación, es fundamental para el cumplimiento de la misión ética de la UNESCO cuya Constitución consagra los ideales “de la justicia, la libertad y la paz” fundados en “la solidaridad intelectual moral de la humanidad”, razón por la cual declaró que “Las generaciones actuales tienen la responsabilidad de garantizar la plena salvaguardia de las necesidades y los intereses de las generaciones presentes y futuras”⁹⁷, que “Las generaciones

⁹⁷ UNESCO. Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras [en línea], 1997. Art. 1º. [Consultado: 4.04.2016] Disponible en internet: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

actuales tienen la responsabilidad de legar a las generaciones futuras un planeta que en un futuro no esté irreversiblemente dañado por la actividad del ser humano [...]”⁹⁸ y, finalmente, que “i. Para que las generaciones futuras puedan disfrutar de la riqueza de los ecosistemas de la Tierra, las generaciones actuales deben luchar en pro del desarrollo sostenible y preservar las condiciones de la vida y, especialmente, la calidad e integridad del medio ambiente; ii. Las generaciones actuales deben cuidar de que las generaciones futuras no se expongan a una contaminación que pueda poner en peligro su salud o su propia existencia; iii. Las generaciones actuales han de preservar para las generaciones futuras los recursos naturales necesarios para el sustento y el desarrollo de la vida humana; iv. Antes de emprender grandes proyectos, las generaciones actuales deben tener en cuenta sus posibles consecuencias para las generaciones futuras”⁹⁹.

En la misma línea, la Encíclica *Laudato si* aborda el problema de la justicia intergeneracional, si bien lo hace partiendo de la noción del bien común y atándolo al desarrollo sostenible del cual dice que ya no es posible hablarse “sin una solidaridad intergeneracional”¹⁰⁰. Francisco determina que, si la concepción es que la tierra ha sido una donación, entonces el criterio exclusivamente utilitarista cede su paso al de la lógica del don gratuito que se recibe y se comunica y se convierte no en “una actitud opcional, sino de una cuestión básica de justicia, ya que la tierra que recibimos pertenece también a los que vendrán”¹⁰¹. Ese presupuesto posee doble entrada, una para cada uno de dos marcadores epistemológicos: es propio de la justicia ambiental y también lo es de la ecología integral, con lo cual va siendo posible inferir que no hay verdadera justicia ambiental sin que haya una cimiento dispuesta sobre la ecología integral.

⁹⁸ Ibid. Art. 3º.

⁹⁹ Ibid. Art. 5º.

¹⁰⁰ FRANCISCO. Op. Cit. No. 159.

¹⁰¹ Idem.

Ahora bien, la Encíclica cuando habla de justicia intergeneracional no se refiere única y exclusivamente al ambiente como gozne sobre el cual pueda girar sino que vincula los sentidos más profundos: “Cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores”¹⁰², en el mismo sentido en que lo hace la UNESCO en la Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras donde no solo aparecen los temas ambientales sino los de genoma humano y diversidad biológica, diversidad y patrimonio cultural, patrimonio común de la humanidad y paz, desarrollo y educación.

Laudato si no deja lugar a dudas sobre la responsabilidad de las generaciones presentes de cara a las generaciones venideras: “A las próximas generaciones podríamos dejarles demasiados escombros, desiertos y suciedad. El ritmo de consumo, de desperdicio y de alteración del medio ambiente ha superado las posibilidades del planeta, de tal manera que el estilo de vida actual, por ser insostenible, sólo puede terminar en catástrofes”, ¿qué hacer? La respuesta es igualmente contundente: “depende de lo que hagamos ahora mismo, sobre todo si pensamos en la responsabilidad que nos atribuirán los que deberán soportar las peores consecuencias”¹⁰³.

Ante la pregunta por las raíces de la dificultad para pensar en términos de justicia intergeneracional, la Encíclica da dos pistas esenciales: “un deterioro ético y cultural, que acompaña al deterioro ecológico” y “nuestra incapacidad para ampliar los intereses actuales y pensar en quienes quedan excluidos del desarrollo”¹⁰⁴, es decir, los pobres; coherentemente, esas dos raíces nos exigen igual número de acciones una conversión interior y una solidaridad entre generaciones que no pueden aplazarse.

¹⁰² Ibid. No. 160.

¹⁰³ Ibid. No. 161.

¹⁰⁴ Ibid. No. 162.

3.1.3 Tercer nivel: el reconocimiento de una clave sincrónica. En marzo de 2012, la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE)¹⁰⁵, en sus perspectivas ambientales para el 2050, estimaba que la población mundial pasara de siete mil a más de nueve mil millones de personas y se proyecta que la economía mundial creciera casi cuatro veces con una demanda creciente de energía y recursos naturales que implican la correspondiente reducción de las especies no humanas, tanto animales como plantas.

En la imagen de los círculos concéntricos, el tercer nivel de ampliación corresponde a una justicia ambiental de carácter sincrónico que vincula a las demás especies, lo que supone la admisión del principio de interdependencia. En el marco de la ecoteología, la interdependencia como principio tiene asegurado su puesto en el propio Catecismo de la Iglesia Católica que publicara en su momento Juan Pablo II, al indicar que “La interdependencia de las criaturas es querida por Dios. El sol y la luna, el cedro y la florecilla, el águila y el gorrión: las innumerables diversidades y desigualdades significan que ninguna criatura se basta a sí misma, que no existen sino en dependencia unas de otras, para complementarse y servirse mutuamente”¹⁰⁶. En la propia Encíclica, la interdependencia está referida bajo la constatación de que “todo está conectado”¹⁰⁷.

Pero no se guarda dicho principio cuando la misma OCDE calcula que, sin políticas ambientales adecuadas, para el 2050, las emisiones globales de gases de efecto invernadero suban en 50%, especialmente por el impacto del incremento de 70% en las emisiones de CO₂ que tienen relación con la generación de

¹⁰⁵ ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE). Perspectivas ambientales de la OCDE hacia 2050: Consecuencias de la inacción [en línea], 2012. [Consulta: 21.04.2016]. Disponible en internet: <https://www.oecd.org/env/indicators-modelling-outlooks/49884278.pdf>

¹⁰⁶ JUAN PABLO II. Catecismo de la Iglesia Católica [en línea], 1992. No. 340. [Consulta: 21.04.2016]. Disponible en internet: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

¹⁰⁷ FRANCISCO. Op. Cit. Nos. 16, 91, 117, 138 y 240.

energía, lo que, sin duda, hará que continúe una pérdida considerable de biodiversidad terrestre, cuyos principales factores determinantes son “la expansión de la silvicultura comercial, el desarrollo de infraestructura, la ampliación de asentamientos humanos y la fragmentación de hábitats naturales, así como la contaminación y el cambio climático”¹⁰⁸.

Por principio de interdependencia, la propia OCDE reconoce que “el deterioro de la biodiversidad amenaza el bienestar humano, sobre todo en el caso de los pobres de zonas rurales y las comunidades indígenas cuyo medio de subsistencia a menudo depende directamente de la biodiversidad y de los beneficios de los ecosistemas”¹⁰⁹. En el caso de los humanos, son los pobres de la tierra quienes sufrirán el mayor impacto, como lo reconoce *Laudato si*: “Muchos pobres viven en lugares particularmente afectados por fenómenos relacionados con el calentamiento, y sus medios de subsistencia dependen fuertemente de las reservas naturales y de los servicios ecosistémicos, como la agricultura, la pesca y los recursos forestales. No tienen otras actividades financieras y otros recursos que les permitan adaptarse a los impactos climáticos o hacer frente a situaciones catastróficas, y poseen poco acceso a servicios sociales y a protección”¹¹⁰. Hasta aquí lo relativo al principio de interdependencia.

La opción por la vinculación de los no humanos a la comunidad moral involucra el abandono del antropocentrismo, por lo menos el fuerte, y debe admitir que, al menos en el caso de los animales, -aunque sea algunos de ellos, como en la postura de Riechmann- se comprendan como objeto de derechos morales directos, si bien no se podrían catalogar como agentes morales. Sin embargo, puede adoptarse también la teoría de Taylor, según la cual “todo organismo, toda

¹⁰⁸ ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE). Perspectivas ambientales de la OCDE hacia 2050: Consecuencias de la inacción [en línea]. 2012. [Consulta: 21.04.2016]. Disponible en internet: <https://www.oecd.org/env/indicators-modelling-outlooks/49884278.pdf>

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ FRANCISCO. Op. Cit. No. 25.

población de una especie y toda comunidad de vida tiene un bien propio que los agentes morales pueden promover o dañar intencionalmente en sus acciones”¹¹¹; el bien propio, el cual aquí se le atribuye a organismos particulares y a comunidades de los mismos, nos pone de cara a la entidad misma y no frente a la posibilidad de que tal bien dependa de otra entidad -incluso humana- que pueda asignárselo o negárselo. Se trata de un reconocimiento, no de una prerrogativa. Y, unido al bien propio, el mismo Taylor propone un segundo concepto que considera esencial para la actitud moral de respeto a la naturaleza y es la idea de valor o dignidad inherente, lo cual, a su vez, presupone “dos principios generales: el principio de la consideración moral y el principio del valor intrínseco”¹¹² Por el primero, todo lo viviente silvestre merece que los agentes morales tengan consideración especial con ello en virtud de que tanto unos como lo otro son miembros de la comunidad de la tierra. Por el segundo, si se ha reconocido que una entidad pertenece a la comunidad de la tierra, “la realización de su bien es algo *intrínsecamente valioso*”, declara Taylor.

Cuando Francisco reflexiona sobre la pérdida de la diversidad, queda consignada en la Encíclica una referencia interesante que encaja con el principio del valor propio: “Pero no basta pensar en las distintas especies sólo como eventuales «recursos» explotables, olvidando que tienen un valor en sí mismas”¹¹³. Al menos por el principio del bien propio, *Laudato si* insiste permanentemente en el cuidado de las especies no humanas: “En el caso de la pérdida o el daño grave de algunas especies, estamos hablando de valores que exceden todo cálculo”¹¹⁴ asegura; y en otro pasaje advierte que “Las carreteras, los nuevos cultivos, los alambrados, los embalses y otras construcciones van tomando posesión de los hábitats y a veces los fragmentan de tal manera que las poblaciones de animales ya no

¹¹¹ TAYLOR, Paul. *Ética del respeto a la naturaleza*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005. P. 12.

¹¹² Ibid. P. 15.

¹¹³ FRANCISCO. Op. Cit. 33.

¹¹⁴ Ibid. No. 36.

pueden migrar ni desplazarse libremente, de modo que algunas especies entran en riesgo de extinción”¹¹⁵. En síntesis, la Encíclica invita a la consideración moral para las especies no humanas, lo cual abre un espacio muy sensible en el marco de la justicia ambiental porque no se trata de una concesión a partir de una visión antropocéntrica que reclame para el ser humano los derechos de explotación del planeta sino del reconocimiento de vivir en una casa común donde cada miembro posee un bien propio.

3.1.4 cuarto nivel: Pensar las totalidades. La justicia ambiental puede verse enriquecida si vincula un último círculo concéntrico: el de las totalidades. La superación de la individualidad en la comunidad moral que se convierte en sujeto de justicia ambiental, exige la ampliación hacia los ecosistemas, pero sin que pase por la mente la posibilidad de pensar que lo valioso moralmente son los individuos que componen tales sistemas biológicos; antes bien, lo importante son las interrelaciones que se tejen entre tales individuos.

La historia nos traslada hasta Aldo Leopold, a quien se considera el padre de la ética de la tierra y, por tanto, de las posturas ecocentristas que conceden valor moral a animales, plantas, agua y suelos por postura contraria a la tradicional que nunca asignaba derechos ni ningún tipo de consideración moral a las totalidades, ya se entiendan como biosfera o como ecosistemas. Leopold reconoce que “*There is as yet no ethic dealing with man's relation to land and to the animals and plants which grow upon it. Land, like Odysseus' slave-girls, is still property. The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations*”, razón por la que plantea una nueva ética: “*The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land*”¹¹⁶.

¹¹⁵ Ibid. No. 35.

¹¹⁶ LEOPOLD, Aldo. Op. Cit. P. 2

Una revisión detenida de *Laudato si* deja entrever unas cuantas coincidencias con el planteamiento de Leopold, incluso desde el análisis bíblico. Sobre la constatación de Leopold alrededor de nuestro sentido de “propiedad” de la tierra, Francisco advierte que “No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. [...] Porque, en definitiva, «la tierra es del Señor» (Sal 24,1), a él pertenece «la tierra y cuanto hay en ella» (Dt 10,14). Por eso, Dios niega toda pretensión de propiedad absoluta: «La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra» (Lv 25,23)”¹¹⁷. Se trata, por supuesto, de una mirada cristiana sobre la tierra y su valor moral, sin que pretendamos inscribir la Encíclica en alguna de las corrientes ecocentristas (ni ética de la tierra, ni ecología profunda, ni ecofeminismo), pero es una manera de concebir la relación entre el ser humano y las totalidades de manera muy diferente, en un orden parecido al que reclama el propio Leopold cuando afirma que “*In short, a land ethic changes the role of Homo sapiens from conqueror of the landcommunity to plain member and citizen of it. It implies respect for his fellow-members, and also respect for the community as such*”¹¹⁸, de modo que se salvaguarde el deseo divino de “hacer un uso responsable de las cosas” porque “estamos llamados a reconocer que los demás seres vivos tienen un valor propio ante Dios”¹¹⁹.

En síntesis, la tierra no es un patrimonio de la humanidad en cuanto que ella, como totalidad, solo puede darse a todos, a humanos y no humanos, pero ella misma no es sin los demás constitutivos no bióticos: el agua, el aire, las rocas. Es más, ella no es sino en el concierto del universo. Por tanto, ella no es de alguien o alguno en particular y, sin embargo, ella es abandonada y maltratada, oprimida por esta humanidad que ha enfermado su libertad. Vista así, la tierra -y por ende todos sus componentes- son objeto de justicia ambiental en cuanto ella y estos pueden ser dañados o perjudicados por los agentes morales.

¹¹⁷ FRANCISCO. Op. Cit. No. 67.

¹¹⁸ LEOPOLD, Aldo. Op. Cit. Ibid.

¹¹⁹ FRANCISCO. Op. Cit. No. 69.

3.2 JUSTICIA AMBIENTAL Y GOBERNANZA AMBIENTAL

Abordada la discusión sobre la mirada ética de la justicia ambiental en el ámbito bioético-ecoteológico, es hora de asumir la cuestión de la relación entre justicia ambiental y gobernanza ambiental.

Se ha indicado, líneas arriba, que el abordaje del problema ambiental de la casa común ha de ser global, donde se exige no solo una actitud de respeto a la naturaleza de carácter individual o la vinculación de ciencias por separado, sino, sobre todo, colectivo, expresado en organizaciones de todo tipo y de los gobiernos.

En líneas generales, la justicia ambiental no parece tener que seguir repitiendo el discurso de la distribución justa de los bienes y males ambientales, sino que pasa hoy a reflexionar y actuar, en medio de los procesos de administración del riesgo, en órbitas más amplias. Así, por ejemplo, tendencias de la justicia ambiental buscan hoy incorporar el principio del “derecho” de todos los seres humanos a ser protegidos de la degradación del ambiente, incorporar el principio de precaución en la protección de los ecosistemas y las comunidades humanas, y hasta del desenmascaramiento del uso las ciencias “duras” para ocultar la realidad de las afectaciones con desechos tóxicos a las poblaciones más vulnerables*. Este tipo de justicia ambiental supone la participación amplia e igualitaria en la construcción de políticas, leyes y regulaciones particulares, amén de la administración de programas medioambientales de los Estados. Este es, entonces, el perno que permite articular los discursos de la justicia ambiental y la gobernanza ambiental.

* Hay experiencias interesantes en comunidades cristianas de orientación no católica, como el caso de la Iglesia Unida de Cristo en Estados Unidos que se ha comprometido con la justicia ambiental en términos de estudios muy serios en el apoyo a poblaciones vulnerables a través de oficinas de justicia ambiental.

Desde el ámbito latinoamericano se ha entendido de diversas maneras, una de estas, relevante para la revisión que se hará desde *Laudato si*, es la propuesta por Castro, Hogenboom y Baud, quienes definen la gobernanza ambiental como “*el proceso de formulación y refutación de imágenes, diseños y ejecución de los procedimientos y prácticas que configuran el acceso, control y uso de los recursos naturales entre actores diferentes*”¹²⁰. La definición se entiende como el producto de la verificación de la existencia de una coincidencia entre las múltiples perspectivas teóricas de la gobernanza ambiental (estudios socioculturales y sociopolíticos, nuevos institucionalismos). Ahora bien, ¿qué aspectos pueden destacarse en *Laudato si*, para el análisis de la relación entre la justicia ambiental y la gobernanza ambiental?

En el itinerario que recorre la Encíclica, la primera vez que se refiere directamente a la cuestión de la justicia es el párrafo 10 en el contexto de la presentación de la figura de Francisco de Asís. Aquí, la justicia está directamente mencionada en relación con los seres humanos más pobres: “En él se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior”¹²¹. Y sin olvidar la importancia de los no humanos y del derecho que les asiste a ser tratados responsablemente, la Encíclica enfrenta la cuestión de la inequidad entre nuestra propia especie como uno de los elementos de justicia ambiental más importantes porque la arrogancia de unos pocos deja sumidos a muchos en la pobreza y en la indigencia “sin posibilidades reales de superación, mientras otros ni siquiera saben qué hacer con lo que poseen, ostentan vanidosamente una supuesta superioridad y dejan tras de sí un nivel de desperdicio que sería imposible generalizar sin destruir el planeta”¹²².

¹²⁰ CASTRO, Fabio De; HOGENBOOM, Barbara y BAUD, Michel. *Gobernanza Ambiental en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2015. P. 18.

¹²¹ FRANCISCO. Op. Cit. No. 10.

¹²² Ibid. No. 90

En ese mismo horizonte, la alusión a la cuestión del agua deja claramente expuesta la ausencia de justicia ambiental en el acceso al agua potable, máxime cuando la privatización del recurso hídrico se va generalizando en el mundo; por eso, el texto pontificio reclama con firmeza: “En realidad, *el acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos*”¹²³. La ausencia de este derecho humano básico, nos pone de frente un pasivo con los más vulnerables: “Este mundo tiene una grave deuda social con los pobres que no tienen acceso al agua potable, porque eso es *negarles el derecho a la vida radicado en su dignidad inalienable*. Esa deuda se salda en parte con más aportes económicos para proveer de agua limpia y saneamiento a los pueblos más pobres”, indica el mismo párrafo.

Y es que el clamor de los pobres es parte activa de la justicia ambiental porque se aúna al clamor de la tierra. Tierra y pobres son una unidad vergonzante por el dolor y el olor de sus heridas, ya psicológicas y físicas en los segundos, ya físicas y *espirituales* y en la primera. Visto así, no queda otro camino que entender, en términos sociales y ambientales “que *un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social*, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*”¹²⁴. Ambos lamentos son más graves aún en cuanto no solo se perciben por daños que podrían no superar la época presente sino que, con toda seguridad, serán daños que condicionarán las futuras generaciones de las estirpes humanas y no humanas, fruto de la codicia: “Por eso, podemos ser testigos mudos de gravísimas inequidades cuando se pretende obtener importantes beneficios

¹²³ Ibid. No. 30.

¹²⁴ Ibid. No. 49

haciendo pagar al resto de la humanidad, presente y futura, los altísimos costos de la degradación ambiental”¹²⁵.

¹²⁵ Ibid. No. 36.

En las inclusiones que se hacen actualmente en la justicia ambiental y que mencionamos líneas arriba, la Encíclica recoge un aspecto interesante al referirse a la contaminación y advertir que “La exposición a los contaminantes atmosféricos produce un amplio espectro de efectos sobre la salud, especialmente de los más pobres, provocando millones de muertes prematuras”¹²⁶. La misma constatación es hecha por *United Church of Christ*, al recordar que “*The 1994 study found that people of color are 47 percent more likely to live near a hazardous waste facility than white Americans*”¹²⁷. Una visión rápida del deterioro ambiental nos permitiría inferir, sin riesgo a equivocarnos, que el porcentaje, por lo menos, no habrá disminuido y que las personas de color –un símbolo de la generalidad de los pobres- seguirán siendo profundamente afectados.

La Encíclica¹²⁸ entiende que la ausencia del bien común es causa de movilización y beligerancia. Más todavía, comprende que la ausencia de justicia y específicamente de justicia distributiva, es una causal de violencia. Razón de más para pensar que las inequidades en esto que hemos llamado justicia ambiental son argumentos suficientes para que el descontento de los humanos más vulnerados se traduzca en acciones violentas que si bien pueden no ser generalizadas sí que lo son del crimen del hermano contra el hermano.

Laudato si asume el concepto específico de gobernanza en cuatro ocasiones. La primera de ellas aparece en el párrafo 28, en relación con “la cuestión del agua” al encontrar que “grandes ciudades que dependen de un importante nivel de almacenamiento de agua, sufren períodos de disminución del recurso, que en los momentos críticos no se administra siempre con una adecuada gobernanza y con imparcialidad”. No hay en el texto explicitación alguna sobre los criterios para una

¹²⁶ Ibid. No. 20.

¹²⁷ UNITED CHURCH OF CHRIST. *Toxic Wastes and Race at Twenty 1987—2007* [en línea]. Cleveland: United Church of Christ, 2007. [Consultado: 17.04.2016] Disponible en internet: <https://www.nrdc.org/sites/default/files/toxic-wastes-and-race-at-twenty-1987-2007.pdf>.

¹²⁸ FRANCISCO Op. Cit. No. 157.

buena gobernanza, de modo que habrá que remitirse, esencialmente a la aplicación de los principios de la enseñanza social de la Iglesia Católica.

En primer lugar, el principio del bien común, definido por Juan XXIII en 1963, en *Pacem in Terris*, No. 55. En segundo término, el principio de subsidiariedad, en la clásica formulación de *Quadragesimo Anno*, de Pío XI, según la cual “Conviene, por tanto, que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás perdería mucho tiempo, con lo cual logrará realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija¹²⁹”, y retomado en *Centesimus Annus* por Juan Pablo II:

“Es deber del Estado proveer a la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos de mercado. Así como en tiempos del viejo capitalismo el Estado tenía el deber de defender los derechos fundamentales del trabajo, así ahora con el nuevo capitalismo el Estado y la sociedad tienen el deber de *defender los bienes colectivos* que, entre otras cosas, constituyen el único marco dentro del cual es posible para cada uno conseguir legítimamente sus fines individuales”¹³⁰.

En tercer término, el principio de destino universal de los bienes de la tierra, que viene a ser el principio rector del ordenamiento de todo el ordenamiento ético y social y que se ancla en el texto del Génesis 1, 28-29, lo cual y bajo ninguna circunstancia niega la propiedad privada.

¹²⁹ PÍO XI. *Quadragesimo Anno* [en línea]. No. 80. [Consultado: 15.04.2016]. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html

¹³⁰ JUAN PABLO II: *Centesimus Annus* [en línea]. No. 40. [Consultado: 15.04.2016]. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

El cuarto principio y quizá el más directamente relacionado con la gobernanza en el sentido en que se ha acogido en este mismo texto es el principio de participación que es consecuencia directa del principio de subsidiariedad y que ha sido ampliamente tratado en la enseñanza social de la Iglesia pero que tiene unas buenas raíces en *Octogesima Adveniens*: “El paso al campo de la política expresa también una exigencia actual de la persona: mayor participación en las responsabilidades y en las decisiones. Esta legítima aspiración se manifiesta sobre todo a medida que aumenta el nivel cultural, se desarrolla el sentido de la libertad y la persona advierte con mayor conocimiento cómo, en el mundo abierto a un porvenir incierto, las decisiones de hoy condicionan ya la vida del mañana”¹³¹, participación que abarca, como es natural, los campos social y político, “donde debe ser instituida e intensificada la participación razonable en las responsabilidades y opciones”¹³².

Por otra parte, *Laudato si* retoma el asunto de la gobernanza en los párrafos 174 (dos veces) y 175, al hablar de la gobernanza de los océanos y al solicitar “un acuerdo sobre los regímenes de gobernanza para toda la gama de los llamados «bienes comunes globales»”¹³³. Es aquí donde, específicamente, puede hallarse una relación clara entre la justicia ambiental y la gobernanza ambiental.

Respeto de los bienes comunes globales, la Encíclica *Centesimus Annus*, ha dejado claro que es deber de los estados y de las sociedades defender los bienes colectivos, que en el mismo texto pontificio se asocian con los relacionados con el “ambiente natural” y con el “ambiente humano”. Al descubierto queda, sin embargo, que hay necesidades humanas que no pueden ser satisfechas mediante el mercado de los bienes y, aún más, que hay bienes que no deben ser parte del

¹³¹ PABLO VI. *Octogesima Adveniens* [en línea]. No. 47. . [Consultado: 15.04.2016]. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

¹³² PÍO XI. Op. Cit. No. 47.

¹³³ FRANCISCO. Op. Cit. No. 174.

mercado. Según Añaños¹³⁴, los bienes inmateriales se encuentran en gran parte en la naturaleza; se cuentan los océanos, el agua en general, los bosques, campos, semillas, aire, campos, especies animales y silvestres, los lagos, el espacio sideral, los cuerpos celestes, los fondos marinos y la propia tierra; también algunos que proceden de la mano del ser humano como canales, puentes, etc. Respecto de los bienes materiales, la lista pasa por la cultura, la ciencia, el conocimiento en general, el software libre, etc. La diferencia entre ellos es que los primeros pueden escasear, en tanto que los segundos no tienen esa dificultad. Entre esos *commons*, asegura la autora, se encuentran los bienes comunes globales, que se caracterizan porque están fuera de las jurisdicciones de los estados nacionales como los fondos marinos, el alto mar, la atmósfera, el Ártico y el Antártico, y los espacios ultraterrestre y cibernético. Esta línea de pensamiento está anclada, por supuesto, sobre el proyecto de sociedad propio del origen de los movimientos obreros.

Por su parte Stiglitz y Sen¹³⁵, a través de la ONU, definen los Bienes Públicos Globales. Como aquellos “cuyos beneficios o costos tienen un alcance prácticamente universal o pueden afectar a todos, en cualquier lugar”. De otro lado, Alonso ha encontrado que, en la reflexión mundial sobre los bienes públicos globales, se pueden identificar tres grandes generaciones de pensamiento alrededor de dichos bienes: la primera incluía aquellos que ayudaban a atenuar las desigualdades y sostener el equilibrio social: seguridad social, educación, redes viales, instituciones estatales, infraestructura pública y protección civil. La segunda generación incluye los recursos naturales y culturales: atmósfera, océanos -a los cuales hace mención directa *Laudato si*, como ya vimos-, recursos

¹³⁴ AÑAÑOS, María Cecilia. La idea de los bienes comunes en el sistema internacional. ¿Renacimiento o extinción? [en línea]. *UNISCI Discussion Papers*, N° 34 (Enero/ January 2014). P. 156. [Consultado: 23.04.2016]. Disponible en internet: <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-72482/UNISCIDP34-9ANANOS.pdf>

¹³⁵ KAUL, Inge y BLONDIN, Donald. Los bienes públicos globales y las Naciones Unidas. En: OCAMPO, José Antonio (Ed.). *Gobernanza Global y Desarrollo: Nuevos desafíos y prioridades de la Cooperación Internacional*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015. P. 76.

minerales, biodiversidad y monumentos históricos. La tercera y última generación busca incluir los grandes desafíos que afectan al mundo contemporáneo¹³⁶: la información biogenética, la estabilidad económica, las TIC, los corredores aéreos e internet.

Si bien son dos perspectivas diferentes en el trato de esta idea de bienes -la primera en la esfera de la economía moral de los pueblos trabajadores y la segunda en el terreno del neoliberalismo-, no podríamos oponerlas, antes bien, habría que declararlas complementarias. Si “necesitamos una reacción global más responsable, que implica encarar al mismo tiempo la reducción de la contaminación y el desarrollo de los países y regiones pobres”¹³⁷, es porque la invitación de la Encíclica, en su contexto global, es a que se establezcan los acuerdos necesarios para establecer unos criterios de gobernanza, en este caso de gobernanza ambiental, que permitan reconfigurar el acceso, el control y el uso de los recursos naturales. La pregunta ahora es si basta con el establecimiento de una base ética sólida para la aplicación de una justicia ambiental y si una gobernanza ambiental que incorpore los principios de la enseñanza social de la iglesia puede ser suficiente para el manejo de los problemas de la casa común. La Encíclica sugiere que, además de muchas otras acciones, es necesario un cambio de mentalidad.

3.3 LA METANOIA NECESARIA

El texto griego de la segunda carta a los Corintios 7,9, “νυν χαίρω ουχ οτι ελυπηθητε αλλα οτι ελυπηθητε εις **μετανοιαν** ελυπηθητε γαρ κατα θεον ινα εν

¹³⁶ ALONSO, José Antonio. Bienes públicos globales y cooperación al desarrollo. En: La realidad de la ayuda 2001-2002, OXFAM-INTERMÓN, Barcelona, 2002.

¹³⁷ FRANCISCO. Op. Cit. No. 175.

μηδενι ζημιωθητε εξ ημων”¹³⁸ que puede traducirse al español como “ahora me alegro. No por haberos entristecido, sino porque aquella tristeza desembocó en arrepentimiento. Pues os entristecisteis de cara a Dios, de manera que no habéis sufrido perjuicio alguno de nuestra parte”¹³⁹, y 7, 10, “η γαρ κατα θεον λυπη **μετανοιαν** εις σωτηριαν αμεταμελητον κατεργαζεται η δε του κοσμου λυπη θανατον κατεργαζεται”¹⁴⁰ que puede traducirse como “En efecto, la tristeza de cara a Dios produce un irreversible arrepentimiento para la salvación; en cambio, la tristeza meramente mundana desemboca en la muerte”¹⁴¹. En ambos casos, se usa el vocablo μετανοιαν (*metanoia*) para expresar arrepentimiento y, en las sagradas escrituras, cuando el Pablo la usa, lo hace en el contexto de la salvación. En este sentido, no se trata de arrepentirse propiamente de algún pecado, esto es, de decir “no” a Dios, sino de ser incrédulo, ciego, frente a la obra que Dios Padre ha hecho en Cristo Jesús. En líneas generales, *metanoia* se refiere, en primer lugar, a una ruptura dentro de sí, un sacudimiento del espíritu que trae consigo -es lo segundo- un nuevo nacimiento, un cambio de mente y de corazón, es decir, un cambio estructural, un cambio de dirección, una vuelta -si se quiere- para un enrumbarse de nuevo que produce, por el Espíritu Santo, -lo tercero- un cambio en las acciones. Es en ese horizonte que el autor de la carta a los Romanos exclama: “Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaros mediante la renovación de vuestra mente, de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto”¹⁴².

Habría que advertir que, si bien estos son los fundamentos bíblicos de la *metanoia*, la evolución del concepto no se dejó esperar y, en el ámbito extra-bíblico, será Foucault quien haga un interesante análisis y elabore el planteamiento de que la

¹³⁸ IGLESIA EN SALTA – ARGENTINA. Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español. Salta: Ministerio apoyo bíblico, 2011. P. 439. Segunda Carta a los Corintios 7: 9. Se ha subrayado con negrita la palabra μετανοιαν.

¹³⁹ BIBLIA DE JERUSALÉN. Op. Cit. P. 7. Segunda Carta a los Corintios 7: 9.

¹⁴⁰ IGLESIA EN SALTA – ARGENTINA. Op. Cit. Segunda Carta a los Corintios 7: 10. Se ha subrayado con negrita, en ambos casos, la palabra μετανοιαν.

¹⁴¹ BIBLIA DE JERUSALÉN. Op. Cit. P. 7. Segunda Carta a los Corintios 7: 10.

¹⁴² Ibid. Romanos 12: 2.

metanoia cristiana de los siglos III y IV implica, en primer lugar, un alejamiento de la *epistrophe** platónica¹⁴³ para concretarse en el ejercicio de una mutación súbita para la cual “hace falta un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico que sacuda y transforme de una sola vez el modo de ser del sujeto”¹⁴⁴. Pero no es suficiente, debe involucrarse también la noción de pasaje, esto es, “pasaje de un tipo de ser a otro, de la muerte a la vida, de la mortalidad a la inmortalidad, de la oscuridad a la luz...”¹⁴⁵; y, finalmente, otro concepto no menos interesante, el de ruptura: “el yo que se convierte es un yo que ha renunciado a sí mismo. Renunciar a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma, que en cierto modo no tiene nada que ver, ni en su ser, ni en su modo de ser, ni en sus hábitos, ni en su *ethos*, con el que lo precedió...”¹⁴⁶.

Por su parte, La Encíclica propone, en el capítulo VI: Educación y Espiritualidad Ecológica, capítulo III: conversión ecológica, algunas líneas de espiritualidad ecológica, consciente de que “no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con doctrinas sin una mística que nos anime, sin «unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria»”¹⁴⁷. Bajo la sentencia de que si los desiertos exteriores se multiplican es porque se han extendido los desiertos interiores, en referencia con la crisis ecológica es necesaria “una profunda conversión interior”¹⁴⁸. Pero, ¿de qué conversión se trata? Se trata de una conversión ecológica, *id est*, “dejar brotar todas las consecuencias de su encuentro con Jesucristo en las relaciones con el mundo que

* Foucault, de la mano de Pierre Hadot explica la *epistrophe* (conversión) platónica como el proceso mediante el cual el sujeto se aparta de las apariencias para regresar a sí mismo constatando la propia ignorancia y decidiéndose a ocuparse de sí para regresar a la patria de las esencias, la verdad y el Ser.

¹⁴³ FOUCAULT, Michel. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. P. 208.

¹⁴⁴ Ibid. P. 210.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ FRANCISCO. Op. Cit. No. 216.

¹⁴⁸ Ibid. No. 217.

los rodea”¹⁴⁹, protegiendo la obra del Creador como parte sustantiva, en nada adjetiva, de una vida virtuosa. Por lo tanto, se requiere, como bíblicamente quedó expresado, “reconocer los propios errores, pecados, vicios o negligencias, y arrepentirse de corazón”, para “cambiar desde adentro”¹⁵⁰.

Desde una perspectiva foucaultiana, la conversión ecológica propuesta en la Encíclica cumple con los requerimientos establecidos por este: el acontecimiento histórico está dado, cuando en el primer paso metódico que ostenta *Laudato si*, el ver, se ha confirmado que “Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella” y los síntomas de enfermedad son evidentes “en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes”, por lo cual “gime y sufre con dolores de parto”¹⁵¹. Sin duda es un hecho histórico que se convierte en el eje desde el cual pueden proyectarse los demás elementos porque indiscutiblemente debe sacudirnos en nuestro interior, cual movimiento telúrico de la máxima magnitud. El segundo elemento -el pasaje- ha quedado concretado: se trata del paso de una vida no virtuosa a una que lo exprese en su máxima calidad. Y, el tercero, el de la ruptura no puede estar mejor expresado en la búsqueda de un nuevo sujeto que muestre en su novedad transformada la consecuencia de haber asumido a un Jesucristo resucitado. Hasta aquí la *metanoia* individual.

La Encíclica entiende que sería insuficiente la *metanoia* de los sujetos porque “los individuos aislados pueden perder su capacidad y su libertad para superar la lógica de la razón instrumental y terminan a merced de un consumismo sin ética y sin sentido social y ambiental”¹⁵². Consecuentemente, se pide una *ekklesia* (convocación) que recoja a todos los sujetos posibles para hacer una conversión ecológica comunitaria porque “a problemas sociales se responde con redes

¹⁴⁹ Idem.

¹⁵⁰ Ibid. No. 218.

¹⁵¹ Ibid. No. 2.

¹⁵² Ibid. No. 219.

comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales”¹⁵³. Y este tipo de conversión dispone de unas características específicas entre las que sobresalen la gratitud y la gratuidad, junto con la conciencia de conexión absoluta con los demás seres de manera que se entienda que *somos* en cuanto comunión universal y que la superioridad del ser humano solo lo es porque debe “echarse al hombro” sus acciones partiendo de su fe.

¹⁵³ Idem.

4. CONCLUSIONES

Las laceraciones que va dejando la humanidad en la tierra y que se han acelerado durante los últimos tiempos, han merecido la advertencia de científicos de todo tipo, poetas, artistas, filósofos y teólogos. *Laudato si* -a través del método común de ver, juzgar y actuar- analiza, denuncia e invita a comprometerse con soluciones concretas que pasan por los ámbitos personales, colectivos -de redes, dice el papa- nacionales e internacionales relacionados también con el mundo de la política, de las finanzas y de las ciencias en sus más amplias expresiones: naturales, humanas y sociales.

El reto para la bioética y la ecoteología es directo y urgente e incorpora, entre sus múltiples posibilidades, el análisis, desde una ecología integral, de la justicia aplicada a los problemas de la casa común.

La consideración de las inequidades y el establecimiento de los mecanismos para superarlas pasan por el reconocimiento de la necesidad de recomponer las condiciones plenamente humanas sobre la base, entre otros aspectos, de un soporte ético en el cual el marco de la comunidad moral se amplíe desde el propio sujeto hasta las totalidades, lo que es posible si se superan los antropocentrismos y se da cabida, si no plenamente sí parcialmente, a las propuestas de corrientes de la ética ambiental como el biocentrismo y el ecocentrismo.

Las cumbres ambientales que incorporan aspectos valiosos para intentar limitar el impacto exacerbado de la acción humana sobre la tierra, pero no logran concretar herramientas para asegurar su cumplimiento, deben impulsar la firma de acuerdos que favorezcan la reflexión sobre el establecimiento de unos bienes comunes de carácter regional al interior de cada país para la definición de los bienes comunes

nacionales y luego sí de la misma definición para los bienes comunes transnacionales.

Una gobernanza ambiental -anclada sobre unos principios comunes, como los que contempla el cristianismo católico en su enseñanza social y sin que eso signifique una gobernanza ambiental de tipo religioso porque por naturaleza no lo podría ser- que pueda desarrollarse desde los más pequeños núcleos de gobierno -en el caso colombiano desde las alcaldías- y que amplíe consistentemente su rango de acción y sume la defensa de los bienes comunes del espacio geográfico y cultural que le corresponda, puede ser una gobernanza que incorpore los lineamientos de justicia ambiental para el inicio de la transformación real de los problemas ambientales que nuestra especie ha puesto sobre el planeta.

Finalmente, no habría logros reales en los propósitos de la Encíclica si no se asegura un compromiso que debe pasar por el nivel personal pero también por el social. En el lenguaje común del cristianismo, los verdaderos cambios no suceden por externalidades, sino que comprometen los planos más profundos del ser humano, aquello que los judíos denominan *nefesh*, *basar* y *ruaj*, e incluso *neshamah*, es decir, el alma, la corporalidad, el espíritu y el intelecto, y que se resumen en la metanoia. Un cambio que, por un lado, no se trate solo de acciones temporales alrededor de asumir una u otra tarea, sino que, por otro, vincule al colectivo, a la sociedad y que, por tanto, se traduzca en una nueva agenda en las fibras más recónditas de las culturas.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA RODRÍGUEZ, Richard. Dios, hombre, creación. Hacia una ecoteología bíblica. Bogotá: San Pablo, 2014. 145 p.

ALONSO, José Antonio. Bienes públicos globales y cooperación al desarrollo. En: La realidad de la ayuda 2001-2002, OXFAM-INTERMÓN, Barcelona, 2002.

AÑAÑOS MEZA, María Cecilia. La idea de los bienes comunes en el sistema internacional. ¿Renacimiento o extinción? [en línea]. UNISCI Discussion Papers, Nº 34 (Enero / January 2014). [Consultado: 23.04.2016]. Disponible en internet: <https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-72482/UNISCIDP34-9ANANOS.pdf>

ARAMAYO, Roberto y GUERRA, María José. Los laberintos de la responsabilidad. México: Plaza y Valdés Editores, 2007. 308 p.

BELLAMY FOSTER, John and CLARK, Brett. The planetary emergency [en línea]. En: Monthly Review. Diciembre, 2012. Volume 64, Issue 07. [Consultado: 30.04.2016] Disponible en internet: <http://monthlyreview.org/2012/12/01/the-planetary-emergency/>

BELLVER CAPELLA, Vicente. El movimiento por la justicia ambiental. Entre el ecologismo y los derechos humanos [en línea]. Anuario de Filosofía del Derecho XIII (1996). [Consultado: 21.04.2016]. Disponible en internet: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/142361.pdf>

BIBLIA DE JERUSALÉN. Bilbao: Declée de Brower, 2009.

CAPRA, Fritjof. The Hidden Connections. A Science for Sustainable. Doubleday, 2002. 300 p. New York: Anchor Books, 2004. 300 p.

_____. The systems view of life a unifying conception of mind, matter, and life. Cosmos and History [en línea]. *The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 11, no. 2, 2015. [Consulta: 10.04.2016] Disponible en internet: <http://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/viewFile/503/843>.

_____. The web of life. A new Scientific Understanding of Living Systems. New York: Anchor Books, 1996. 368 p.

CARSON, Rachel Louise. Silent Spring [en línea]. Greenwich (Connecticut): Crest Book, s.f. [Consultado: 18.02.2016]. Disponible en internet: http://library.uniteddiversity.coop/More_Books_and_Reports/Silent_Spring-Rachel_Carson-1962.pdf

CARVAJAL SÁNCHEZ, José. Violencia y alteridad. Crítica Levinasiana de la Ontología y una nueva concepción de la ética. Tunja: Fundación Universitaria Juan de Castellanos, 2013. 309 p.

CASTRO, Fabio de; HOGENBOOM, Barbara y BAUD, Michel. Gobernanza Ambiental en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2015. 372 p.

CELY GALINDO, Gilberto (Ed.). Temas de bioética ambiental. Santafé de Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1995. 315 p.

MORDACCI, R. L'incertá vicenda della bioética. Saggio di interpretazione sintetica, in AA.VV., La Bioetica. Questione civile e problema teorici sottesi, Glossa, Milán, 1998. Pp. 21-53. Citado por: CICCONE, Lino. Bioética: historia, principios, cuestiones. Madrid: Palabra, 2006. P. 33.

CLUB OF ROME. The Limits to Growth. New York: Universe Books, 1972. 205 p.

CONCILIO VATICANO II. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. [en Línea], 1965. [Consultado: 30.03.2016] Disponible en internet: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

DELGADO DÍAZ, Carlos J. Bioética y medio ambiente [en línea]. La Habana: (s.e.), 2005. [Consultado: 22.04.2016] Disponible en internet: <http://www.cubaenergia.cu/genero/ambiente/a23.pdf>.

EL ESPECTADOR. La tierra sobrepasa sus límites planetarios [en línea]. En: El Espectador.com. Enero, 2015. [Consultado: 30.04.2016] Disponible en internet: <http://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/tierra-sobrepasa-sus-limites-planetarios-articulo-538608>

ENVIRONMENTAL JUSTICE MOVEMENT. First National People of Color Environmental Leadership Summit [en línea], 1991. [Consultado: 20.03.2016]. Disponible en internet: <http://www.ejnet.org/ej/principles.html>

FISICHELLA, Rino. Introducción a la Teología Fundamental. Madrid: Verbo Divino, 2003. 184 p.

FOUCAULT, Michel. La hermenéutica del sujeto. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. 539 p.

FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato si*. Sobre el cuidado de la casa común. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015. 191 p.

HOTTOIS, Gilbert. Definir la Bioética: retorno a los orígenes (*Definir la bioethique: retour aux sources*). Universidad El Bosque. Revista Colombiana de Bioética. Vol. 6 No 2 - Diciembre de 2011. PP. 62-85

HURTADO DE BARRERA, Jacqueline. Guía para la comprensión holística de la ciencia. 3ª Edición. Caracas: Fundación Sypal, 2010. 666 p.

IGLESIA EN SALTA – ARGENTINA. Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español. Salta: Ministerio apoyo bíblico, 2011. 623 p.

JUAN PABLO II. Catecismo de la Iglesia Católica [en línea], 1992. No. 340. [Consulta: 21.04.2016]. Disponible en internet: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

JUAN PABLO II: Centesimus Annus [en línea].No. 40. [Consultado: 15.04.2016]. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

KAUL, Inge y BLONDIN, Donald. Los bienes públicos globales y las Naciones Unidas. En: OCAMPO, José Antonio (Ed.). Gobernanza Global y Desarrollo: Nuevos desafíos y prioridades de la Cooperación Internacional. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015. 286 p.

LEOPOLD, Aldo. The Land Ethic. En A Sand County Almanac [en línea], 1948. [Consultado: 19.04.2016] Disponible en internet: http://www.waterculture.org/uploads/Leopold_TheLandEthic.pdf.

LÉVINAS, Emmanuel. Humanismo del otro hombre. México: Siglo Veintiuno Editores, 1972. 136 p.

LIPOVETSKY, Gilles. La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. 13ª ed. Barcelona: Anagrama, 2000. 220 p.

LIPOVETSKY, Guilles. El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos. 5ª ed. Barcelona: Anagrama, 2014. 283 p.

MARTÍNEZ ALIER, J. Introducción al número diez [en línea]. Revista Ecología Política: Cuadernos de debate internacional. [Consultado: 20.04.2016] Disponible en internet: <https://issuu.com/entmediambient/docs/10>.

MERRIAM-WEBSTER DICTIONARY. Theology [en línea], 2016. [Consultado: 30.03.2016] Disponible en internet: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/theology>

OLTRA, Christian. Modernización ecológica y sociedad del riesgo. Hacia un análisis de las relaciones entre ciencia, medio ambiente y sociedad [en línea]. Papers 78, 2005. [Consultado: 25.04.2016]. Disponible en internet: <http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/40276/40564>

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar [en línea], 1982. [Consulta: 21.04.2016] Disponible en internet: http://www.un.org/depts/los/convention_agreements/texts/unclos/convemar_es.pdf

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. Convención Marco sobre el Cambio Climático. Acuerdo de París [en línea], 2015. [Consultado: 14.03.2016] Disponible en internet: <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/spa/l09s.pdf>

_____. Declaración de Johannesburgo sobre el Desarrollo Sostenible [en línea], 2002 [Consultado: 13.03.2016]. Disponible en internet: http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/WSSDsp_PD.htm

_____. Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Humano [en línea]. Estocolmo, 1972. [Consultado: 21.02.2016]. Disponible en internet: <http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/aea/descargas/estocolmo01.pdf>.

_____. Declaración de Río sobre el medio ambiente y el desarrollo. Río de Janeiro: ONU, 1992. [en línea] [Consultado: 12.03.2016]. Disponible en internet: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm>

_____. Río+20 Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible [en línea], 2012. No. 12. [Consultado: 14.03.2016] Disponible en internet: https://rio20.un.org/sites/rio20.un.org/files/a-conf.216-l-1_spanish.pdf.pdf

ORGANIZACIÓN PARA LA COOPERACIÓN Y EL DESARROLLO ECONÓMICO (OCDE). Perspectivas ambientales de la OCDE hacia 2050: Consecuencias de la inacción [en línea], 2012. [Consulta: 21.04.2016]. Disponible en internet: <https://www.oecd.org/env/indicators-modelling-outlooks/49884278.pdf>.

PARENTE, Pietro; PIOLANTI, Antonio y GAROFALO, Salvatore. Diccionario de Teología Dogmática. Teología. Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1955. 386 p.

PELLEGRINO, Edmund, D.; THOMASMA, David, C. The Virtues in Medical Practice [en línea]. New York: Oxford University Press, 1993. En: VELASCO GOGENOLA, Juan M^a de. Origen y desarrollo de una ciencia: la bioética. Revista Internacional de Estudios Vascos. 54, 1, 2009, 147-187. P. 161. [Consultado: 18.04.2016]. Disponible en internet: <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/riev/54/54147187.pdf>.

PESSINI, Leo. At the origins of bioethics: from Potter's bioethical creed to Fritz Jahr's bioethical imperative [en línea]. Sao Paulo. Revista Bioética (Impr.) 2013; 21 (1). [Consultado: 26.04.2016] Disponible en internet: http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/viewFile/784/873

PÍO XI. Quadragesimo Anno [en línea]. [Consultado: 15.04.2016]. Disponible en internet: http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadagesimo-anno.html

PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”. Compendio de la doctrina social de la Iglesia. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

POTTER, Van Rensselaer. *Humility with Responsibility - A Bioethic for Oncologists: Presidential Address* [en línea]. *CANCER RESEARCH* 35, 2297-2306, September 1975. [Consultado: 30.03.2016] Disponible en internet: <http://cancerres.aacrjournals.org/content/35/9/2297.full.pdf>.

PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE. Convenio de Basilea sobre Control de Transporte Trasfronterizo y Disposición de Desechos Peligrosos y su Eliminación [en línea].], 1989. [Consulta: 21.04.2016]. Disponible en internet: <http://www.basel.int/Portals/4/Basel%20Convention/docs/text/BaselConventionText-s.pdf>

RIECHMANN, Jorge. Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia. Madrid: Catarata, 2005. 421 p.

_____. Tres principios básicos de la justicia ambiental. *Revista Internacional de Filosofía Política*/ 21 (2003).

ROCKSTRÖM, Johan, et al. A safe operating space for humanity. En: Nature. Septiembre, 2009. No. 461, pp. 472-475.

TAYLOR, Paul. Ética del respeto a la naturaleza. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005. 46 p.

UNESCO. Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras [en línea], 1997. [Consultado: 4.04.2016] Disponible en internet: http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13178&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

UNITED CHURCH OF CHRIST. Toxic Wastes and Race at Twenty 1987—2007 [en línea]. Cleveland: United Church of Christ, 2007. [Consultado: 17.04.2016] Disponible en internet: <https://www.nrdc.org/sites/default/files/toxic-wastes-and-race-at-twenty-1987-2007.pdf>.

WARD JACKSON, Barbara and DUBOS, René Jules. Only One Earth. The Care and Maintenance of a Small Planet. Minnesota: Penguin, 1972. 304 p.

WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT. Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future [en línea]. 1987. [Consultado: 11.03.2016]. Disponible en internet: <http://www.un-documents.net/our-common-future.pdf>.