

El pensamiento ecológico de Ignacio Ellacuría. Continuidades y rupturas con la ecología integral del papa Francisco

Héctor Samour¹

1. El enfoque holístico o sistémico en el abordaje del problema ecológico

El diagnóstico del problema medioambiental que expone *Laudato si (LS)*² en el capítulo primero incorpora datos mucho más actualizados de los que podía disponer Ellacuría hace treinta años, pero ambos coinciden en señalar la gravedad del problema, hoy mucho más agudizado. Es tal la destrucción planetaria en el actual curso histórico que muchos científicos la han denunciado como la inauguración de una nueva era geológica —el antropoceno—, un concepto que por cierto Ellacuría no tenía presente en su época, aunque ya advertía de la inexorable catástrofe planetaria si se seguía dentro de las estructuras y los dinamismos de la actual civilización del capital.³

LS brinda datos referentes a los cambios climáticos (*LS*, 20-22), la cuestión del agua (*LS*, 27-31), la erosión de la biodiversidad (*LS*, 32-42), el deterioro de la calidad de la vida humana y la degradación de la vida social (*LS*, 43-47), vinculada a la alta tasa de inequidad planetaria, que afecta a todos los ámbitos de la vida (*LS*, 48-52), siendo los pobres las principales víctimas (*LS*, 48). En el análisis de Francisco, no se separan el problema ambiental del problema humano: “El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social. De hecho, el deterioro del ambiente y el de

1 Profesor-Investigador del Departamento de Filosofía, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

2 *Carta encíclica Laudato si del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. 2015. De hoy en adelante, la citaré en el texto como *LS*, con las páginas correspondientes entre paréntesis.

3 I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 17 (1989).

la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta” (LS, 48). Lo que sucede al planeta le afecta al ser humano y lo que les sucede a los seres humanos afecta al planeta. El sistema ecológico es una unidad de todos sus componentes, y este a su vez forma una unidad con las estructuras sociales, políticas, culturales y personales que configuran la realidad histórica.

Este planteamiento estructural está en continuidad con la concepción de Ellacuría de la realidad histórica, y especialmente con su planteamiento sobre la materialidad de la historia.⁴ La realidad histórica es una estructura compleja y diferenciada que engloba a su vez varias subestructuras o subsistemas que se codeterminan dinámicamente, y entre los cuales se encuentra el subsistema natural. Frente a las visiones idealistas que soslayan la importancia de lo natural para entender la realidad total de la historia, Ellacuría insiste en que no se puede entender la realidad histórica sin que se asuma con seriedad la presencia de la materia natural en la historia, como una realidad que subtiende dinámicamente el proceso histórico, en un sentido estructural.⁵

En la concepción ellacuriana, fundamentada en la metafísica zubiriana, la historia no solo no se opone a la naturaleza, sino que se fundamenta y se constituye en unidad intrínseca con ella. Esto no significa reducir la historia a la materia o a la naturaleza, o pretender explicar la historia desde la naturaleza, ni mucho menos entender la historia como una mera prolongación de la evolución natural, como lo pretende Teilhard de Chardin. La realidad humana es, a la vez, unitaria y dinámicamente, naturaleza e historia.⁶ Lo humano histórico está subtendido dinámicamente por lo natural, pero constituido por un dinamismo cualitativamente distinto, que es el dinamismo de posibilitación.

Por tanto, la naturaleza material es uno de los constitutivos formales de la historia y esto es un hecho indiscutible. Entender esto es avanzar, según Ellacuría, hacia una “comprensión realista de la historia”⁷, en el marco de su concepción de la realidad como una realidad material, estructural y dinámica.

En el último capítulo de *Filosofía de la realidad histórica*, en el que Ellacuría aborda el tema de las fuerzas de la historia y de las fuerzas históricas, esto es, de las fuerzas que mueven la historia, el autor destaca que las fuerzas naturales —físicas, biológicas y psíquicas—, junto con el resto de fuerzas históricas (personales, sociales, económicas, culturales y políticas) con las que forman una unidad estructural, son fuerzas fundamentales que inciden decisivamente en el curso histórico, ya sea para forzarlo con necesidad en una dirección o constituyéndose como fuentes de posibilidades para las opciones humanas con el fin de liberar la historia.⁸

Esta tesis, Ellacuría la reitera en su texto sobre el sujeto de la historia. En dicho texto, a diferencia de la concepción clásica de la estructura sociohistórica, que solo incluye explícitamente la economía, la política y la cultura, Ellacuría incluye además el subsistema personal y el subsistema de la naturaleza como componentes constitutivos o esenciales de dicha estructura.⁹ La inclusión del subsistema personal pretende destacar que la estructura de la realidad histórica no solo tiene meros elementos subjetivados (como en la concepción clásica del marxismo o en la del estructural-funcionalismo), sino un componente personal, con entidad propia y con autonomía suficiente para superar los condicionamientos de los otros subsistemas, con lo cual abre la posibilidad de pensar que diferentes sujetos históricos, según una determinada altura procesual, diseñen e impulsen

4 I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, pp. 49 ss.

5 *Ibid.*, p. 50.

6 *Ibid.*, pp. 126, 134, 169, 419.

7 *Ibid.*, p. 51.

8 *Ibid.*, pp. 568 ss.

9 Cf. I. Ellacuría, *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009, pp. 288 ss.

praxis históricas de liberación en diferentes tiempos y contextos de la realidad histórica.

Pero lo más relevante para el tema central del artículo es que, al destacar manifiestamente el subsistema de la naturaleza como un momento estructural de la realidad histórica, Ellacuría quiere mostrar, contra las visiones idealistas, que la historia tiene una base natural-material que condiciona en todo momento la marcha del proceso histórico, lo cual es un aspecto relevante si consideramos la incidencia negativa preponderante que está teniendo la depredación de la naturaleza dentro del orden mundial actual, haciendo inviable el paradigma de progreso que impulsa la modernidad capitalista eurocéntrica.

Desde estos supuestos, es desde donde se puede comprender mejor el lugar que ocupa en el pensamiento de Ellacuría el tema ecológico y la destrucción medioambiental. El problema —afirmaba Ellacuría a mediados de los años setenta— es que hoy existe la posibilidad real de que la historia misma vaya anulando su base natural. La civilización dominante opera como si la materia fuese “eterna e infinita”, es decir, como si las acciones históricas sobre la naturaleza nunca fueran a fallar, asumiendo la supuesta “eternidad” de la materia.¹⁰

El problema ecológico no es así un mero problema natural, sino histórico, porque no se respetan los límites ecológicos del planeta, afirmaba Ellacuría, citando los informes del Club Roma de 1972. Si bien el final de la historia humana puede venir del cambio radical de las condiciones cósmicas, hoy en día “parece estar en manos de los hombres la posibilidad de destruir la vida humana, y tal vez, hasta toda la vida de la tierra [...] la historia ha hecho actualmente posible la destrucción de la historia”¹¹. Desde esta perspectiva global, Ellacuría afirmaba: “Puede decirse que la historia ha entrado hace poco

en una nueva época, en una distinta altura de los tiempos, caracterizada tanto por su unidad universal real, históricamente real, como por la posibilidad, asimismo históricamente real, de tener que contar con su propio final, esto es, con un final que en buena parte depende de sí misma y de lo que vaya haciendo”¹².

Aunque *LS* no tiene una metafísica explícita como la de Ellacuría que fundamente sus tesis principales sobre la ecología, al señalar la mutua imbricación del ambiente natural y el ambiente humano y su degradación conjunta, se puede deducir que la encíclica tiene como trasfondo una concepción estructural de la realidad, similar a la que sustenta el planteamiento ellacuriano. En esta línea, la encíclica afirma que ambas realidades, el ambiente natural y el ambiente humano, se deben afrontar y reflexionar de manera conjunta, considerando que el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma (*LS*, 141).

Por tanto, no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental (*LS*, 139). Un verdadero planteamiento ecológico se convierte siempre en un planteamiento social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres (*LS*, 49), ya que “el gemido de la hermana Tierra se une al gemido de los abandonados del mundo” (*LS*, 53).

2. Una misma lógica margina y deteriora el medioambiente

Desde esta concepción unitaria de la realidad, *LS* sostiene que una misma lógica está causando la degradación simultánea del ambiente social y ecológico. No hay dos fuentes de causas, sino una sola, que daña la creación y hace este mundo más inhóspito: la

10 I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 67.

11 *Ibid.*, p. 468.

12 *Ibid.*, p. 470.

misma lógica que dificulta tomar decisiones drásticas para invertir la tendencia al calentamiento global es la que no permite cumplir con el objetivo de erradicar la pobreza (LS, 175).

En el juicio sobre esta situación, LS propone una primera componente de esta lógica, radicada en el corazón del ser humano. Existen raíces éticas y espirituales profundas que llevan a degradar el entorno (LS, 6). Destaca el peligro del individualismo que no mira más allá de sí y de los propios intereses. Un individualismo que conduce a un inmediatismo egoísta, a la crisis de lazos familiares y sociales y a las dificultades para el reconocimiento del otro (LS, 162). En lo profundo de esta primera fuente, se encuentra el pecado del ser humano, como origen del abandono de los débiles y del ataque a la naturaleza, pues rompe las relaciones de armonía con la creación, con el prójimo y con Dios (LS, 66).

Ellacuría no negaría la raíz personal de la lógica que provoca la crisis ecológica y humana que menciona la encíclica, pero le daría más preponderancia al “mal común” dominante en la actual civilización del capital, y no tanto al mal radicado en el individuo o en la biografía. Es el “pecado histórico” y no tanto el “pecado personal” el que contribuye más a hacer malas a las personas y a las cosas sometidas a su poder.¹³

Para Ellacuría, el “mal común” es un mal histórico; esto significa que es un mal radicado en un determinado sistema de posibilidades de la realidad histórica, a través del cual actualiza su poder para configurar maléficamente la vida de los individuos y de los grupos humanos. Se trata de una negatividad encarnada y generada en y por las estructuras sociohistóricas que niega o bloquea la personalización y humanización de la mayoría de los miembros de una sociedad determinada. Se trata, por tanto, de un mal que se caracte-

teriza por ser un mal reconocido públicamente por su capacidad de afectación de la mayoría, debido a que por su mismo carácter estructural y dinámico tiene la capacidad de propagarse y comunicarse, “haciendo malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social”¹⁴.

El mal común así entendido no solo se caracteriza por ser solo un mal estructural, como algo que afecta a la sociedad capitalista como tal, sino que es un mal estrictamente histórico en cuanto que se fundamenta en un sistema de posibilidades (sistema de creencias e ideas, de instituciones sociales y políticas, de relaciones económicas, ambientales, etc.) que se erige como un poder que ya no es mera fuente de posibilidades, sino algo que se apodera de la vida de los individuos que pertenecen a un determinado momento del proceso histórico. Se trata de un verdadero poder de la realidad histórica que es capaz de configurar la vida y la figura personal de cada uno.¹⁵

Esta línea de pensamiento es la que se ve reflejada en la otra componente de la lógica que plantea la encíclica como raíz de la crisis socioambiental, la cual se identifica con en el actual modelo de desarrollo (LS, 43), y que Francisco —citando a Benedicto XVI— califica de “superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora” (LS, 109). Se trata de un modelo de desarrollo que viene provocado por un consumo inmediatista (LS, 162) y que ha sido deliberadamente introducido en nuestra cultura trivializando y estimulando el ansia de consumir, devaluando la moral de la austeridad y despreciando las producciones locales. El ser humano actual, afirma la encíclica, se siente muchas veces incapaz de resistirse tanto a las tentaciones exteriores, como a los impulsos interiores.

.....
13 *Ibid.*, p. 590.

14 I. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos”, en Autor, *Escritos filosóficos*, t. 3, San Salvador, UCA Editores, 2001, p. 448.

15 I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 590.

En esta línea, Francisco afirma que “el sistema mundial es insostenible desde diversos puntos de vista porque hemos dejado de pensar en los fines de la acción humana” (LS, 61) y los seres humanos se pierden en la construcción de medios destinados a la acumulación ilimitada a costa de la injusticia ecológica (degradación de los ecosistemas) y de la injusticia social (empobrecimiento de las poblaciones). Es un modelo de desarrollo que se apoya sobre una cultura del descarte y que afecta tanto a los seres humanos excluidos como a las cosas que rápidamente se convierten en basura (LS, 22). Se trata de grandes segmentos de la población mundial que ya no son simplemente explotados, sino que sobreviven como población sobrante, fuera del sistema-mundo capitalista y del conflicto capital-trabajo.

Una forma de expresión de esta cultura del descarte es la globalización de la indiferencia, es decir, de la indiferencia de los incluidos respecto de los excluidos por la globalización neoliberal, que está minando la convivencia humana. “Nunca hemos conocido mejor que hoy los problemas que afectan al conjunto de la humanidad, ni ha estado tan a nuestro alcance su solución, pero una enorme masa de personas ignora deliberadamente —o se desentiende— de los sufrimientos de los otros, indiferentes a sus desgracias” (LS, 22).

En este planteamiento de la encíclica, se pueden encontrar líneas de continuidad con el planteamiento de Ellacuría sobre la “malicia intrínseca” del capitalismo y sobre el mal común, que destacué antes. Esa malicia, según Ellacuría, radica en el modelo de ser humano que promueve el capitalismo y la oferta de humanización y de libertad que hacen los países ricos a los países pobres: modos abusivos, superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a

las leyes del mercado consumista, promovido mediáticamente en todo tipo de actividades; predominio de la insolidaridad en las relaciones entre los individuos, las familias y los Estados.

La dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y de comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las pautas culturales propias para tener dependientes a los demás, muestra a las claras lo inhumano del sistema, construido más sobre el principio del hombre lobo para el hombre que sobre el principio de una posible y deseable solidaridad universal.¹⁶

Esta dinámica, en una situación de escasez de recursos a nivel global, provoca que los excluidos pasen a ser un estorbo para los privilegiados o incluidos, en el actual orden mundial. Es lo que técnicamente se conoce como una situación de dominación. A diferencia de un sistema de explotación, en el que el privilegiado está interesado en que el explotado exista, en una situación de dominación, la pobreza de unos es la condición necesaria de la riqueza de otros. Es decir, para que los países ricos puedan mantener sus elevados consumos energéticos y de recursos, esto es, puedan mantener sus actuales condiciones de vida, es condición que los países pobres consuman poco.¹⁷

Esto es lo que está a la base de la cultura del descarte y de la insolidaridad predominante y que está generando una crisis general de la convivencia humana, lo cual representa una amenaza para la supervivencia de la humanidad y el futuro del planeta, y que nos debería convocar a asumir una responsabilidad individual y colectiva por el globo basada en la afirmación de la vida del otro, con la conciencia de que, en la dinámica de

16 I. Ellacuría, “Utopía y profetismo”, *op. cit.*, pp. 151-152.

17 Cf. R. Gargarella y F. Ovejero (Comp.), *Razones para el socialismo*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 19.

la actual globalización, “el asesinato es un suicidio”¹⁸.

3. Crítica al actual orden mundial y a la categoría de “progreso” ilimitado de la modernidad eurocéntrica

En la concepción ellacuriana, el carácter procesual y sistemático de la realidad histórica no supone que el progreso histórico en términos de humanización y personalización esté asegurado, a pesar del impresionante avance de la ciencia y la técnica.¹⁹ Una cosa es reconocer que el proceso histórico, por su propia estructura y dinamismo, empuja hacia adelante, pero otra distinta es afirmar que dicho proceso implique un avance hacia lo mejor, como lo sostienen las filosofías ilustradas de la historia.

La categoría de progreso, propia del eurocentrismo de la ciencia y de los saberes modernos, que justifica y legitima la posición jerárquica y de dominación de los países ricos occidentales, queda así cuestionada desde la óptica ellacuriana. En el momento actual de la historia, lo que se da es una intersección paradójica entre progreso científico-técnico y catástrofe social y humana en el seno mismo de la civilización del capital, que se manifiesta en el aumento de la desigualdad, la pobreza, la exclusión y una progresiva destrucción del medio ambiente.

Para Ellacuría, la historia es un proceso abierto. La historia como totalidad es la que está en juego por la apropiación de unas u otras posibilidades, que va a suponer la existencia de unas capacidades y la no existencia de otras. Nunca podemos estar seguros de no haber obturado con ello la apropiación de otras posibilidades que nos abrieran otros aspectos y dimensiones de la realidad. “La carta, por ejemplo, del desarrollo y del consumo como motor fundamental del

proceso histórico ha obturado, sin duda, otras posibilidades de vida, de momento, social y mundialmente irre recuperables”²⁰.

Por tanto, una cosa es reconocer el carácter cuasireacional de la historia en virtud del proceso de posibilización y capacitación, y otra muy distinta dar por buenos los resultados de dicho proceso creacional a lo ocurre en el campo económico, social y político.

Mirada la realidad histórica en su conjunto, es imposible negar que se han acrecentado los poderes de la humanidad: la humanidad de hoy es más poderosa y está más capacitada de lo que estaba la humanidad hace veinte siglos... pero esto no anula ciertas sospechas: ¿son los poderes desarrollados los verdaderos poderes que necesita la humanidad para humanizarse?, ¿no se habrán desarrollado unos poderes con mengua y aun aniquilación de otros poderes más importantes?, ¿está asegurado que los poderes actuales no dejen un día de serlo?, ¿no ha habido en las historias particulares de los pueblos rutas falsas en el acrecentamiento de su poder que los han llevado a su destrucción, o, al menos, a su empobrecimiento? Tal vez sea probable que, tomada la historia y la humanidad en su conjunto, solo vayan a subsistir y prosperar aquellos poderes y aquellos sujetos del poder que sean efectivamente los más “poderosos”, pero equiparar los poderosos y triunfantes con los “mejores” es muchas veces un artificio falaz.²¹

Los poderes logrados por la humanidad pueden ser utilizados para construir, pero también para destruir: he ahí el riesgo constitutivo de la historia. Los graves problemas ecológicos manifiestan los tremendos costes sociales que implica “el desarrollo de

18 F. Hinkelammert, “La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización”, en A. Borón, J. Amadeo y S. González (Comps.), *La teoría marxista hoy, Buenos Aires*, CLACSO, 2006, p. 377.

19 Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica, op. cit.*, p. 551.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 563.

poderes en manos de quienes se estiman la vanguardia de la historia, la punta de la lanza del avance histórico”, una afirmación que Ellacuría hace contra los países ricos occidentales y en una clara crítica al eurocentrismo de la ideología dominante en el actual orden global.²²

En un planteamiento similar al de Ellacuría, *LS* denuncia el mito del progreso absoluto en un mundo limitado. No puede haber desarrollo real cuando se obvia la premisa de los límites del planeta, que conllevan barreras no franqueables en la utilización de los bienes naturales. Por el contrario, se han ignorado los ciclos naturales sobre los que se apoyaban las civilizaciones que nos precedieron, transformándolos en procesos lineales que comienzan con la extracción y que, tras la transformación y el consumo, finalizan en residuos.

En este contexto, Francisco analiza la tecnociencia, asumiendo lo que ha traído de “cosas realmente valiosas para mejorar la calidad de vida del ser humano” (*LS*, 103). Pero este no es el problema, sino que la tecnociencia se independizó, sometió a la economía, a la política y a la naturaleza en vista de la acumulación de bienes materiales (*LS*, 109).

La tecnociencia parte de una suposición equivocada que es la “disponibilidad infinita de los bienes del planeta” (*LS*, 106), cuando sabemos que ya hemos tocado los límites físicos de la Tierra y que gran parte de los bienes y servicios no son renovables. La tecnociencia se ha vuelto tecnocracia, una verdadera dictadura con su lógica férrea de dominio sobre todo y sobre todos (*LS*, 108).

El gran espejismo, hoy dominante, reside en creer que con la tecnociencia se pueden resolver todos los problemas ecológicos. Esta es una idea engañosa porque “implica aislar las cosas que están siempre conectadas” (*LS*, 111). En realidad, “todo está relacionado” (*LS*, 117), “todo está en relación” (*LS*, 120).

22 *Ibid.*

23 A. González, “¿Qué queda del socialismo?”, *Realidad*, 55 (1997), p. 15.

El gran límite de la tecnocracia está en el hecho de “fragmentar los saberes y perder el sentido de totalidad” (*LS*, 110). Lo peor es “no reconocer el valor propio de cada ser e incluso negar un valor peculiar al ser humano” (*LS*, 118). El valor intrínseco de cada ser, por minúsculo que sea, está destacado de manera constante en la encíclica (*LS*, 69), como lo hace la *Carta de la Tierra*. Negando ese valor intrínseco, estamos impidiendo que “cada ser comunique su mensaje y de gloria a Dios” (*LS*, 33).

La mayor desviación producida por la tecnocracia es el antropocentrismo de la modernidad eurocéntrica. Este supone ilusoriamente que las cosas solo tienen valor en la medida en que se ordenan en función de la utilidad humana, olvidando que su existencia vale por sí misma (*LS*, 33). Si es verdad que todo está en relación, entonces “nosotros los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas y nos unimos con tierno cariño al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre Tierra” (*LS*, 92). Pero en el contexto histórico actual, todas las “virtudes ecológicas” (*LS*, 88) se pierden por la voluntad de poder como dominación de los otros y de la naturaleza. Vivimos una angustiante “pérdida del sentido de la vida y del deseo de vivir juntos” (*LS*, 110).

Además de Ellacuría, otros autores coinciden en lo fundamental con los planteamientos de la encíclica en el sentido de que el sistema capitalista ha chocado con límites insuperables, que son los límites ecológicos del planeta. “La presión intrínseca del sistema hacia la innovación tecnológica y hacia el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la clave de sus éxitos. Sin embargo, este carácter constitutivamente expansivo del capitalismo termina chocando con las fronteras ecológicas del planeta, aunque no se produzca ninguna crisis final puramente económica”²³. La escasez de los recursos planetarios brinda razones poderosas para condenar el capitalismo: un modelo social basado en el desa-

rollo sistemático de los medios de producir y basado en la dispersión de decisiones, en la incapacidad para detener su propia dinámica, expansiva y creadora pero también destructora, se muestra irrevocablemente abocado a expoliar el planeta, esto es, a constituirse en una herencia insostenible para las futuras generaciones de la humanidad.

La pregunta ahora es de cuánto crecimiento puede aguantar el mundo dentro de la actual estrategia de acumulación. Y esa pregunta no debe ser dirigida en primer lugar a los países pobres, sino ante todo a los países ricos, cuyo déficit ecológico se encuentra desde hace mucho tiempo en números rojos.²⁴ La destrucción global de medio ambiente es un hecho, como lo demuestran los informes del Club de Roma, que han puesto de manifiesto no solo los límites de los recursos naturales, sino los límites que nos imponen los residuos producidos por un crecimiento basado primordialmente en el consumo de cantidades cada vez mayores de energía y materias primas.²⁵

La mayor parte de informes mundiales coincide en que para satisfacer las necesidades humanas de la mayoría de la población mundial es preciso un mayor crecimiento material. Pero si se han alcanzado los límites ecológicos, que son los "límites del crecimiento", la única alternativa posible es restringir el estándar de vida de las minorías ricas y modificar el patrón de desarrollo que se ha promovido a través de la expansión capitalista hasta el momento presente.²⁶

El reconocimiento de la escasez obliga a pensar en la prioridad de qué es lo que hay

que producir, qué demandas está justificado atender con prioridad; en condiciones de escasez, las desigualdades resultan difícilmente justificables y, a la vez, se hace más evidente el problema de la distribución: si no hay de todo para todos, hay que pensar en qué, cuánto y para quién. Pretender hacer compatible la situación de escasez con un sistema que genera y se asienta en la desigualdad implica instaurar una "dictadura" de ámbito planetario (de los incluidos o privilegiados para defenderse de los excluidos) de una brutalidad inimaginable.

La supuesta victoria del capitalismo se revela, así, como una victoria pírrica en la que se pone de manifiesto una crisis civilizatoria, como ya lo diagnosticó Ellacuría, y que de alguna manera la sugiere el planteamiento de Francisco. Los niveles de desarrollo y consumo de los pueblos más ricos no son universalizables, pues acarrearían un deterioro medioambiental catastrófico, aun en el hipotético caso de que los recursos del planeta aumentaran milagrosamente. "Si todo el mundo tuviera los niveles de consumo de Estados Unidos (de carne, de electricidad, de petróleo, etc.), acabaríamos en veinte años con los recursos existentes"²⁷. Por esta razón fundamental, Ellacuría denuncia que la civilización del capital no es una civilización humana ni ética, y no sirve como solución verdadera para todos los problemas que enfrenta la humanidad. El "análisis coprohistórico" de las heces de esa civilización, afirma Ellacuría, parece mostrar que dicha civilización "está gravemente enferma"²⁸, y por ello se hace necesario y urgente "revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección, con el

24 J. A. Zamora, "Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos", en Foro Ignacio Ellacuría, *La globalización y sus excluidos*, Navarra, Verbo Divino, 2002, pp. 181-182.

25 Cf. D. H. Meadows *et al.*, *Los límites del crecimiento. Informe del Club Roma sobre el predicamento de la humanidad*, México, FCE, 1972; E. Weizsäcker, *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997; Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD), *Nuestro futuro común*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

26 J. A. Zamora, *op. cit.*, p. 182.

27 I. Ellacuría, "Quinto centenario: ¿descubrimiento o encubrimiento?", *Revista Latinoamericana de Teología*, 21 (1990), pp. 277-278.

28 I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", en Autor, *Escritos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 301-302.

fin de evitar un desenlace fatídico y fatal de la humanidad”²⁹.

A nivel teológico, la encíclica desarrolla el “Evangelio de la Creación” (LS, 62-100). Inicia justificando el aporte de las religiones y del cristianismo, pues siendo la crisis global, cada instancia debe, con su acervo religioso, contribuir al cuidado de la Tierra (LS, 62). No insiste en las doctrinas, sino en la sabiduría presente en los distintos caminos espirituales. El cristianismo prefiere hablar de creación en vez de naturaleza, pues la “creación tiene que ver con un proyecto de amor de Dios” (LS, 76). Cita, más de una vez, un texto del libro de la Sabiduría (11,24) donde aparece claro que “la creación pertenece al orden del amor” (LS, 77) y que Dios es “el Señor amante de la vida” (Sabiduría, 11,26).

El hecho de que Dios-Trinidad sea relación de divinas personas tiene como consecuencia que todas las cosas en relación sean resonancias de la Trinidad divina (LS, 240). Citando al patriarca ecuménico de la Iglesia ortodoxa, Bartolomé, “reconoce que los pecados contra la creación son pecados contra Dios” (LS, 8). De aquí la urgencia de una conversión ecológica colectiva que restaure la armonía perdida.

Sin mencionarlo explícitamente, el texto de la encíclica se abre a una visión evolucionista del universo, y se refiere al universo como “compuesto por sistemas abiertos que entran en comunión unos con otros”. Utiliza los principales textos que ligan a Cristo encarnado y resucitado con el mundo y con todo el universo, haciendo sagrada la materia y toda la Tierra (LS, 83). En este contexto, cita a Teilhard de Chardin como precursor de esta visión cósmica ((LS, 83, nota 53).

Aunque coincidente con sus planteamientos teológicos, Ellacuría tendría críticas serias a la visión evolucionista de Teilhard de Chardin, a partir de su concepción estructural y dinámica de la realidad de base zubiriana.

4. La ecología integral y la civilización de la pobreza

La encíclica concluye su enjuiciamiento de la situación actual con las siguientes palabras: “el análisis mostró la necesidad de un cambio de rumbo [...] debemos salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos hundiendo” (LS, 163). No se trata de una reforma, sino, citando la *Carta de la Tierra*, de buscar “un nuevo comienzo” (LS, 207). La interdependencia de todos con todo nos lleva a pensar “en un solo mundo con un proyecto común” (LS, 164).

Ya que la realidad presenta múltiples dimensiones, todas intrínsecamente relacionadas, Francisco propone una “ecología integral” que va más allá de la ecología ambiental (LS, 137). Dicha ecología debe cubrir todos los campos: el ambiental, el económico, el social, el cultural y también la vida cotidiana (LS, 147-148). Se trata de desarrollar una justicia social y ecológica que algunos denominan justicia socioambiental.

En esta línea, vuelve a subrayar la interdependencia de lo social y de lo educacional con lo ecológico y constata las dificultades que trae el predominio de la tecnocracia y de la tecnociencia, dificultando los cambios que contengan la voracidad de acumulación y de consumo, y que puedan inaugurar lo nuevo (LS, 141). Retoma el tema de la economía y de la política que deben servir al bien común y a crear condiciones para una plenitud humana posible (LS, 189- 198). Insiste en el diálogo entre la ciencia y la religión, como viene siendo sugerido por el biólogo Edward O. Wilson.³⁰ Todas las religiones “deben buscar el cuidado de la naturaleza y la defensa de los pobres” (LS, 201).

Apela a la educación en el sentido de crear una “ciudadanía ecológica” (LS, 211) y un nuevo estilo de vida, asentado sobre el cuidado, la compasión, la sobriedad compartida, la alianza entre la humanidad y el

29 *Ibid.*, p. 302.

30 E. Wilson, *La creación: cómo salvar la vida en la Tierra*, Madrid, Katz Editores, 2008.

ambiente, pues ambos están umbilicalmente ligados, la corresponsabilidad por todo lo que existe y vive, y por nuestro destino común (LS, 203-208).

Se trata de posibilitar una “conversión ecológica” (LS, 216) que implica una “espiritualidad ecológica” (LS, 216). Esta se deriva no tanto de las doctrinas teológicas, sino de las motivaciones que la fe suscita para cuidar de la casa común y “alimentar una pasión por el cuidado del mundo” (LS, 216). Tal vivencia es antes una mística que moviliza a las personas a vivir el equilibrio ecológico en diversos planos: “el interior consigo mismo, el solidario con los otros, el natural con todos los seres vivos y el espiritual con Dios” (LS, 210).

Ellacuría coincidiría con el planteamiento de Francisco en la necesidad de “comenzar de nuevo”, pero un comenzar de nuevo que implique la superación histórica de la civilización del capital, y promover un nuevo proyecto histórico para “revertir el signo principal que configura la civilización mundial, desde la opción y la perspectiva universal y solidaria de las mayorías populares”. Se trata de negar y de superar, en un sentido dialéctico, mediante una praxis histórica de liberación, la actual civilización, que hace de la acumulación del capital el motor de la historia; de la posesión y disfrute elitista y excluyente, el principio de humanización, para dar paso la construcción histórica de una “civilización de la pobreza” o del trabajo.³¹

La propuesta utópica de una civilización de la pobreza pretende iluminar y orientar las transformaciones y las soluciones coyunturales que se puedan ir realizando en el momento presente (a nivel educativo, religioso, cultural, social, económico y político), y que vayan posibilitando la construcción histórica de ese nuevo orden mundial y de esa nueva civilización. En este sentido, Ellacuría sostendría que, para realizar la justicia socioambiental que propone Francisco, se requieren procesos de liberación que posibiliten su actualización

histórica, bajo el supuesto de que no existe una legalidad o necesidad histórica inexorable que determine fijamente el curso de la historia hacia una dirección determinada ni instancias suprahistóricas que lo orienten providencialmente hacia una plena positividad.³²

Es un planteamiento que no contradice las acciones que propone Francisco, como, por ejemplo, el aporte de las distintas religiones y el aporte de las diferentes culturas en la creación de una mayor conciencia ecológica de respeto y cuidado del medio ambiente, en la promoción de la solidaridad con los empobrecidos, que son los que padecen en mayor medida la destrucción de la naturaleza, y, en definitiva, en posibilitar una “conversión ecológica”, una “espiritualidad ecológica”, como una mística que movilice a las personas a mantener y propiciar el equilibrio ecológico (LS, 216); o, además, el papel que pueda jugar la educación en la conformación de una ciudadanía ecológica; o los esfuerzos positivos que, a nivel político y en el ámbito de las relaciones internacionales, se han hecho a través de los acuerdos asumidos en las diversas cumbres ambientales en los últimos años.

Laudato si no pretende brindar una orientación técnica para resolver el problema ambiental. Lo que hace es poner de relieve la dimensión ética de dicho problema y proporciona principios fundamentales que deben aplicarse para las soluciones: la opción preferencial por los pobres, la justicia intra e intergeneracional, la responsabilidad común pero diferenciada y la orientación al bien común. Ellacuría coincidiría en lo fundamental con estos principios. El punto de divergencia radicaría en la necesidad de historizar esos principios para iluminar posibilidades de transformación de las actuales estructuras de la civilización del capital e iluminar praxis históricas de liberación, en los diferentes contextos de la realidad histórica, que vayan superando procesualmente el mal común dominante y posibiliten así la construcción histórica del bien común de la humanidad en el horizonte

31 I. Ellacuría, “El desafío de las mayorías pobres”, *op. cit.*, p. 299.

32 I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, *op. cit.*, p. 575.

utópico de una civilización de la pobreza. Planteamientos, todos ellos, sustentados en una sólida metafísica.

Referencias bibliográficas

Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo (CMMAD). *Nuestro futuro común*. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Ellacuría, I. “Utopía y profetismo”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 17. San Salvador, Centro de Reflexión Teológica, 1989.

— *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador, UCA Editores, 1990.

— “Quinto centenario: ¿descubrimiento o encubrimiento?”, *Revista Latinoamericana de Teología*, 21. San Salvador, Centro de Reflexión Teológica, 1990.

— “El desafío de las mayorías pobres”. En Autor. *Escritos universitarios*. San Salvador, UCA Editores, San Salvador. 1999.

— “El mal común y los derechos humanos”, en Autor. *Escritos filosóficos*, t. 3. San Salvador, UCA Editores, 2001.

— *Cursos universitarios*. San Salvador, UCA Editores, 2009.

Francisco. *Carta encíclica Laudato si del santo padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. 2015. http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Gargarella, R. y Ovejero, F. (Comps). *Razones para el socialismo*. Barcelona, Paidós, 2001.

González, A. “¿Qué queda del socialismo?”, *Realidad*, 55. San Salvador, UCA, 1997.

Hinkelammert, F. “La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización”, en A. Borón, J. Amadeo y S. González (Comps.). *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires, CLACSO, 2006.

Meadows, D. H., Meadows, D. L. y Randers, J. *Los límites del crecimiento. Informe del Club Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

Weizsäcker, E. *Factor 4. Duplicar el bienestar con la mitad de los recursos*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997.

Wilson, E. *La creación: cómo salvar la vida en la Tierra*. Madrid, Katz Editores, 2008.

Zamora, J. A. “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, en Foro Ignacio Ellacuría, *La globalización y sus excluidos*. Navarra, Editorial Verbo Divino, 2002.