Perifèria

CristianismePostmodernitatGlobalització

Natura

8/2021

PERIFÈRIA, Cristianisme, Postmodernitat, Globalització

ISSN 2339-8310

Co-directors: Jordi Corominas i Joan Albert Vlcens.

Consell de redacció: Jorge Alvarado, Antoni Bosch-Veciana,
Jaume Llanes, Montserrat Timoneda.

Disseny i maquetació: Marc Vicens

www.revistaperiferia.org

revistaperiferiaopg@gmail.org

Amb el suport de

Índex

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens, Presentació 5

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens, Presentación 9

Preàmbul

Òscar Ribas Reig, Aurores sorprenents, intensos crepuscles. 13

Álvaro López Pego, Death Valley 15

Reflexions filosòfiques i antropològiques

Antonio González, *Oikos kai physis*. Hacia un nuevo paradigma ecológico.....17

José Maria Vigil, Humanos, Naturaleza, Dios. Renovar el paradigma central de nuestra cosmovisión 33

Ricardo Espinoza Lolas, Naturaleza..., otro monstruo de la modernidad.....50

Jaume Llanes, El miratge de la natura i un apunt sobre el paisatge.....64

Carlos Beorlegui, Reflexiones sobre la naturaleza humana.....74

Reflexions ètiques

Diego Gracia Guillén, Vive frugalmente, piensa y actúa globalmente.....89

Catherine Larrére, Justícia ambiental.....105

Catherine Larrére, Justicia ambiental.....114

Victor Viñuales, Transición cultural: diez claves.....123

Reflexions polítiques

David Schweikart, ¿Contra la democracia? Libertarismo, capitalismo y negacionismo del cambio climático......127

Jordi Corominas, Hi ha alternativa a la destrucció?.....155

Jordi Corominas, ¿Hay alternativa a la autodestrucción?. 186

Carles Alastuey, La tierra permanece.....218

Saviesa andina

Josef Estermann, Ecosofía andina. La naturaleza en Occidente y en los Andes .232

Alberto González, Vivir bien en tiempos de crisis 239

Perspectives religioses i espirituals

Xavier Marín, Una mirada espiritual sobre la Naturalesa: Islam i ecologia.....251

Joan Ordi, Ecologia i cristianisme 259

Francesc Bellaubí, Resacralización de la naturaleza y nuevas religiosidades.....269

Joan Albert Vicens, Pere Casaldàliga i la garsa blanca 274

Joan Albert Vicens, Pedro Casaldáliga y la garza blanca 291

Natura

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens

Ecología suprema
Prohibido polucionar
la imagen de Dios:
el Hombre

(Pere Casaldàliga)

Què és la natura? Quina relació té amb l'ésser humà i el sistema capitalista vigent? Com conceben aquesta natura les diferents tradicions religioses? Quina visió se'n té en el creixent moviment ecologista? Quin futur se'ns obre amb la galopant crisi ecològica? Són preguntes que estan al cor del nostre temps i que s'aborden en aquest número.

La presa de consciència de la crisi ecològica global i del seu lligam amb el sistema capitalista vigent ha engendrat un moviment ecologista molt ampli en el qual participen, en diferents graus, des d'ambientalistes, hereus del conservacionisme aristocràtic de principis del segle XX preocupat per preservar els "santuaris" d'una "natura verge", fins a obrers, també hereus de l'higienisme del segle XIX, preocupats per les condicions de salut i habitatge dels seus barris, o moviments pacifistes, feministes i socialistes que troben convergències entre la lluita ecologista i les seves causes particulars.

En l'ampli ventall de la consciència i l'acció ecològica contemporània trobem posicions molt variades que veurem reflectides en els diversos articles:

-Un **ecologisme reformista** que proposa una mera correcció dels "excessos" o "efectes secundaris colaterals" de l'actual sistema capitalista

-Un **ecologisme revolucionari** que proposa un canvi pacífic, però radical, que condueixi de l'actual "creixement il·limitat" a un "desenvolupament sostenible", és a dir, a una societat ecològica i solidaria.

L'**ecologia política** defensa, en general, un canvi social orientat a un nou "antropocentrisme" (la supervivència i el benestar de la humanitat es fa dependre de la preservació de la biosfera terrestre) i sosté una crítica històrica-política de la modernitat capitalista i tecnocientífica i del modern humanisme tecnològic i la seva idea de l'home com un sobirà demiürg capaç de recrear la natura al seu gust.

L'**ecologia profunda** defensa un canvi personal orientat a l'"ecocentrisme". La natura és concebuda com un ordre al qual els éssers humans s'han de sotmetre o que fins i tot han de venerar religiosament. Sovint, com el lector veurà en l'apartat "Perspectives religioses i espirituals", es tracta del retorn a religions agràries o al vell naturalisme teològic, una mena d'"ecolatria" que pretén unir l'ecologia científica amb les velles religions de salvació.

Relacionats amb aquesta ecologia profunda trobem diferents **moviments animalistes**. Aquí és on entra en joc el debat sobre els "drets dels animals", que és relativament independent del debat sobre la pèrdua de la biodiversitat terrestre i els seus efectes sobre el futur de l'espècie humana. El moviment animalista proposa considerar els animals no com a espècies útils als humans, sinó com a criatures individuals capaces d'experimentar, com nosaltres, plaer i dolor, i per això subjectes de respecte moral.

Això obliga a plantejar-se qüestions sobre quin "valor moral" i "protecció" cal donar als éssers vius, i també als éssers naturals no vivents més enllà de la seva utilitat per a nosaltres. Aquest debat, que cada cop agafa més volada, el veurem especialment reflectit en l'apartat de la "Reflexió ètica" junt amb d'altres debats desencadenats per la nova consciència ecològica.

Tant la crisi ecològica com tot el ventall de moviments ecologistes contribueixen a posar en qüestió un munt d'idees sobre la natura i l'ésser humà. Ens mostren, per exemple, que no són fàcilment separables els mitjans dels fins; els coneixements, dels valors; la tècnica, de la moral; el saber dels experts, del poder social; "la ciència pura", de "la ciència aplicada".

Els éssers humans anem adquirint consciència que més que viure en "un entorn natural" vivim en una interacció i imbricació tan profunda amb la natura que ens movem en una mena de tecno-naturalesa o de fusió permanent entre natura i cultura. Per un cantó, "la natura" (exterior i interior, el món i el propi cos) és sotmesa a un continu procés d'humanització, modelatge i artificiositat, tant cientificotècnica com simbòlicament (religió, art, mite...). I per l'altre, tots els artefactes tècnics i simbòlics, creats per nosaltres, acaben experimentant un procés de naturalització que s'escapa del nostre control. Això és obvi en les realitats vives que som capaços de crear, però succeeix també, per exemple, en els propis residus "contaminants" que generem: són coses artificials que acaben formant part novament dels processos naturals i que són capaces d'alterar-los en perjudici nostre, contra la nostra mateixa intenció.

I aquí es troba una de les qüestions neuràlgiques del nostre temps. Quan tractem d'estudiar la interacció entre els fenòmens naturals i les activitats humanes, ja no ens serveixen les grans

dicotomies modernes: natura i cultura, ciència i moral, judicis de fet i judicis de valor, necessitat i llibertat, connexions objectives o causals i connexions subjectives o intencionals. Per exemple, si investiguem l'escalfament global induït per l'efecte hivernacle, o el mateix covid-19, ens trobem que hem d'estudiar una barreja indissociable de connexions causals i connexions intencionals, de processos naturals i processos artificials, d'efectes que escapen a tota intenció humana i d'accions que permeten l'atribució de responsabilitats.

Veiem també, en l'apartat de "Perspectives religioses i espirituals", com la crisi ecològica i els plantejaments dels moviments ecologistes tenen una profunda repercussió en els corrents religiosos i espirituals contemporanis. L'ecologia profunda malda per retornar a les velles religions i no és infreqüent trobar en el moviment ecologista "fonamentalistes", "fanàtics" i "sectes" similars a les sectes religioses. Les religions tradicionals, per la seva banda, miren d'adaptar la seva doctrina als nous reptes ecològics.

De la mateixa manera, en la reflexió pedagògica i ètica han esdevingut centrals qüestions com la formació per viure en "una societat de risc", la deliberació per establir "el llindar de risc tolerable" o la reflexió per actuar amb prudència seguint el "principi de precaució". És a dir, en una "societat del risc" no només és decisiu comprendre el caràcter probabilístic de qualsevol predicció científica i la impossibilitat de preveure-ho tot, sinó també el grau d'acceptació o rebuig, per part d'un grup humà, de les decisions que es prenguin.

En general, per moltes diferències que hi hagi en el panorama de l'ecologisme contemporani, aquest apunta cap a un nou "cosmopolitisme" que no només fa bandera de la solidaritat entre els pobles, sinó també de la solidaritat amb la resta d'éssers de la Terra i amb les generacions futures. Si volem preservar una Terra habitable dignament, les generacions presents haurem d'adoptar una relació de "responsabilitat" o de tutela amb la natura i les futures generacions com la que els pares han de tenir cap als seus fills.

En definitiva, des de la nostra perspectiva i de la majoria dels autors d'aquest número, el gran repte és anar més enllà d'un dilema excloent entre un antropocentrisme depredador i un biocentrisme misantrop, entre la mística de l'artificialisme i la mística del naturalisme, entre l'home com únic "fi" o "valor intrínsec" i la biosfera como un "fi" o "valor intrínsec" aliè i fins i tot superior al propi ésser humà.

Volem donar les gràcies a tots els col·laboradors d'aquest volum. Molts d'ells lluiten lloablement, des de les seves respectives disciplines, compromisos polítics i feines, per un canvi en la nostra manera de viure i de comprendre la nostra relació amb la natura. Plegats, constitueixen un esperó per pensar les coses a fons i plantejar-se possibles canvis. Finalment, volem agrair a la fotògrafa russa Antonina Baigushe-

va i a la fotògrafa catalana Dolors Gibert les fotos que ens han cedit per il·lustrar aquest número

Febrer de 2021

Naturaleza

Jordi Corominas y Joan Albert Vicens

Ecología suprema
Prohibido polucionar
la imagen de Dios:
el Hombre

(Pedro Casaldáliga)

¿Qué es la naturaleza? ¿Qué relación tiene con el ser humano y el sistema capitalista vigente? ¿Cómo conciben esta naturaleza las diferentes tradiciones religiosas? ¿Qué visión se tiene de ella en el creciente movimiento ecologista? ¿Qué futuro nos espera ante la galopante crisis ecológica? Son preguntas que están en el corazón de nuestro tiempo y que se abordan en este número.

La toma de conciencia de la crisis ecológica global y de su vínculo con el sistema capitalista vigente ha engendrado un movimiento ecologista muy amplio en el que participan, en diferentes grados, desde ambientalistas, herederos del conservacionismo aristocrático de principios del siglo XX preocupado por preservar los "santuarios" de una "naturaleza virgen", hasta obreros, también herederos del higienismo del siglo XIX, preocupados por las condiciones de salud y vivienda de sus barrios, o movimientos pacifistas, feministas y socialistas que encuentran convergencias entre la lucha ecologista y sus causas particulares.

En el amplio abanico de la conciencia y la acción ecológica contemporánea encontramos posiciones muy variadas que veremos reflejadas en los diversos artículos:

-Un **ecologismo reformista** que propone una mera corrección de los "excesos" o "efectos secundarios colaterales" del actual sistema capitalista

-Un **ecologismo revolucionario** que propone un cambio pacífico, pero radical, que conduzca del actual "crecimiento ilimitado" a un "desarrollo sostenible", es decir, a una sociedad ecológica y solidaria.

La **ecología política** defiende, en general, un cambio social orientado a un nuevo "antropocentrismo" (la supervivencia y el bienestar de la humanidad se hace depender de la preservación de la biosfera terrestre) y sostiene una crítica histórico-política de la modernidad capitalista y tecnocientífica y del moderno humanismo tecnológico y su idea del hombre como un soberano demiurgo capaz de recrear la naturaleza a su gusto.

La **ecología profunda** defiende un cambio personal orientado al "ecocentrismo". La naturaleza es concebida como un orden al que los seres humanos deben someterse o que incluso tienen que venerar religiosamente. A menudo, como el lector verá en el apartado "Perspectivas religiosas y espirituales", se trata del retorno a religiones agrarias o al viejo naturalismo teológico, una especie de "ecolatria" que pretende unir la ecología científica con las viejas religiones de salvación.

Relacionados con esta ecología profunda encontramos diferentes **movimientos animalistas.** Aquí es donde entra en juego el debate sobre los "derechos de los animales", que es relativamente independiente del debate sobre la pérdida de la biodiversidad terrestre y sus efectos sobre el futuro de la especie humana. El movimiento animalista propone considerar los animales no como especies útiles a los humanos, sino como criaturas individuales capaces de experimentar, como nosotros, placer y dolor, y por ello sujetos de respeto moral.

Esto obliga a plantearse cuestiones sobre qué "valor moral" y "protección" hay que dar a los seres vivos, y también a los seres naturales no vivientes más allá de su utilidad para nosotros. Este debate, que cada vez coge más vuelo, lo veremos especialmente reflejado en el apartado de la "Reflexión ética" junto con otros debates desencadenados por la nueva conciencia ecológica.

Tanto la crisis ecológica como todo el abanico de movimientos ecologistas contribuyen a poner en cuestión un montón de ideas sobre la naturaleza y el ser humano. Nos muestran, por ejemplo, que no son fácilmente separables los medios de los fines; los conocimientos, de los valores; la técnica, de la moral; el saber de los expertos, del poder social; "La ciencia pura", de "la ciencia aplicada".

Los seres humanos vamos adquiriendo conciencia de que más que vivir en "un entorno natural" vivimos en una interacción e imbricación tan profunda con la naturaleza que nos movemos en una especie de tecno-naturaleza o de fusión permanente entre naturaleza y cultura. Por un lado, "la naturaleza" (exterior e interior, el mundo y el propio cuerpo) es sometida a un continuo proceso de humanización, modelaje y artificiosidad, tanto científico-técnica como simbólicamente (religión, arte, mito...). Y por el otro, todos los artefactos técnicos y simbólicos creados por nosotros acaban experimentando un proceso de naturalización que se escapa de nuestro control. Esto es obvio en las realidades vivas que somos capaces de crear, pero sucede también, por ejemplo, en los propios residuos "contaminantes" que generamos: son cosas artificiales que terminan formando parte nuevamente de los procesos naturales y que son capaces de alterarlos en perjuicio nuestro, contra nuestra misma intención.

Y aquí se encuentra una de las cuestiones neurálgicas de nuestro tiempo. Cuando

tratamos de estudiar la interacción entre los fenómenos naturales y las actividades humanas, ya no nos sirven las grandes dicotomías modernas: naturaleza y cultura, ciencia y moral, juicios de hecho y juicios de valor, necesidad y libertad, conexiones objetivas o causales y conexiones subjetivas o intencionales. Por ejemplo, si investigamos el calentamiento global inducido por el efecto invernadero, o el mismo Covidi-19, nos encontramos con que tenemos que estudiar una mezcla indisociable de conexiones causales y conexiones intencionales, de procesos naturales y procesos artificiales, de efectos que escapan a toda intención humana y de acciones que permiten la atribución de responsabilidades.

Vemos también, en el apartado de "Perspectivas religiosas y espirituales", como la crisis ecológica y los planteamientos de los movimientos ecologistas tienen una profunda repercusión en las corrientes religiosas y espirituales contemporáneas. La ecología profunda se afana en retornar a las viejas religiones y no es infrecuente encontrar en el movimiento ecologista "fundamentalistas", "fanáticos" y "sectas" similares a las sectas religiosas. Las religiones tradicionales, por su parte, tratan de adaptar su doctrina a los nuevos retos ecológicos.

Del mismo modo, en la reflexión pedagógica y ética se han convertido en centrales cuestiones como la formación para vivir en "una sociedad de riesgo", la deliberación para establecer "el umbral de riesgo tolerable" o la reflexión para actuar con prudencia siguiendo el "principio de precaución". Es decir, en una "sociedad del riesgo" no sólo es decisivo comprender el carácter probabilístico de cualquier predicción científica y la imposibilidad de preveerlo todo, sino también el grado de aceptación o rechazo, por parte de un grupo humano, de las decisiones que se tomen.

En general, por muchas diferencias que haya en el panorama del ecologismo contemporáneo, éste apunta hacia un nuevo "cosmopolitismo" que no sólo hace bandera de la solidaridad entre los pueblos, sino también de la solidaridad con el resto de seres de la Tierra y con las generaciones futuras. Si queremos preservar una Tierra habitable dignamente, las generaciones presentes tendremos que adoptar una relación de "responsabilidad" o de tutela con la naturaleza y las futuras generaciones como la que los padres deben tener hacia sus hijos.

En definitiva, desde nuestra perspectiva y de la mayoría de los autores de este número, el gran reto es ir más allá de un dilema excluyente entre un antropocentrismo depredador y un biocentrismo misántropo, entre la mística del artificialismo y la mística del naturalismo, entre el hombre como único "fin" o "valor intrínseco" y la biosfera como un "fin" o "valor intrínseco" ajeno o incluso superior al propio ser humano.

Queremos dar las gracias a todos los colaboradores de este volumen. Muchos

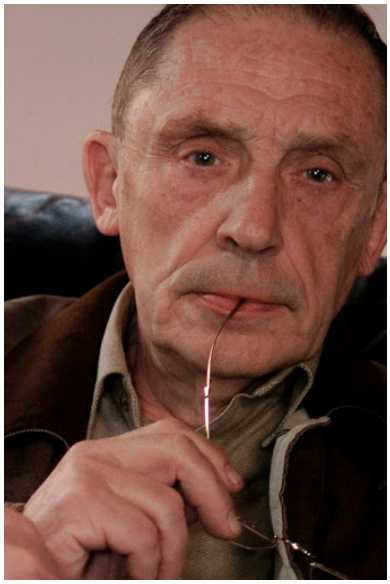
de ellos luchan loablemente, desde sus respectivas disciplinas, compromisos políticos y trabajos, por un cambio en nuestra manera de vivir y de comprender nuestra relación con la naturaleza. Juntos, constituyen un acicate para pensar las cosas a fondo y plantearse posibles cambios. Finalmente, queremos agradecer a la fotógrafa rusa Antonina Baigusheva y la fotógrafa catalana Dolors Gibert las fotos que nos han cedido para ilustrar este número.

Febrero de 2021

Aurores sorprenents, intensos crepuscles

Oscar Ribas

[Nota de la redacció : *Oscar Ribas Reig, que ens va deixar el 18 de desembre del 2020, sempre es va caracteritzar, com a polític, però també i sobretot com a home de idees, per pensar en el mitjà i el llarg termini i mai en només les properes eleccions. Detestava profundament els polítics que només volien agafar-se a "la cadira". Li agradava projectar-se en el futur i reivindicar la imaginació com una via per afaiçonar aquest futur. Com a mostra d'això, presentem un petit fragment de les seves memòries publicades just abans de morir on assenyala el gran repte que suposa per la humanitat el canvi climàtic i la insostenibilitat d'un creixement econòmic permanent.*]



El món durant la resta del segle XXI serà incert, complex, de difícil predicció, sense lideratge global, canviant i multipolar. En els pròxims 25 anys serem testimonis de moltes i radicals transformacions amb aurores sorprenents i intensos crepuscles. Les estructures materials i ideològiques amb les quals la humanitat ha intentat progressar s'obriran, impulsades per impensables avenços tecnològics i científics, a noves formes polítiques i socials. L'ésser humà haurà de renovar valors comuns transcendents per reemplaçar el sistema d'il·lusions complaents que ha desplegat i això serà vàlid tant per al món en general com per Andorra en particular, on s'haurà d'escollir entre creixement infinit o creixement sostenible; la decisió és capital i el temps passa molt de pressa.

És possible que allò que avui ens sembla categòric s'acabi esfumant i només en parlin els llibres d'història i també que una realitat que identifiquem amb nitidesa es transformi i adopti una nova aparença. Per tant, pot resultar esclaridor, malgrat ser molt agosarat, intentar anticipar i analitzar l'intens panorama que eventualment podria esperar-nos d'aquí, posem, a cinquanta anys. És un exercici impossible de resoldre, però el simple fet d'intentar-ho pot ajudar a que emergeixin discursos menys esbiaixats i més racionals, de fet la historia pot ajudar. Churchill deia que "com més enrere es mira millor es pot veure el futur".

Profetitzar sobre el què pot passar pot semblar una frivolitat i segurament ho és. Per experiència sé que les previsions a data fixa solen ser errònies i sovint ratllen l'absurd, però sempre m'ha agradat avançar tendències que ajudin a protegir-se del que racionalment hauria de venir, malgrat que no s'acompleixin del tot. Aquest exercici consisteix a imaginar, i la imaginació no és cap frivolitat, sinó una responsabilitat massa descuidada. Vivim solament el present i no tinc una bola de vidre, només pretenc tenir imaginació. El món haurà d'enfrontar-se a tres reptes els pròxims cinquanta anys. Els efectes del canvi climàtic, les seves conseqüències directes com la fam i l'impacte de les noves tecnologies que comencen a estar al mercat. Superats aquests reptes s'haurà de fer front al canvi de civilització que s'imposarà i que requerirà imaginació per inventar noves ideologies i un nou sistema polític que substitueixin els valors que han dominat en la humanitat més de 2000 anys. A la democràcia tal com avui l'entenem se li albira una pregona crisi.

Death Valley

Álvaro López Pego[1]

1 Article escrit al 2001 i publicat a Álvaro López Pego, *Anthea*, Barcelona: PPU, 2009.

Hace poco ví por TV un documental sobre "extremófilos". Hace ya unas décadas se suele dar este nombre a los seres vivos, animales, plantas, hongos, bacterias, etc. que viven en condiciones extremas, ya sea de temperatura o de sequedad, presión, salinidad, etc. Entre otros casos, se nos ofreció el espectáculo de dos especies (cuyo nombre no retuve) de artrópodos que viven en el *Death Valley* de Estados Unidos. Como es sabido, este "Valle de la Muerte", situado en la California interior, es uno de los desiertos más inhóspitos de la Tierra, con temperaturas de más de 50ºC a la sombra, inmensas extensiones salitrosas y rarísimas lluvias. Sin embargo, alguna rara vez diluvia, y se concentra el agua en alguna depresión del terreno formando una charca. La charca, según

Death Valley. Foto de Jordi Corominas

su extensión y profundidad se mantiene unos días o algunos meses, hasta que la evaporación vuelve a convertirla en una hoya seca y salina más en el valle infernal.

En el documental se filmó una charca dentro de la cual desarrollaban una vida activísima aquellos animalejos de forma y tamaño más o menos similar a los de las gambas y cangrejos. En poco tiempo, las larvas que eclosionan de los huevos se hacen adultas y se reproducen. Ponen huevos. Se evapora el agua de la charca. Se seca el légamo. Se mueren. Y tanto a las cáscaras de los cadáveres como a sus huevos, se los lleva el viento del desierto mezclados con la arena por los inhóspitos secarrales.

Los huevos conservan una vida latente durante tiempo, hasta que se deshacen

o una lluvia futura salva a algunos de ellos al formar otra charca por cualquier oquedad. Y allí vuelve a aparecer la vida.

La contemplación de los avatares azarosos de la vida en el *Death Valley* me sumió en reflexiones sobre el mundo, sobre todo el mundo. Y llamo "mundo" al conjunto de lo observable, que viene a ser una "esfera" con un radio de varios miles de millones de años-luz de longitud. Y llegué a la conclusión de que el mundo es un *Death Valley / Life Valley*, donde lo habitual es unas condiciones absolutamente incompatibles con la vida (temperaturas de miles de grados o de doscientos grados centígrados bajo cero, radiación mortal, etc.). El *Death Valley* yanqui, comparado con el mundo, resulta ser un auténtico jardín del Edén. Pero en este mundo hay una gran heterogeneidad de condiciones físicas (que no de componentes químicos, cuyos elementos son los mismos en todo el mundo –hidrógeno, helio, carbono, nitrógeno, oxígeno, etc.–), y, aunque predomina un vacío semiabsoluto, caben dentro del mundo unos cien mil millones de galaxias; y, dentro de cada galaxia, caben unos cien mil millones de estrellas. Y, con tantas estrellas -y tantas de ellas como nuestro sol- y con todo el tiempo por delante (y por detrás), es absolutamente cierto que, de cuando en cuando, en algún rincón de ese *Death Valley*, "llueve", es decir, surge una "charca" compatible con la vida. Hay que esforzarse por imaginar cómo, entre tantos planetas y durante tantos millones de años, es inevitable que surjan innumerables "charcas" efímeras donde diversos seres vivos alientan "unos días" y luego desaparecen. Por ejemplo, en las inmediaciones de nuestra amada charca, la Tierra, dentro de unos años el sol "explotará", como explotan al completar su ciclo todas las estrellas de su clase, y la Tierra se convertirá en pavesas. Estos miles de millones de años de la historia de la vida en la Tierra habrán sido como los meses que viven los artrópodos de la charca de California.

La insensibilidad o incapacidad para percibir los números cuando son elevados, hace que la gente perciba como "infinitos" esos números de millones o de miles de millones, y los convierta ya en objeto de culto más o menos religioso: ¿qué diferencia hay entre unas condiciones de vida de unos meses y unas condiciones de vida de cuatro mil millones de años, si esa es la duración de las condiciones de vida en esta charca llamada el planeta Tierra? Ninguna. Algo meramente cuantitativo. La historia de la vida en la Tierra es tan efímera y tan sin sentido como la de esos cangrejillos de la charca del *Death Valley*.

Por eso, lo mejor es atender al viejo Horacio, cuando, siguiendo a su admirado Epicuro, nos dijo aquello: *Carpe diem, quam minimum credula postero*[2].

2 "Disfruta del hoy. No fíes del mañana."

OIKOS KAI PHYSIS: Hacia un nuevo paradigma ecológico

Antonio González

1. Tras la modernidad

Cuando nos planteamos el papel que la filosofía puede jugar en el contexto de la actual crisis ecológica, fácilmente podemos ser tentados por el desánimo, consecuencia de una sensación de impotencia. ¿Qué puede aportar la filosofía? A veces se espera de la filosofía que proporcione "una nueva idea del ser humano", "una nueva idea de la naturaleza", o "una manera ecológica de pensar". Tal vez hay en estas expectativas una cierta ingenuidad. ¿Qué sucedería si esas ideas del ser humano, o de la naturaleza, o esa nueva manera de pensar no fueran verdaderas? Aquí hay que señalar que la filosofía comienza siendo, como decía Aristóteles, "la ciencia de la verdad". La expresión puede sonar pretenciosa en nuestro tiempo. Podemos preguntarnos con cierto aire de escepticismo, al estilo de Pilato, qué es la verdad, o si todavía se puede usar ese término. Ciertamente, nuestro conocimiento es siempre problemático, y tal vez no tengamos más que unos pequeños fragmentos de verdad. Aún así, esos fragmentos son decisivos. Sin la verdad, todo "nuevo paradigma" ecológico se queda en buenas intenciones.

Imaginémonos que la verdad sobre el ser humano fuera la de un verdadero depredador: que nuestra especie fuera, desde sus más remotos orígenes, un grupo especializado en exterminar toda otra forma de vida, el cual no sólo habría contribuido a terminar con los mamuts, o con los osos cavernarios, sino también incluso con sus primos neandertales. En ese caso, poco sentido tendría proporcionar imágenes ecológicas del mundo. Podríamos soñar con un ser humano reconciliado con la naturaleza, desarrollando hermosas teorías. Pero la verdad sería otra. Nuestra especie sería una terrible amenaza biológica, surgida como tal por los mismos mecanismos evolutivos por los que llegó a aparecer sobre el planeta. La "supervivencia del más fuerte" significaría, en última instancia, la aparición de una especie universalmente exterminadora. Del mismo modo que algunas civilizaciones se

extinguieron debido a su falta de ajuste con su ambiente, nuestra especie estaría abocada a terminar con la vida sobre el planeta. ¿Es esto verdad? Si ésta no es la verdad sobre el ser humano, es menester decir cuál es entonces nuestra condición. La filosofía no puede basarse en imaginaciones o en buenos deseos. La filosofía, también cuando reflexiona sobre la ecología, necesita estar arraigada en la verdad. Por decirlo interculturalmente, recurriendo a la lengua náhuatl: la verdad es *nelli*, un término relacionado con "cimiento", "base" o "fundamento".

En el pensamiento contemporáneo encontramos algunas pretensiones de verdad que pueden ser muy relevantes para nuestra búsqueda. A veces se piensa que la cultura filosófica occidental solamente nos ofrece dos alternativas: el sujeto moderno, ligado al racionalismo y a la consideración dominadora de la naturaleza, o la disolución postmoderna en el escepticismo, el cinismo y el hedonismo. Sin embargo, la "postmodernidad" que comienza con la muerte de Hegel nos proporciona otras imágenes del ser humano y de su relación con el entorno, las cuales no carecen de pretensión de verdad. Estamos hablando, por así decirlo, de una postmodernidad caracterizada por el "pensamiento fuerte", y que no comienza con las modas francesas de los años ochenta, sino con Nietzsche y Marx. Una buena parte de la ciencia contemporánea podría ser situada en un nuevo paradigma, distinto del que caracterizó a la modernidad. Pensemos, por ejemplo, en la concepción relativista según la cual todas las mediciones físicas son relativas al estado de movimiento del sistema de coordenadas en las que se encuentra el observador. O en la tesis de la mecánica cuántica según la cual el observador interviene en sus propias mediciones, de modo que no es posible calcular al mismo tiempo la posición y el *spin* de un electrón. O mencionemos también la consideración biológica del ser vivo, no como un organismo aislado, sino como un sistema situado en intercambio intrínseco con su medio ambiente.

Algo semejante sucede en la filosofía contemporánea. Pensemos, por ejemplo, en la tesis de Husserl, derivada de Brentano, según la cual la conciencia ya no es un recipiente destinado a contener el mundo, en cuanto pensado. Para Husserl, la conciencia no es un receptáculo, sino una relación intencional. Aunque en Husserl pervive la idea de la subjetividad, otros pensadores, comenzando por Kierkegaard, ya habían comenzado a someterla a una importante revisión. Para el Heidegger de *Sein und Zeit*, el ser humano se caracteriza, no por ser un sujeto consciente, sino una "ex-sistencia", un "ente volcado hacia afuera". Lo que determina esencialmente al ser humano es algo que está fuera de él, que es precisamente el ser de las cosas. La existencia significaría que el ser humano es el *Da-sein*, el ahí del ser. Pero este ser de las cosas solamente es accesible a la comprensión del ser humano, que de este modo se diferencia radicalmente de otros entes. Es algo

que, en el pensamiento de Heidegger, se continuará radicalizando para intentar describir la imbricación entre el ser humano y el mundo, tal como se expresa en términos como el *Ereignis.* En la filosofía española, Ortega y Gasset señalaba que la metáfora antigua del ser humano como un trozo del universo, y la metáfora moderna del universo como un contenido de la conciencia humana, tenían que ser superadas por una tercera metáfora. Es justamente lo que quiso hacer al incluir las circunstancias en la definición misma de la vida humana ("yo soy yo y mi circunstancia"). Del mismo modo, Zubiri ha propuesto una comprensión de la realidad como una formalidad propia de la inteligencia humana, rompiendo con la idea escolástica y moderna de la realidad como lo que está "fuera de mí".

Como vemos, en todos los casos, y con una pretensión de verdad, tenemos fórmulas en las que, más allá de todo antropocentrismo, pero también más allá de todo "fisiocentrismo", se trata de explorar el hecho de una relación constitutiva entre el ser humano y su contexto. De este modo, podríamos tal vez aventurar que el pensamiento contemporáneo nos proporciona elementos decisivos para un paradigma "ecológico" sobre la relación entre el ser humano y el mundo. Veamos esto más despacio.

2. Ecología

El término "ecología" (*Ökologie*), acuñado por el biólogo alemán Ernst Haeckel

Foto de Dolors Gibert. Serie "Aigua"

en el siglo XIX, se nos presenta como un λόγος (una palabra, una razón, un estudio) que versaría sobre el οἶκος. Esta última es una expresión cuya presencia no deja de sorprender en un estudio de biología. El término οἶκος en griego significa primeramente la "casa". Se trata de una raíz indoeuropea emparentada con términos latinos como *vicus* (la aldea), y, a través del latín, con palabras castellanas como "villa" o "vecino". Sin duda, la intención de Haeckel era referirse al estudio de las relaciones entre los seres vivos y su entorno, y no al estudio de las casas. Sin embargo, no deja de ser significativa esta presencia de la casa en el corazón mismo de la ecología. Es como si el estudio de las relaciones entre los seres vivos y su entorno no pudiera prescindir del habitar humano en el mundo. Y este habitar tiene ineludiblemente un carácter técnico. Por más que la casa pueda servir como metáfora de un habitar armónico en el contexto natural, la casa es en sí misma una construcción técnica. Las casas, en muchas latitudes, son imprescindibles para asegurar la supervivencia del ser humano frente a un contexto hostil. No sólo eso. Las soluciones a la presente crisis ecoló-

gica tendrán que ser necesariamente soluciones técnicas, pues de otro modo es imposible pensar que millones de personas puedan seguir viviendo sobre el planeta. Las preocupaciones ecológicas no requieren una negación de la técnica, sino todo lo contrario. Lo que necesita nuestra especie es una técnica tan avanzada que pueda asegurar la superviviencia de la numerosa especie humana respetando al mismo tiempo nuestro entorno natural.

De este modo, la técnica parece pertenecer esencialmente a la relación entre el ser humano y el mundo. Es posible que la filosofía contemporánea haya prestado tanta atención a la técnica no sólo por las graves amenazas que ésta supone para la especie humana, sino también porque ella se encuentra precisamente en ese momento de imbricación esencial entre el ser humano y su entorno. Sin embargo, aquí tenemos el peligro de caer en un esquema tan usual como impreciso: es la idea de nuestra presencia en la naturaleza como una relación sujeto-objeto, mediada por el intermediario de la técnica. Si esto fuese así, no habríamos abandonado el paradigma de la modernidad. No obstante, ese paradigma no es verdadero. Y esto puede advertirse si comenzamos atendiendo a la idea misma de "naturaleza".

3. Naturaleza

Como es sabido, la *natura* de los latinos alude al "nacer", y tradujo la *φύσις* griega, que está referida al "brotar" (*φύω*). Y

Foto de Dolors Gibert. Serie "Aigua"

aquí nos encontramos con una interesante paradoja. El concepto originario de naturaleza está vinculado especialmente a los vegetales y a los seres vivos en general, capaces de brotar y de nacer. Sin embargo, lo que hoy denominamos "naturaleza" no se refiere necesariamente a la vida. Para muchos, la naturaleza sería simplemente un sistema de cosas reales, que constituiría el objeto de las "ciencias naturales", a diferencia de las "ciencias humanas". La naturaleza, así entendida, incluye los inmensos espacios inhóspitos, en los que es imposible la vida. En su mayor parte, la "naturaleza" es materia inerte. Incluso en el planeta tierra, cuando nuestro sol se convierta en una gigante roja, la vida dejará de ser posible. Todo esto es naturaleza. No obstante, cuando hablamos de "naturaleza" solemos acudir a símbolos "verdes" que representan la vida, a pesar de que la vida parece ser una gran excepción en el conjunto del universo. Además, resulta curioso que en la idea usual de "naturaleza" no está presente el ser humano, a pesar de que sin duda todo ser humano "nace". Por eso, se suele hablar de "la relación del ser humano con la naturaleza", sin tener en

cuenta que el ser humano está constitutivamente incluido en la misma.

No sería incorrecto recuperar el sentido originario de "naturaleza". Ciertamente, la vida es una excepción en el universo. Pero hay dos razones que nos permiten hablar del universo en su conjunto como una naturaleza. En primer lugar, podemos hablar de una analogía con la vida. Ciertamente, los átomos, las galaxias, las estrellas carecen de vida. Sin embargo, desde la "gran explosión" que dio origen a nuestro cosmos, podemos decir que éste se caracteriza por el continuo surgir de nuevas realidades. No sólo en la vida encontramos un "brotar". También en la naturaleza han surgido paulatinamente las distintas realidades materiales que, en su momento, hicieron posible la vida, al menos en nuestro planeta. La naturaleza, más que un sistema de cosas, es un surgir sistemático de cosas. Y, en segundo lugar, el universo parece estar finamente ajustado (*fine tuning*) para que, en su momento, sea posible la vida. Cualquier cambio mínimo en las constantes físicas de nuestro universo haría imposible la vida, al menos tal como la conocemos.

Todo ello nos permite hablar de la naturaleza como un brotar, como un surgir. No se trata de un hilozoísmo, que intentara encontrar vida en las cosas materiales inertes. Se trata simplemente de una analogía entre el brotar propio de la vida, y la evolución material del universo en su conjunto. Sin embargo, esta analogía implica ya una cierta valoración. De hecho, privilegiamos un cierto fenómeno particular y excepcional, que es la vida, y en virtud del mismo entendemos el conjunto del universo como "naturaleza". De hecho, los movimientos que defienden la "naturaleza" pretenden, ante todo, defender la vida. En todo ello hay una ética elemental, en la que opera la "virtud", no en el sentido viril, sino en el sentido griego de *ἀρετή*. Se trata de una expresión que alude al "ajustamiento" o "articulación" de realidades, y que está presente, por ejemplo, en el término *Rta* que aparece en los Vedas. La *Rta* es el orden, el ajustamiento cósmico. Pues bien, la naturaleza, en su inmensidad inhóspita, tiene una analogía con el brotar de la vida, y está finamente ajustada para que en ella, en su momento, brote la vida.

4. Vida

Al referir la naturaleza a la vida, el asunto no queda resuelto. Porque es difícil decir qué es la vida. Todavía hoy no resulta sencillo para la ciencia encontrar una definición unívoca de la vida, lo cual no deja de plantear problemas cuando, por ejemplo, se intenta encontrar vida más allá de nuestro planeta. A falta de una definición unívoca, muchos optan por una aproximación descriptiva, señalando que aquello que llamamos "vida" presenta características tales como la regulación del medio interno para mantener un estado constante (homeostasis), la organización, el metabolismo, el crecimiento, la adaptación, la respuesta a estímulos y la reproducción. Estas actividades, propias de

la vida, están posibilitadas por los veinte aminoácidos que constituyen los ácidos nucleicos, por las cinco bases nucleótidas con las que se construyen las proteínas, y por los azúcares que integran los polisacáridos. No obstante, estos tres polímeros principales de la biología (ácidos nucleicos, proteínas, polisacáridos), unidos a los lípidos y ácidos grasos que integran la biomasa, son insuficientes para determinar si, fuera de nuestro plantea, hay algo semejante a la vida, pues en otros planetas la vida podría estar compuesta por un *hardware* distinto. Además, P. McKay ha subrayado que el hallazgo de moléculas orgánicas en otro planeta sería insuficiente para que se pueda hablar estrictamente de vida. Se requeriría que esas moléculas se encontraran organizadas en alguna manera que indicara un proceso selectivo con el entorno, que sería precisamente el que caracteriza a la vida a diferencia de los procesos abióticos.

La vida, obviamente, no son los ácidos nucleicos, las proteínas, o los polisacáridos. Los rastros dejados por la vida no son la vida misma. Son precisamente rastros no vivos, abandonados por los vivientes una vez que han desaparecido. Los ingredientes de la vida no son la vida misma. ¿Como entender entonces la vida? Podríamos decir que la vida es un proceso, caracterizado por el intercambio selectivo con el medio. Este proceso es lo que podemos llamar el "sentir". No se trata necesariamente del sentir propio de los animales, que requiere un sistema nervioso central. Nos referimos al sentir en general, del que disponen también los vegetales, aunque sea un sentir limitado a lo que Xavier Zubiri llamaba una mera "sentiscencia". El sentir, en cualquiera de sus formas, asegura el intercambio dinámico y reversible con el medio y el control sobre el mismo, tal como aparecen en los procesos selectivos. Por más que el sentir pueda no agotar las características de la vida, sí se trata empero de una característica esencial, sin la cual no hay vida propiamente dicha.

5. Sentir

El sentir puede ser estudiado atendiendo a los elementos que participan en el mismo: los procesos químicos, las sinapsis neuronales, los órganos sensoriales, las alteraciones del organismo en su conjunto, etc. Sin embargo, estos ingredientes del sentir no son el sentir mismo. Por más que consideremos los procesos físicos que intervienen en el sentir, esto no nos da acceso al sentir mismo. De hecho, solamente tenemos acceso directo al propio sentir. No podemos sentir como siente un chimpancé, aunque podamos estudiar todos los procesos químicos que intervienen en un acto de sentir de este animal. Lo más que podemos es considerar nuestros propios actos de sentir, y establecer una analogía con los actos de los demás seres vivos. Y es que el sentir, como acto, no es accesible a una mirada objetivadora. Cuando, por ejemplo, vemos algo, no vemos el acto mismo de ver. Vemos las cosas, pero los actos mismos no son visibles. No se trata de la fórmula de ningún

dualismo. Lo que sucede es que los actos son el aparecer, el mostrarse, el darse, el surgir de las cosas. Por eso, ellos no son cosas, aunque son inseparables de las cosas.

Digamos algo sobre esta unidad entre los actos y las cosas. Los actos están indisolublemente vinculados a las cosas, no sólo porque ellos están posibilitados por nuestras estructuras orgánicas, sino porque los actos son el aparecer de las cosas. No hay actos sin cosas. Incluso en el dolor más íntimo y recóndito aparece, por ejemplo, el órgano que me duele. En en el acto de añorar, en la nostalgia, echo de menos una persona, un tiempo, o un lugar. Como diría Aristóteles, *ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα*, "el acto es surgir la cosa". El término "surgir" (de *sub-regere*) traduce de manera literal el *ὑπάρχειν (ὑπο-ἄρχειν*) de Aristóteles, y sirve para designar algo que encontramos en todo acto. En los actos, las cosas surgen con alteridad radical. Cuando oigo un sonido, éste no aparece como un "contenido de conciencia", sino como algo radicalmente distinto de mi acto de audición. De este modo, en nuestros actos, las cosas "rigen" (*ἄρχειν*, *regere*) en alteridad radical. Y, precisamente porque rigen en alteridad radical, las cosas no remiten a mis actos, sino que remiten a sí mismas. Y porque remiten a sí mismas, las cosas siempre nos invitan a explorarlas y conocerlas en profundidad, más allá de lo que de ellas se muestra en nuestros actos (ὑπο-, *sub*-).

Esto es al menos lo que podemos decir de nuestros propios actos. De los demás seres vivos solamente podemos hablar analógicamente. Posiblemente, en el sentir animal haya también un aparecer de las cosas. Pero, en el animal, probablemente las cosas no se presenten con esta alteridad radical. Por eso, tal vez podríamos decir con Zubiri que para el animal las cosas son meros estímulos para una respuesta. En cambio, en el ser humano, la alteridad radical de las cosas permite un hiato entre los estímulos y las respuestas. Y esto significaría que el animal vive entre apariencias, entre fenómenos, mientras que el ser humano viviría en el ámbito de la radical alteridad.

Foto de Dolors Gibert. Serie "Aigua"

6. Praxis

Podemos utilizar el término "praxis" para designar al conjunto sistemático de los actos humanos. Hemos comenzado atendiendo a los actos de sentir. Pero también el desear, el querer, el pensar, el imaginar, el recordar, el calcular, son actos. Todos ellos están caracterizados por el surgir de

las cosas. Por supuesto, aquí el término "cosa" (*πρᾶγμα)* tiene el más amplio de los sentidos. Lo que surge en un acto de calcular puede ser, pongamos por caso, un teorema matemático. Podemos imaginar mundos fabulosos. Podemos crear personajes fantásticos. Podemos sumergirnos en un mundo virtual, etc. En todos los casos, y no sólo en el sentir, nos encontramos con actos. Todos los actos, en cuanto actos, tienen una inmediatez radical para nosotros. Desde el punto de vista de esta inmediatez, todos los actos están en pie de igualdad. No hay una prioridad de los actos de sentir o de pensar sobre los actos de imaginar, de querer, o de recordar. En cuanto actos, todos son inmediatos para mí. Y en esto nos encontramos con que los actos, siendo invisibles, son sin embargo algo así como una verdad primera y básica (*nelli*) de la que no podemos dudar. Podemos dudar de lo que vemos, pero no del acto de ver. Podemos dudar de lo que pensamos, pero no del acto de pensar. Es lo que, con razón, pusieron de manifiesto Agustín de Hipona o Descartes.

Con todo, esta inmediatez primera de los actos no nos traslada a un sujeto, situado por detrás de los actos. El sujeto designa, con una terminología inapropiada, a quien realiza los actos. Pero a quien le conviene la verdad primera es a los actos mismos. Por eso, la praxis, como conjunto de los actos humanos, no puede ser pensada como la auto-expresión de un sujeto prometeico destinado a poseer el mundo entero, o a transformarlo según sus designios. La praxis no es otra cosa que el surgir rico y multiforme de todas las cosas. La configuración dominadora de la praxis no es más que una versión concreta e histórica de la misma. La praxis designa, a mi modo de ver con más precisión, lo que en otras perspectivas filosóficas es la "vida" o la "existencia". En este sentido, la praxis no es una determinación externa, y secundaria, del ser humano. Más bien hay que señalar que la praxis es lo más íntimo de nosotros mismos, aquello que nos constituye como humanos.

Esta praxis no sucede en una conciencia inmaterial. La praxis acontece corporalmente, en el aquí de una carne. El principio de identidad de nuestros actos no es el sujeto, sino inicialmente la carne, el cuerpo. El ser humano, precisamente por ello, es persona. La persona no es otra cosa que el "personar", el "resonar" de los actos en la carne. Y esta resonar nunca es monológico. Es un resonar para otros. Un resonar que no tiene por qué pensarse primeramente en términos visuales. Tomemos, por ejemplo, el acto de tocar. Cuando tocamos un objeto de madera, no sólo surgen en nuestros acto las notas de ese objeto. También surgen las notas de nuestra propia mano. En un solo acto, surge nuestra mano y la cosa. Mucho más cuando lo que tocamos es la mano de otra persona. He aquí el verdadero sentido del "acontecer". En castellano, el acontecer es etimológicamente un "co-tocar". En el acontecer ciertamente hay un momento

de co-pertenencia, pues las manos que se tocan comparten un solo acto de tocar. Pero esta co-copertenencia no es propiamente una apropiación, tal como sugiere el *Ereignis* de Heidegger. Más que un apropiarse, se trata simplemente de una comunidad de acto. Además, en este momento de co-pertenencia hay también una alteridad radical. En un mismo surgir, las dos manos se constituyen como distintas entre sí. Es particularmente significativo que el "acontecer" tenga ese momento incoativo, que indica precisamente el surgir de la diferencia en la comunidad de acto. La persona es accesible especialmente en el acontecer.

Desde este punto de vista, podemos ya referirnos a la relación entre la persona y el resto de la naturaleza. Frente al paradigma sujeto-objeto, que habla de la naturaleza como algo distinto de la persona, debemos decir: "el resto de la naturaleza". Porque, si la naturaleza consiste en un brotar", resulta claro que ese brotar llega a su máxima expresión en el surgir que caracteriza la esencia de lo humano. La praxis es un surgir de las cosas en alteridad radical. Es como si el brotar de la naturaleza culminara en un brotar que, por una parte, es inmediato para sí mismo, y, por otra parte, en esa inmediatez mostrara la radical alteridad propia del surgir. De este modo, la persona es plenamente naturaleza, pero lo es de un modo excesivo y radical. Por eso, paradójicamente, siendo naturaleza, el ser humano no es mera cosa. Ciertamente, su cuerpo es un organismo entre otros organismos. Pero aquello que la caracteriza esencialmente, que es el surgir, no es una cosa, ni surge como como cosa. En la persona, la naturaleza alcanza el máximo de naturalidad, precisamente porque la persona consiste en un surgir. El ser humano es una naturaleza absolutamente "física", absolutamente "hypárquica", y precisamente por eso no es una cosa. Frente al paradigma sujeto-objeto, que deriva de una conceptuación falsa de la esencia de lo humano, podemos decir que la verdad primera del ser humano nos lo muestra como naturaleza, y al mismo tiempo como radicalmente distinto de las cosas. Frente a todos los intentos de reducir lo humano para exaltar la naturaleza, o de salvar lo humano a costa de la naturaleza, podemos afirmar que el verdadero naturalismo coincide con el verdadero humanismo, con el verdadero personalismo.

7. Técnica

Desde esta perspectiva, no podemos pensar que la técnica sea en principio algo opuesto a la naturaleza. En la historia del pensamiento es habitual, desde Aristóteles, distinguir entre los entes naturales y los entes artificiales. Aristóteles pensaba que los entes naturales tienen su principio en sí mismos, mientras que los entes producidos por la técnica tendrían su principio en la mente del artífice. Los entes naturales, al tener su principio en sí mismos, tendrían esencia, mientras que la esencia de los entes producidos por la técnica estaría en sus componentes. Sin embargo, esta concepción de la técnica

es insuficiente. Ya en los años sesenta del siglo pasado, Zubiri señalaba que la técnica moderna es capaz de producir artificialmente productos naturales, como la insulina. Las promesas y los logros incipientes de la llamada "nanotecnología" no hacen más que confirmar esta tendencia: se trataría ahora de producir "desde abajo", a partir de sus constituyentes materiales más elementales, recorriendo los mismos procesos atómicos y sub-atómicos que se producen por sí mismos en el universo, nuevos productos técnicos, que podrían ser enormemente más pequeños que los actuales.

Foto de Dolors Gibert. Serie "Aigua"

No obstante, no es necesario recurrir a la técnica actual para encontrar una profunda continuidad entre la φύσις y la τέχνη. Y es que incluso la técnica más elemental consiste ya en un surgir, en plena continuidad con el surgir de los procesos naturales. Cuando se fabrica una hacha de sílex, cuando se seleccionan los granos para la siembra, cuando los ganaderos perfeccionan una estirpe animal o cuando se construye una casa, en todos los casos nos encontramos con un surgir. Un surgir que, a diferencia de otros surgires, está sometido a una dirección. La técnica, desde su más remoto origen, es un surgir dirigido. La "di-rección" es una nueva manera de regir. Ya no es el mero regir de las cosas que surgen, sino un regir el mismo proceso del surgir, de acuerdo con ciertas intenciones o fines. Es importante observar que este dirigir no sólo rige los productos de la técnica, sino también su mismo proceso. Se trata justamente de dirigir el surgir, y no sólo lo que surge. Y esto significa que, cuando en la producción intervienen distintas personas, la técnica como dirección del surgir puede consistir no sólo en colaboración, sino también en dominación. Como ya decía Aristóteles, si las lanzaderas tejieran por sí mismas, no serían necesarios los esclavos. La técnica, como surgir dirigido, entraña la posibilidad de un regir no sólo la propia praxis, el propio surgir, sino también la praxis ajena.

Esta unidad entre el surgir de la φύσις y la técnica como surgir dirigido imposibilita una comprensión de esta última como una mera aplicación de la ciencia, como pensó la modernidad filosófica hasta el mismísimo Husserl. La técnica no es la aplicación mediadora entre un sujeto científico y su objeto natural. Este concepto de la técnica contiene varios presupuestos injustificados. Por una parte, se entiende la ciencia como un mero sistema de leyes, disponibles para ser aplicadas a la naturaleza. En realidad, la ciencia es

siempre una profundización en la realidad, determinada por la alteridad que, como hemos visto, se constituye en el surgir. Por otra parte, se presupone que la técnica es una mera consecuencia del saber, y que por tanto está desvinculada de la verdad. En realidad, ya Aristóteles sabía que la técnica es un modo de saber, distinto del propiamente científico, y por tanto la técnica no está desvinculada de la verdad. La técnica es un surgir dirigido, y tanto por lo que tiene de surgir como por lo que tiene de dirección, está constitutivamente vinculada desde sus orígenes a la verdad. No necesariamente a las verdades propias de la ciencia moderna, pero sí a la verdad propia de los actos en los que las cosas surgen, la verdad propia de las cosas que surgen, la verdad propia de cualquier actuación destinada a dirigir esos actos y la verdad de todas las actividades determinadas por lo que las cosas pueden llegar a ser. No hay técnica sin un saber, todo lo elemental que se quiera, sobre nuestros propios actos, y sobre las cosas implicadas en los mismos. El artífice más elemental sabe que su sílex puede llegar a ser un cuchillo, o que sus maderas pueden llegar a ser una casa. La técnica incluye, desde su misma raíz, un saber sobre lo que las cosas pudieran llegar a ser. Y esto exige un saber racional sobre el entorno natural. El ser humano no es un mero *homo faber*, como quería Bergson, sino que solamente puede ser *homo faber* siendo, al mismo tiempo, y desde la misma raíz, *homo sapiens*. Precisamente por eso, todavía hoy, es la técnica la que reclama desde sí misma la profundización científica en las estructuras que posibilitan el brotar de las cosas naturales. Tanto la ciencia como la técnica están enraizadas en las estructuras más elementales de nuestra praxis.

La técnica no es tampoco un conjunto de cosas. Ortega y Gasset empleaba la metáfora de la técnica como una inmensa ortopedia, necesaria para la vida. Ciertamente, el ser humano no sobreviviría sin la técnica. Pero la técnica no es algo meramente añadido, para resolver una carencia. La técnica emerge del acto esencial que determina al ser personal. Precisamente porque el ser humano tiene un acceso inmediato al surgir, puede también aspirar a dirigir este surgir, alterando los procesos que lo determinan. La técnica no es un mero conjunto de cosas, que se añade a la realidad humana, como una prótesis se añade a un órgano. La técnica es, antes que un sistema de cosas, un conjunto de actos, una actividad, un surgir. Sin duda, se trata de un surgir dirigido, que apunta a la constitución de cosas que surgen en virtud de la actividad técnica. Pero ese surgir, propio de la técnica, lejos de ser una cosa añadida a nuestra realidad, es un acto constitutivo de nuestro ser humano. Esto nos permite mirar al οἶκος, no como una añadido a nuestra realidad, sino como algo que nos pertenece constitutivamente. El habitar técnico en el mundo ciertamente es característico de nuestra especie. Sin embargo, no se trata de una estructura sobrepuesta a nuestra vida, sino de un surgir enraizado en la praxis. Nuestro hacer técnico para

sobrevivir en el mundo no es ya el simple surgir de nuevos órganos para responder a nuevas necesidades. El hacer técnico no es un brotar espontáneo, sino un surgir dirigido. Pero este surgir dirigido se inserta en el surgir mismo en que nuestra vida consiste. Y esto significa entonces que la ecología humana, aunque se inserta en el habitar natural de todas las demás especies, es al mismo tiempo, paradójicamente, una ecología que incluye constitutiva y necesariamente la actividad técnica.

Foto de Dolors Gibert. Serie “Aigua”

La técnica es también un poder. Como surgir dirigido, la técnica es un poder sobre las cosas. Pero no sólo esto. La técnica, en la medida en que construye cosas, instaura nuevos poderes que surgen ante el ser humano, y que le pueden apresar y dominar. Como diría Heidegger, la técnica puede llegar a ser un inmenso “montaje” (*Gestell*), que aprisiona al ser humano, reduciéndolo a mero recurso en el engranaje de la producción. También la técnica puede llegar a ser utilizada como una ideología (Habermas), pues sus maravillosos logros pueden utilizarse como cebo para mantener al ser humano atado al “montaje” de la producción, reducido a mera pieza de un mecanismo, reducido en definitiva a mera cosa. Las ideologías dominantes en el mundo contemporáneo pretenden, ante todo, convencer al ser humano de que él no es más que una mera cosa, cuyo objetivo en la vida no puede ser otro que mantenerse sometido al gran montaje técnico en el que vivimos. Y es que, en definitiva, y como ya dijimos, la técnica no sólo es poder sobre cosas, sino también poder sobre las personas. La dominación de unos seres humanos por otros siempre ha estado ligada a los recursos técnicos establecidos en cada época. En nuestro tiempo, la dominación técnica es la dominación propia de un sistema económico, el capitalismo.

Es importante observar que a dominación se origina en la raíz misma de la técnica como surgir dirigido, pues en ello está incluida la posibilidad de que la praxis de unos sea regida por otros. Del mismo modo, los efectos destructivos de la técnica para el medio ambiente, hasta el punto de amenazar la supervivencia humana, no son algo extraño a la praxis humana, sino un “dis-regir” incluido en la misma esencia de la técnica como surgir dirigido. La complejidad de lo que surge determina que siempre pueda haber más propiedades en los sistemas que las inicialmente postuladas. La realidad de lo que surge es siempre un más respecto a la inteligencia de quien pretende dirigir el surgir. El surgir en que la técnica consiste

no es un mero proceso sometido completamente a una dirección consciente. La alteridad propia de todo surgir hace imposible controlar exhaustivamente el devenir completo de la técnica. La técnica, como surgir, no es algo que se pueda encerrar en los límites de la conciencia programadora. El ideal de una programación total de la actividad técnica del ser humano mediante una élite entendida en términos subjetuales no conduce necesariamente a la armonía ecológica con el entorno. En la técnica como surgir dirigido se esconde siempre la posibilidad de lo que escapa a toda dirección, y constituye el "dis-regir".

8. Corregir

La liberación de los efectos opresivos de la técnica no se consigue meramente por una vuelta poética hacia el acontecimiento (*Ereignis*) que origina cualquier destino del ser. Y es que, como hemos visto, ese acontecimiento no es otro que la praxis humana. De lo que se trata es de volver a los actos humanos, al surgir, en los que está la raíz misma de la técnica. Cualquier liberación respecto a las diversas formas de dominación que la técnica entraña, o cualquier replanteamiento de su contexto ecológico, tiene que atender a la praxis humana a la que la técnica pertenece. Con esto no estamos entendiendo la praxis de acuerdo con el paradigma prometeico de un sujeto humano dominando la naturaleza, al estilo de lo que sucedió en algunas corrientes del marxismo. Esto no implica la necesidad de abandonar la filosofía de la praxis, sino más bien de cuestionar que ella sea una filosofía de la subjetividad. La praxis es un sistema de actos, y los actos consisten en un surgir. Algunos de estos actos constituyen la técnica, precisamente porque integran un surgir dirigido. La liberación de los efectos opresivos, destructores e ideológicos de la técnica no puede ignorar este su carácter práxico. La contribución de la filosofía consiste más bien en inteligir la índole esencial de la técnica, pues solamente desde sus estructuras constitutivas es posible una transformación radical. De lo que se trata, en esta perspectiva, no es de apoderarse heroicamente de la técnica, como si ese apoderamiento pudiera asegurar una corrección adecuada de la misma. Tampoco se trata solamente de denunciar sus aspectos opresivos, destructivos o ideológicos. Lo que se necesita es corregir la técnica desde sus orígenes esenciales en la praxis humana.

La corrección de la técnica se sitúa en el mismo núcleo de la misma, en el surgir dirigido. De lo que se trata es que esta dirección sea un "co-rregir" *(cum-regere).* Y esto no implica solamente una atención a los efectos negativos de la técnica. El co-rregir toca las raíces de la técnica como un surgir dirigido. Y por tanto se trata de una transformación esencial, y no meramente superficial. El "co-rregir" significa una apelación a lo que, desde los tiempos de los griegos, se viene llamando "democracia". Y, cuando se piensa en democracia, se piensa en los estados nacionales como instituciones que definen, delimitando, qué es lo que se ha de entender

por sociedad. Por eso, muchas de las reivindicaciones ecologistas se dirigen, no sin motivo, a los grupos políticos que detentan el poder en el estado nacional. Sin embargo, aquí es importante observar la necesidad de transcender lo estatal-nacional al menos en dos direcciones esenciales. Por una parte, como vengo insistiendo desde los años noventa, la sociedad real, en la que vivimos, no está limitada a la definición estatal. Los vínculos sociales reales alcanzan todo el planeta. Y esto es evidente no sólo en los vínculos económicos (la llamada "globalización"), sino también en los vínculos ecológicos. Los afectados por el daño ecológico no son siempre, ni mucho menos, los que directamente lo originan. No obstante, estos vínculos sociales globales, esta sociedad global, carece de instituciones que la rijan de un modo mínimamente democrático. Una de las luchas más urgentes de nuestro tiempo es la lucha por la democratización de nuestro planeta. Digamos a modo de apostilla, que, a mi modo de ver, la filosofía latinoamericana, por su tradición críticamente universalista, está especialmente capacitada para llevar a cabo reflexiones políticas en esta dirección.

Por otro lado, la necesidad de "co-rregir" la técnica, sometiéndola a un control democrático, tiene también una dimensión local. De hecho, las relaciones cotidianas de la mayor parte de las personas se mueven en un medio concreto, que es el de la empresa, el cual carece usualmente de cualquier parecido con los requisitos democráticos que, en otros ámbitos sociales, se consideran como imprescindibles. Al mismo tiempo que se considera a las personas como capaces de elegir a sus representantes en los municipios o en los parlamentos, las relaciones sociales en la empresa están todavía muchas veces caracterizadas por la arbitrariedad y la tiranía. Paradójicamente, algunos teóricos del post-capitalismo, como David Schweickhart, han mostrado fehacientemente que un sistema económico en el que las empresas fueran regidas democráticamente no sólo sería más eficiente en términos económicos, sino también más respetuoso del medio ambiente en términos ecológicos. Es algo que he recogido en mis escritos sobre *Reinado de Dios e imperio* y sobre *La transformación posible*. En cualquier caso, precisamente porque se trata de una "co-rrección" de la técnica desde sus mismas raíces, y no simplemente de sus efectos, la democratización de la empresa se muestra como una tarea esencial, no sólo para alcanzar una democracia real que afecte a la vida cotidiana, sino también para alcanzar un uso verdaderamente responsable de la técnica.

9. Resurgir

Corregir la técnica es sin duda un imperativo ético, ligado a nuestra supervivencia en el planeta. Sin embargo, el conocimiento de los deberes morales no implica sin más su realización. Ni siquiera la democratización de las relaciones sociales implica que éstas vayan a estar libres de

motivaciones egoístas. Se puede optar democráticamente por las satisfacciones inmediatas, a costa de las generaciones futuras. El ser humano es muy capaz de detectar una grave injusticia en las grandes diferencias que existen, por ejemplo, entre los salarios de los ejecutivos de elite y los salarios de los demás trabajadores. Otra cosa muy distinta es renunciar libremente a una oferta de aumento salarial. Los imperativos éticos ligados a la ecología nos ponen ante la tesitura de la renuncia. Pero, ¿por qué renunciar? Una cosa es conocer la obligación ética de hacerlo, y otra cosa es disponer de las suficientes motivaciones para renunciar, especialmente cuando esta renuncia se haría en favor de las generaciones todavía no nacidas. No obstante, estas renuncias son las que cualifican éticamente una vida. La vida no es solo sentir. La vida es también biografía, y la biografía es configuración del propio surgir, de lo que uno llega a ser, mediante las decisiones tomadas, reafirmadas, repetidas o, si es necesario, revisadas. Cuando estas decisiones no van dirigidas a la satisfacción inmediata de nuestros deseos, cuando estas decisiones implican una renuncia, requieren un resurgir espiritual.

Al hablar de "resurgir" no nos referimos a una vuelta a una presunta edad dorada en el pasado. Más bien nos referimos a un "mito". Cuando la filosofía llega a sus propios límites, echa mano del mito. El mito no es algo falso. Como decía Salusto, el mito nunca sucedió, pero siempre es. En las narraciones bíblicas no abundan los mitos, porque siempre hay un intento de referirse a algo que efectivamente sucedió en la historia, por más que esa referencia esté teológicamente interpretada. De hecho, el lenguaje sobre la historia es un lenguaje sobre la praxis humana, que toca por tanto el corazón de lo que somos. De hecho, las historias bíblicas parten de la experiencia del Éxodo. Allí, un Dios distinto de todas las cosas, y distinto de todos los poderes de lo real, constituye un pueblo al que saca de la esclavitud, lo conduce al desierto, y lo coloca bajo su soberanía. El Dios que es libre de todas las cosas llama al ser humano a ser libre también de todas las cosas. Es la idea de un ser humano a imagen y semejanza de Dios. Desde este punto de vista, Dios es el que no surge, el Insurgente. Una insurgencia que consiste en llamar a los suyos a la libertad. Sin embargo, el ser humano con frecuencia rechaza la libertad. De esto nos habla el mito de Adán, al comienzo de las Escrituras. Un texto que no quiere hablar del primer australopite-

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Aigua"

co, sino de algo que caracteriza siempre a todo ser humano (eso significa “Adán”).

¿Por qué el ser humano, teniendo su esencia en unos actos esencialmente distintos de las cosas, tiende a perderse siempre entre las cosas? El relato del pecado de Adán nos muestra una estructura frecuentemente ignorada o reprimida: el ser humano pretende justificarse a sí mismo por los frutos de sus acciones. Esto conduce a medirse a sí mismo, y a medir a los demás, por las cosas. Respecto a los demás seres humanos, esto implica una utilización de los mismos con el fin de producir más resultados, y de ser reconocido por ellos. Respecto a Dios mismo, esto significa un miedo continuo a Dios, considerado ahora como el que nos mide por lo que producimos, o también un intento de convertir a Dios en una cosa más, manejable y controlable como ellas. Respecto a la naturaleza, la pretensión adámica de justificarnos por nuestros resultados implica una sed insaciable de producir, que acaba maldiciendo y destruyendo la naturaleza, incluyendo la propia naturaleza. La sed insaciable de justificarse por los resultados de las propias acciones, la incapacidad para la renuncia, convierte a la vida humana en una carrera desenfrenada para alcanzar un último y absurdo resultado, que es la muerte. Lo que se pide de la espiritualidad es precisamente que muestre un medio para que el ser humano deje de medirse a sí mismo por los resultados de su praxis, y se descubra a sí mismo como alguien distinto de las cosas que produce. Hablar de espiritualidad es reconocer que esta transformación, que este resurgir, lejos de ser un resultado más de nuestra praxis, es una revolución interna a la misma, de la que nunca nos podemos gloriar.

Humanos, Naturaleza, Dios. Renovar el paradigma central de nuestra cosmovisión

José María Vigil

A qué llamaremos paradigma antro-po-teo-cósmico

Toda cultura tiene sus paradigmas, que funcionan como los «presupuestos» cognoscitivos más básicos de una sociedad cognitiva. Corresponden a afirmaciones elementales fundamentales, que normalmente resultan indiscutibles, pues a los miembros de esa sociedad les parecen evidentes, por lo que las dan por supuestas. Nunca nadie siente necesidad de someterlas a análisis o a debate y quedan como instaladas y ocultas en lo profundo del subconsciente colectivo.

Un paradigma está constituido por un conjunto de axiomas, principios elementales tenidos como obvios, que son los supuestos fundamentales del lenguaje mediante el cual las personas de esa comunidad cognitiva se comunican, pueden conversar, debatir, incluso discrepar, permaneciendo siempre dentro del planteamiento común en el que comulgan todos: los axiomas que sostienen su cultura, las bases del conocimiento compartido.

Pues bien, podemos decir que el paradigma más básico y profundo de una cultura es el conjunto de axiomas que esa sociedad se ha ido formando, para sí misma, acerca de las tres realidades más inmediatas y decisivas para nosotros los seres humanos, a saber: nosotros mismos en primer lugar, la naturaleza que nos rodea, y lo que podríamos llamar dios o, más ecuménicamente, el Misterio, refiriéndonos a esa dimensión «trascendente» que, de una forma u otra, el ser humano percibe, a diferencia de los animales.

Lógicamente, todo el edificio del pensamiento vivo humano (conocimiento, información, ciencia, religión, cosmovisión, utopías, espiritualidad...) de un pueblo o una sociedad cognitiva, se construye y se apoya sobre la comprensión básica que esa cultura se ha hecho para sí misma de la realidad, que se puede medir o expresar por medio de esas tres «coordenadas» de que estamos hablando. La entidad otorgada a cada una de esas tres dimensiones de la realidad, tenidas como evidencias axiomáticas, y la relación mutua que se les atribuya, forma el núcleo duro para-

digmático de esa cultura, y será como el cerebro que condiciona y el corazón que late debajo de todo lo que en esa cultura se piense, se viva, se crea, se elabore; su religión, su ética, su arte, su mitología, su pensamiento filosófico, hasta su vida de cada día...

Podemos llamar a ese núcleo central el paradigma «antropo-teo-cósmico», queriendo indicar que establece la concepción básica y las relaciones mutuas de esas tres realidades que son las fundamentales para cualquiera de los humanos: el ser humano mismo (ánt*hropos*), la naturaleza (*kosmos*), y Dios o el Misterio (*theós*). Hay paradigmas a muchos otros niveles, y en otros sentidos, ya sabemos; pero aquí nos concentramos en este paradigma antropo-teo-cósmico, porque queremos poner de relieve que es el más decisivo. Como su nombre resulta algo complicado, por comodidad y sencillez utilizaremos también, sin más, la palabra «cosmovisión», que viene a ser un concepto emparentado, de alguna manera, existencialmente equivalente. Ya sabemos pues que, en este texto, mientras el contexto no sugiera otra cosa, con la expresión paradigma antropo-teo-cósmico nos estamos refiriendo al corazón mismo de la cosmovisión de esa sociedad.

Una prevención de léxico: el adjetivo que se hizo famoso hace unas décadas fue «cosmo-te-ándrico». Muchas personas lo recordarán, sobre todo por la obra de Raimon Panikkar. Tenía esa misma intención de significado, pero incluía el inconveniente de designar a lo humano con la palabra *andrós*, «varón»... Aunque nos cueste ahora un poco acostumbrarnos, preferimos esforzarnos desde el principio a decirlo bien, y no entrar en connivencia con un error lingüístico machista.

Muchas configuraciones posibles

Ese núcleo básico mínimo, aun siendo tan elemental, de tan pocos elementos, admite muchas variaciones y combinaciones, cuyas diferencias pueden resultar abismales. Por ejemplo: podemos establecer que Dios existe, o que no existe; que es un ser celestial o que es la naturaleza misma; que estamos solos los humanos, o que estamos ante él, o que somos meramente naturaleza; que nosotros existimos, o que en realidad somos sólo «formas» de un Absoluto, sin dualidad ninguna respecto a tal Absoluto...

La configuración concreta que adoptemos como nuestro paradigma, condicionará, determinará, toda la arquitectura del edificio nuestra religión y nuestra espiritualidad. Dime qué piensas respecto del núcleo de las coordenadas o dimensiones «humanos-naturaleza-dios», y te diré cómo concibes el espacio de la realidad, su textura interior, su inter-relacionalidad, su inte-ligencia (*intus-légere*)... Dime cuál es tu paradigma antropo-teo-cósmico, y te diré en qué tipo de cultura estás, a qué época de la historia de la humanidad se asemeja tu pensamiento, o a qué época se remontan tus raíces.

Lo que sigue es un estudio sencillo que quiere poner en valor algo de lo que hoy sabemos del origen y la evolución de este paradigma antropo-teo-cósmico. Descubrir que tiene una prehistoria y una evolución relativamente bien conocida hoy día, nos abre un horizonte que amplía la conciencia de nuestros orígenes culturales y espirituales ancestrales, así como de la libertad y el derecho que nos asiste de tomar esta evolución espiritual humana en nuestras manos, liberándola de su cautividad bajo dogmas ontológicos absolutos intocables o dictámenes mitológicos o revelados de supuesto obligado acatamiento.

Necesitaremos remontarnos lo más atrás posible.

El axioma antropo-teo-cósmico paleolítico

Durante el Paleolítico –del que tenemos documentados al menos 70.000 años– los humanos hemos exhibido un tipo de espiritualidad que ha girado en torno a una Divinidad Cósmica Materna, que daba vida desde dentro al Universo, como un todo orgánico, sagrado y vivo, del que formamos parte los humanos, la tierra, las plantas, y todos los seres. Formamos, somos, una red cósmica, que nos vincula en todos los órdenes y a todos los niveles.

Ese Misterio divino, cósmico, materno, quedó testimoniado en decenas de miles de estatuillas femeninas, halladas por los arqueólogos, correspondientes a este período, que expresan una visión de la vida en la tierra cuya fuente transcendente y creativa se concibe como una especie de maternidad divina, de la que todos los seres vivos nacemos, y a la que todos confluimos retornando a ella con la muerte. Vida y muerte nos unen, nos acompañan y nos funden en un mismo movimiento biológico incesante de renovación y de creatividad.

Hoy día estamos lejos de pensar que sólo las «religiones» formales sean significativas para nuestro autoconocimiento religioso. Estamos ampliando notoriamente el panorama: religión, espiritualidad, transcendencia, «relación» con el Misterio... los hubo mucho antes de «las religiones». El «paradigma antropo-teo-cósmico», como no podía ser de otra manera, es miles de años anterior a las religiones; es tan antiguo como el ser humano mismo, como sus primeras formas primordiales de conciencia, de pensamiento, de sensibilidad, de razón sensible. Investigarlo nos lleva necesariamente a vivencias, comprensiones y cosmovisiones muy anteriores a las religiones formales, y nos amplía enorme-

Fotografia d'Antonina Baigusheva

mente la visión de todo lo que hace relación a la espiritualidad, el pensamiento y la religiosidad humanos.

La historia y la arqueología nos testimonian hoy que durante las últimas decenas de miles de años hemos exhibido una *in-spiritualidad* «cósmica», muy unida a la naturaleza, a los ciclos estacionales, a los animales «y a su sabiduría», a las plantas, las montañas y sus alturas siempre misteriosas; a los cielos siempre inalcanzables, imprevisibles y cambiantes; a las estrellas del fondo último de la realidad, siempre mensajeras. Durante todo el paleolítico, la divinidad, lo divino... ha sido la Naturaleza misma, y nosotros hemos surgido y crecido espiritualmente en la placenta misma de esa perfecta unidad antropo-teo-cósmica, un Todo divino y cósmico a la vez.

Pues bien, veamos: durante esas decenas de miles de años nuestro *paradigma antropo-teo-cósmico* ha estado integrado por dos únicos elementos: nosotros y la Naturaleza Divina Materna divina y cósmica a la vez. La Naturaleza misma ha sido nuestro interlocutor, a la vez cósmico y divino, un seno materno divino y siempre vivo, una atmósfera omniabarcante de "in-spiritualidad", de inspiración vivificante, nuestro seno de vuelta a la Vida con el trance de la muerte.

Podríamos expresar gráficamente esta experiencia como una sola realidad unificada, sin compartimentos ni divisiones: como una esfera, o un huevo, un seno, o un caos bullente de vida y de muerte, donde todo sucede, que todo lo abarca y lo contiene dentro de sí. Ahí está todo, ahí estamos todos, sin confusión ni separación. Ahí está todo, todos... y el Todo, sin división ni separación, sino unidad y holismo. Una Naturaleza que es Divina y los humanos dentro de ella, en una totalidad holística.

Este axioma antropo-teo-cósmico paleolítico ha sido multimilenario, concentrándose finalmente en un breve epílogo neolítico-agrario, antes de llegar a ser destruido al final del tiempo calcolítico por un fenómeno cultural violento, la revolución causada por las famosas invasiones kurgans.

Un desarrollo especial, singular, de esta visión espiritual antropoteocósmica ha sido descubierto recientemente por la arqueología en las civilizaciones de la *Vieja Europa*, entre los años 6500 y 4500 antes de nuestra era, mucho antes de Grecia y Mesopotamia (e Israel, por supuesto). Se puede decir que hoy día los datos son ya bien conocidos, a pesar, obviamente, de ambigüedades que todavía esperan ser dirimidas en los debates actuales y por los futuros estudios y descubrimientos.

La separación del Cielo y de la Tierra al final del Calcolítico

Hacia mediados de la edad del Cobre, el Calcolítico, y con el advenimiento luego de la Edad del Bronce, la infraestructura material de la vida cambia, y estos cambios se reflejan inevitablemente en la cosmovi-

sión, en una modificación del paradigma antropo-teo-cósmico. La diosa madre –la que querían reflejar las estatuillas– comienza a perder relevancia y capacidad de inspiración y pasa a ser colocada en último plano, mientras dioses masculinos ascienden a primer plano. Sumer y Egipto aportan la primera evidencia escrita del «mito de la separación entre el cielo y la tierra», una separación hasta entonces inexistente, una fragmentación que irrumpe con fuerza divisiva. El cielo pasa a ser ahora la morada divina, algo realmente nuevo. La tierra deja de ser divina, pasa a ser «mera naturaleza»: material, informe, caótica, y por eso mismo profana, incluso peligrosa, radicalmente mala. Comienza a abandonarse la imagen de la naturaleza como madre divina, y pasa a ser pensada como habiendo sido «fabricada» por el «poder» de una «palabra» de un «Ser Divino» poderoso, que otorga el ser a todas las cosas «al nombrarlas». Es una época revolucionaria de cambios «antropo-teo-cósmicos», de transformación profunda de la cosmovisión más honda. Muy probablemente, esa novedad que aportan Sumer y Egipto debe coincidir con el paso de su estadio neolítico a su etapa de grandes civilizaciones agrícolas.

Así, la Naturaleza deja de ser considerada divina y holística, como hasta entonces lo había sido. Su divinidad –su calidad o carácter de divina–, ahora diríamos que le es extraída, y como separada de ella misma, y proyectada hacia fuera, más allá de ella de ella misma. La Naturaleza es despojada de esa divinidad que siempre había tenido para los humanos; ahora es des-divinizada, profanizada, secularizada *avant la lettre.*

Concomitantemente, se transforma la concepción de la divinidad: lo divino pasa ahora a ser reconocido como algo exterior a la naturaleza, y como algo puramente espiritual, incorpóreo, inmaterial, supremamente inteligente y racional, y de plenos poderes, y con un rol plenamente masculino, que pone orden en el caos «femenino» impredecible de la naturaleza material. Son los mitos –recién aparecidos ahora– de la «creación», que despojan a la naturaleza del carácter divino materno que hasta entonces tenía, y en los que ahora un «dios padre» –concepto o mito también nuevo y rompedor– es quien pasa a jugar el papel fundamental. De esta manera, la realidad en/ante la que se encuentra el ser humano, la realidad total y cósmica que hasta ahora ha sido el interlocutor existencial del ser humano, y que también hasta ahora había sido una naturaleza integral e integradora, queda escindida en los dualismos paralelos: tierra/cielo, naturaleza/Dios, incluso cuerpo y alma.

Los «mitos de creación» –novedad de esta época– introducen una ruptura profunda en la unidad antropo-teo-cósmica (cosmos, divinidad, humanidad): cielo y tierra son separados como «dos pisos» diferentes, radicalmente separados, habitados uno –el superior– por el Dios masculino, y otro –el inferior– por la naturaleza femenina caótica que debe ser controlada y dominada por la divinidad.

Por otra parte, los humanos, nosotros, como elemento que hasta ahora habíamos estado unidos simbióticamente con la naturaleza divina, pasamos a ser pensados como separados de la naturaleza y se nos cambia de campo: ya no somos parte de la naturaleza; ahora los humanos pasamos a considerarnos «hijos del Dios» del cielo, «ciudadanos del cielo», ciertamente caídos en la materia, pero sólo por desgracia, y temporalmente, mientras llevamos a cabo el deber de liberarnos y de huir de ella.

Así, aquella unidad del antiguo paradigma antropo-teo-cósmico paleolítico ha quedado ahora totalmente fragmentada: la naturaleza ha sido reducida a «cosas materiales» y recursos naturales; nosotros, hemos sido despojados de nosotros mismos, de lo que éramos, de nuestra naturaleza natural-y-divina, todo ello en favor de un nuevo todopoderoso espíritu Señor-Kyrios patriarcal, que no mora aquí abajo, sino en su morada celeste, en un segundo (nuevo) piso, del que nosotros estamos fuera y hacia el que sin embargo debemos dirigirnos.

Se ha dado un cambio radical de paradigma antropo-teo-cósmico, antes de las religiones formales, antes de las «revelaciones» y las Escrituras, antes de Grecia y de Israel. Desde que lo sabemos, ya no podemos poner nuestro punto de partida filosófico ni religioso en realidades culturales posteriores, como Grecia o Israel. Pero sigamos el curso de nuestra evolución.

Los invasores kurgans

Los analistas subrayan el gran influjo que ejerció en esta transformación la religiosidad de los pueblos invasores **kurgans**, arios y semitas, que adoraban a dioses masculinos guerreros montados a caballo, dioses que –novedad religiosa– los habían elegido para conquistar tierras nuevas y dominar a sus habitantes o pasarlos a cuchillo si se les resistían; con sus dioses, normalmente solares, del rayo y de la tormenta.

Estas violentas invasiones kurgans, realizadas en tres oleadas, a lo largo de más de mil años, provocaron que por todo el Próximo Oriente se diera un proceso de sustitución de las antiguas divinidades femeninas por este nuevo tipo de dios masculino y guerrero. Y esto constituye un hito muy importante y decisivo en la historia de nuestra hominización, en nuestra evolución espiritual. Se ha completado un profundo cambio de paradigma antropo-teo-cósmico. Veamos.

Al darse esta «metamorfosis» en el concepto de lo divino, de **Dios**, no sólo cambió radicalmente el estatus ontológico de la naturaleza (que como decimos pasó de ser divinidad sobrenatural a materialidad natural, mera creatura, materia, conjunto de cosas), sino también el del **ser humano**, que de haber vivido en simbiótica unión con la naturaleza como divina fuente creativa de la vida, pasa ahora a desprenderse de ella, a menospreciarla, a darle la espalda, a considerarla «material,

inferior, y peligrosa», y a considerarse a sí mismo más digno: «sobre-natural», «ciudadano del cielo», «peregrino» sólo «de paso» por la tierra, viviendo sólo para el Espíritu inmaterial, procurando pasar por la Tierra sin contaminarse, despreciándola y huyendo de ella.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Cambió también, concomitantemente, el estatus de la **mujer**. En la antigua Sumer, como en el antiguo Egipto y en Creta, las mujeres eran propietarias, sus intereses estaban protegidos por los tribunales, hermanas y hermanos heredaban en igualdad, y tenían funciones públicas en la sociedad, especialmente las sacerdotisas. Con este cambio religioso se deterioró la posición de las mujeres, a la par que perdían su posición las deidades femeninas del panteón sumerio. Los invasores kurgans, arios y semitas veían a la mujer como posesión del varón, padres y maridos reclamaban la potestad sobre ellas, heredaban sólo los hijos varones, mientras las hijas podían ser vendidas como esclavas por padres y hermanos... El nacimiento de un varón se veía como una bendición, mientras una hija podría ser abandonada a su suerte.

Sin duda, esta profunda transformación religiosa se dio por la confluencia de múltiples causas: la revolución agraria, la revolución urbana, las invasiones indoeuropeas... que acabaron con el «paradigma antropo-teo-cósmico» de nuestra cosmovisión global vigente milenariamente desde el paleolítico. La transformación se consolidó lenta, pero poderosamente, de forma que al final de la era de Bronce ya no quedaba rastro de la antigua cosmovisión integrada anterior. Desapareció la percepción de la Divinidad materna (equívocamente llamada la «Diosa Madre», no podía ser «diosa» *avant la lettre*); la naturaleza quedó definitivamente degradada a la categoría de materialidad, de «cosas» de «fabricación» (creación) divina, y asociada negativamente al caos y a la inferiorizada feminidad; y un nuevo personaje, Dios, quedó reinando solitario y sin competencia en el cielo empíreo, un Señor puramente espiritual, libre de contaminación, ni natural ni femenino, masculino él, supremamente inteligente y todopoderoso. No quedó nada de la antigua unidad holística del milenario paradigma antropo-teo-cósmico.

¿E Israel y la Biblia?

El Israel histórico (no el mitológico, que se remontaría al Paraíso terrenal con la promesa del envío de un Mesías redentor) no tiene fechas de inicio, ni configuración clara desde sus inicios; en todo caso, históricamente no comienza antes de la Edad del Hierro.

Por su parte, la Biblia es puesta por escrito sólo a partir del siglo VIII a C., de modo que surge ya dentro de la época de este nuevo paradigma antropo-teo-cósmico fragmentado y dualista ya plenamente asentado en las diferentes culturas de aquel tiempo; se observa muy claramente en el judeocristianismo, y es un condicionamiento muy profundo de su obra emblemática, su Libro. El judeocristianismo es por tanto testigo y heredero pasivo de todo aquel movimiento espiritual milenario anterior, hacia el final del Calcolítico, al que la historia y la arqueología hoy nos han dado un acceso privilegiado, en los últimos cien años. La irrupción de la ciencia arqueológica en este pasado, poniendo al descubierto varios miles de años de nuestro desarrollo histórico-evolutivo-espiritual dentro de un paradigma antropo-teo-cósmico anterior milenario, en el que de hecho nacimos como humanidad, y que nos permitió vivir en una forma integrada con nosotros mismos y con el planeta y con su sacralidad, pone punto final al dogmatismo con que hasta ahora creíamos que «la *historia* comenzaba en Sumer», que el *pensamiento* comenzaba en Grecia (tras los dorios, una de las últimas invasiones kurgans precisamente), y que *lo genuinamente religioso* comenzaba sólo con Israel. El judeocristianismo primero, y Occidente, hemos estado pensando siempre el origen del cosmos, de la humanidad y de lo religioso (lo antropo-teo-cósmico) tomando como base el Génesis y la Biblia entera; todo lo vivido anteriormente por la Humanidad no sería relevante, quedaría olvidado y despreciado en la noche de los tiempos, casi casi en la pre-hominización...

Nuevos horizontes

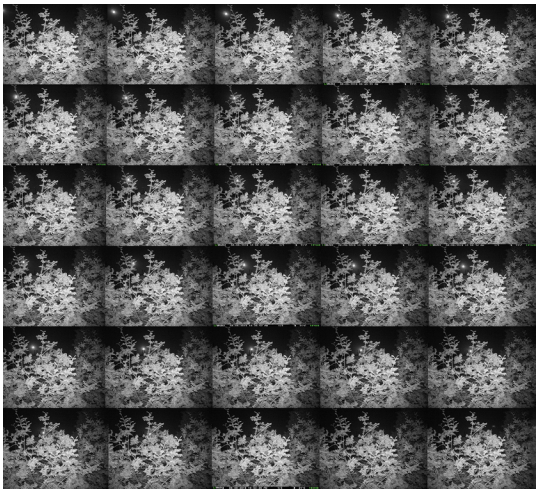
Viendo y sintiendo como propia toda esta historia-evolución de nuestra especie, cabe preguntarnos: ¿somos hijos sólo de la Biblia, del judaísmo? ¿O del pensamiento griego? ¿Tenemos que considerar chauvinísticamente que la historia comenzó con Grecia, con Israel (o con Sumer)? ¿Existe algún gen o algún ADN espiritual que señale algún momento concreto de la historia como el nacimiento de nuestra identidad espiritual? Quizá históricamente hemos necesitado pensar eso, para dotarnos de una identidad que, de otro modo, no sabíamos dónde fundamentar.

Pero hoy sabemos que en nuestro ADN espiritual está escrita toda la historia de nuestra evolución ancestral, como en el ADN biológico. Llevamos toda la historia evolutiva espiritual de la humanidad en nuestro *software*, aun sin saberlo. Somos fruto de toda la evolución, no de un momento histórico concreto; y somos... el momento actual históricamente acumulado de esa misma evolución global.

El *hardware* biológico hace su camino evolutivo, y no podemos intervenirlo a nuestra voluntad; en cambio, nuestra autoconciencia y el nuevo conocimiento que tenemos de este nuestro pasado, nos otorga una nueva conciencia de nosotros mismos, más amplia, más profunda, más compleja y a la vez más clara. Esa nueva

conciencia nos capacita para reapropiarnos críticamente de nuestra herencia espiritual-cultural y para modificar, reorientar e incluso corregir y reescribir nuestro *software*, ahora con una conciencia y una lucidez que siempre nos fue inaccesible. Podemos recuperar los logros espirituales deteriorados, o perdidos en el camino. Tenemos derecho a corregir las limitaciones ancestrales con las que fuimos concebidos, tenemos derecho a liberarnos de nuestros errores histórico-espirituales evolutivos, a liberarnos de los espejismos epistemológicos, de nuestras fantasías y auto-alienaciones inconscientes. Hoy día comenzamos a ser capaces de copilotar la evolución, la nuestra inclusive.

Hoy podemos reconocer con naturalidad bio-evolutiva que la Biblia nació ya dentro de un paradigma antropo-teo-cósmico del que sus autores no fueron conscientes, por lo que no tuvieron claridad ni fuerza para replantearlo. El judeocristianismo es evolutivamente muy joven, nació dentro de un paradigma derivado y fragmentado, que no fue capaz de percibir ni de cambiar en consecuencia en los dos milenios siguientes. Ni hoy todavía lo ha cambiado. Sí podemos decir que son ya muchos quienes hoy experimentan tanto un silencioso colapso de la religión en sociedades enteras, como la necesidad imperiosa de un nuevo paradigma que esté a la altura evolutiva actual, libre de ataduras consagradas, mitológicas, «reveladas», escritas en piedra, dogmáticas porque sí, intocables para toda la eternidad. Un nuevo paradigma que probablemente tendrá que saltar por encima de la mayor parte de las religiones actuales, que parece no van a tener fuerzas para afrontar esta situación epocal con lucidez, creatividad y libertad suficientes. Teóricamente, tendrían que ser capaces de hacerlo las religiones; lamentablemente, lo que observamos cuanto más avanza el tiempo es que, de hecho, no están siendo capaces, y todo transcurre como si finalmente vayan a desaparecer.



Fotografia d'Antonina Baigusheva

Otra forma de pensar el fundamento de la religiosidad es posible

La ciencia hoy nos da una visión que nos descondiciona la Biblia y nos desbloquea el judeocristianismo dogmático rígido que nos hacía pensar que sólo con ella empezaba la verdad, sin poder remontarnos más atrás ni adentrarnos en las maravillas religiosas que la historia y la arqueología hoy nos dan a conocer. Ahora, con los nuevos datos, con los nuevos relatos extrabíblicos, prebíblicos, o paleobíblicos incluso, podemos movernos ante nuestra

religiosidad con una actitud muy distinta; veamos algunos ejemplos:

- Hoy sabemos que el **geocentrismo** no es un mensaje verdaderamente atribuible a la Biblia como tal, aunque se deduzca claramente de sus páginas, sino que más bien es simple consecuencia de la ignorancia precientífica propia de la época en que fue redactada, y por eso mismo nos sentimos plenamente autorizados a prescindir de *él.*

- Hoy sabemos que la **precedencia masculina** sobre la mujer en los relatos de la creación bíblica (el varón creado primero, la mujer tomada de la costilla del hombre, la mujer como inductora al pecado y la castigada a someterse al varón), no son ni pueden ser un mensaje «revelado», sino mero reflejo de los paradigmas culturales en cuyo marco fueron elaborados aquellos relatos, y del propio machismo cultural reinante en Israel y en concreto en los redactores de la Biblia (todos clérigos varones).

- Hoy sabemos que el **antropocentrismo**, la «creación» separada del ser humano como alguien diferente y superior a todos los demás animales y seres vivos de este planeta, no es algo que hoy tengamos que afirmar en contra de lo que dice la ciencia actual, sino que era la única forma que en aquel tiempo les cabía en la cabeza para hablar del ser humano. Hoy sabemos, con toda naturalidad, que «Dios» no «creó» a ninguna especie en particular, sino que todas son un desarrollo bio-evolutivo a partir de especies preexistentes: ¡adiós al Rey impuesto de la creación!

- Hemos estado hablando mucho de **un plan de Dios para la humanidad**, que nos habría sido revelado sólo a un pueblo elegido de la humanidad de este planeta, y que sería precisamente el sentido de toda la realidad del mundo y de todos los mundos y galaxias del cosmos... Pero hoy sabemos que pensar que estamos solos en este Universo, o que somos los únicos seres con sentido, o los únicos que saben la verdad del Universo, o que conocemos la Verdad total por la vía de la religión... son sólo efectos del atraso precientífico que la religión «agraria» arrastra de la época histórica en la que surgió.

En Occidente, todas estas verdades las veíamos claramente incluidas en la Biblia, y las teníamos como los pilares de nuestro pensamiento y de nuestra fe. Hoy nos sentimos libres de todas ellas.

Del mismo modo, asumiendo los descubrimientos científicos, históricos y arqueológicos que tenemos del tiempo paleolítico y calcolítico anterior a la Biblia, hoy podemos aceptar:

- que el carácter «meramente material y caótico» de la naturaleza,

- que su carácter de «*fabricación*» o «creación» divina,

- que el «despojo de la sacralidad divina»

de la que antes gozó,

- que la «separación del segundo piso celestial»,

- que la consideración de la divinidad (el carácter sagrado de lo real) como una entidad objetivada, situada 'ahí afuera, allí arriba'...

- que el carácter «masculino» y «absolutamente transcendente» de *theos*,

- que la «experiencia de Dios», el «encuentro personal» con él, la *theosis* (la búsqueda de la transformación en Dios).

- que la misoginia de los monoteísmos y religiones que adoran a un dios patriarcal,

- que nuestro vivir expatriados sintiéndonos lejos de nuestro hogar celeste...

- que nuestro peregrinar religioso por la tierra pensando sólo en el cielo...

- que la *fuga mundi* (huida del mundo) y el *contemptus mundi* (desprecio del mundo) que durante tanto tiempo han marcado nuestro paradigma central...

...son también «condicionamientos cognitivos» que arrastramos de los avatares anteriores de la evolución de nuestro imaginario sociocultural; son restos de paradigmas antropo-teo-cósmicos anteriores, que nuestras sociedades –ni siquiera sus religiones– han sido capaces de discernir. Son anacronismos en un mundo y una sociedad posmoderna, del conocimiento y digital. Y, en consecuencia, podemos saltar por encima de ellos, con toda conciencia y libertad. El paradigma antropo-teo-cósmico es el más profundo de los paradigmas o cosmovisiones, es el proto-paradigma, diríamos, y no está simplemente al alcance de la voluntad de una capa o sector social el captarlo y el transformarlo; podemos interferir en su evolución, acelerarla, hacerla más consciente... sin que deje de ser el subconsciente colectivo –en su dimensión más profunda y amplia– quien tiene las principales riendas de esa evolución.

En aquellos tiempos arcaicos, no teníamos capacidad para tomar distancia y discernir cómo evolucionaba nuestra forma de pensar. Hoy, «subidos a los hombros» de hombres y mujeres científicos que han puesto al descubierto para nosotros las influencias ejercidas y sufridas de nuestra evolución religiosa, estamos en capacidad (una cierta capacidad al menos) de juzgar, de discernir lo que pasó, y de modificar hasta cierto punto nuestra conducta cognitiva y religiosa.

Hoy sabemos que se trata de una evolución, cuyas causas concretas no siempre son visibles ni controlables, pero cuyo conjunto sí es interpretable, y no siempre resulta indescifrable. De hecho, muchas evidencias nos parecen bien patentes. A pesar de que seguimos muy dispuestos y abiertos a nuevos descubrimientos y saberes que puedan «sorprendernos» en el futuro, eso no nos priva de poder com-

partir humildemente ya intuiciones, verosimilitudes, conclusiones provisionales que la ciencia actual nos complementa.

Desde esta actitud humilde y a la vez estudiosa y bien fundamentada, creemos que hoy estamos en capacidad de revisar profundamente datos que dábamos por certezas indiscutibles, o que incluso juzgábamos como «dogmas» de fe, en este campo de la evolución bio-sicológica de la religiosidad. Estábamos convencidos de que antes del pensamiento griego y de la religión de Israel no ha habido formas cognitivas y espirituales en nuestro relacionamiento con lo transcendente que pudieran ser consideradas más que como curiosidades arqueológicas sin significado. Todavía hoy, el 90% de los libros que estudiamos dan por supuesto que todo comenzó con los griegos y con Israel; y que anterior a ellos sólo está el mundo de los prehomínidos o semianimales.

El mundo paleo y neo-neolítico, el mundo posterior calcolítico y todo el posterior el comportamiento humano bio-evolutivo de relacionamiento con la naturaleza y con la transcendencia, durante milenios, hoy está ahí, al descubierto, a nuestra vista, aunque todavía con oscuridades y con muchos secretos que cualquier día vendrán a la luz. Las ciencias de la religión sí que han entrado en esta nueva visión. La teología institucional no se ha dado por enterada. Los comentarios bíblicos, litúrgicos, espirituales, devocionales, etc. se mantienen herméticos a todo lo que sea «nueva arqueología científica», dejando sólo paso a lo puramente bíblico-mítico. Sin embargo, la ciencia avanza, sus investigaciones se difunden, el personal abierto se informa y saca sus conclusiones, aunque las instituciones religiosas sigan repitiendo sus credos intocados de hace quince y más siglos.

Son ya bastantes los científicos que reconocen en aquella evolución religiosa iniciada al final del calcolítico la presencia de modelos que resultan más humanizantes que algunos de los actuales. Necesitamos revertir algunas transformaciones que experimentamos más tarde, que nos separaron de la naturaleza, la despojaron de su sacralidad, nos ocultaron la «divinidad cósmica», la expatriaron a otro mundo, al cielo empíreo, y nos hicieron a nosotros extranjeros en nuestra propia tierra, para convertirnos en peregrinos del cielo (si no del infierno). En no pocos aspectos, el viejo paradigma antropo-teo-cósmico calcolítico es más acertado que el que después trajeron e impusieron los invasores kurgans (entre ellos los dorios), o los invasores semitas del desierto (entre ellos conquistadores de la tierra prometida... si es que tuvo lugar en verdad). Es hora de erradicar el gratuito y falso convencimiento de que nuestra referencia de origen, el punto cero, es Grecia e Israel.

Hubo un momento histórico en el que nos desviamos, y fue en el calcolítico. El paradigma antropo-teo-cósmico holístico e integrado se fue desintegrando y desapareciendo. Más tarde, ya en la Edad del Hierro, el surgimiento de los griegos

y de Israel, con todos sus indiscutibles progresos y aportaciones, consolidó el nuevo paradigma fragmentado, dualista e idealista. Filósofos griegos fueron los que dieron al dualismo la cumbre de su expresión teórica (platónica), y la mitología de los dioses olímpicos consolidó el concepto de *Theos*, que se extendería por todo el mundo entonces conocido, dominando poderosamente sobre la religión y sobre la cultura romana posterior.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

El paradigma antropo-teo-cósmico holístico anterior no sólo fue olvidado, sino que resultó erradicado con este nuevo paradigma impuesto, contrario en muchos aspectos. En esta Eurasia occidental de la que venimos hablando, las culturas y civilizaciones quedaron tan de lleno metidas en la nueva configuración pos-calcolítica del paradigma antropo-teo-cósmico, que no fueron capaces de ver sus posibilidades de superación. La situación inmediatamente anterior había desaparecido enteramente de su visión, no podían imaginar siquiera de dónde venían; en ese contexto, la filosofía griega y el judeocristianismo no fueron capaces de reorientarnos, no supieron recomponer la integridad del paradigma antropo-teo-cósmico anterior; quedaron ahí, fijados en el dualismo, en el teísmo, bajo la potencia deslumbrante del pensamiento griego; y un milenio y medio después seguimos ahí, desviados, desorientados.

Aun en el cristianismo actual, ni siquiera el Concilio Vaticano II ha sido capaz de detectar y denunciar con fuerza la helenización del judeocristianismo, en el marco más amplio del paradigma antropo-teo-cósmico milenario aún vigente. Y ahí continuamos, atados por el espejismo de una inmutabilidad, no proclamada pero supuesta, del paradigma antropo-teo-cósmico post-calcolítico, y paralizados por el efecto de su invisibilidad: ojos que no ven, corazón que no siente.

Más preguntas

¿Habrá que volver atrás? ¿Habrá que recuperar la perspectiva antropo-teo-cósmica calcolítica...? No estoy diciendo esto... pero mucho menos diré que haya que continuar con el teísmo griego o el antropocentrismo judeocristiano, cuyos profundos efectos dañinos permanentes ya están demostrados.

Tal vez sea difícil recuperar el hogar espiritual y la perspectiva antropo-teo-cósmica integrada de aquellos tiempos calcolíticos de los que en algún momento

nos desviamos. Tal vez va a ser más probable dar un salto por encima, y entrar en un estadio espiritual pos-religional, libre de los condicionamientos cognitivos antropo-teo-cósmicos; quiero decir, más allá de estas coordenadas: sin humanocentrismo, más allá del concepto clásico de naturaleza (que hace tiempo que la física cuántica ha invalidado), y ciertamente sin teísmo.

Se impone pues la necesidad de un análisis más profundo de este núcleo antropo-teo-cósmico milenario, de las transformaciones que ha sufrido a lo largo de nuestra historia evolutiva, así como de la libertad en que su conocimiento nos sitúa frente a todo condicionamiento filosófico posterior (griego y bíblico especialmente, en nuestro caso). Es necesaria una nueva cosmovisión que nos libere de los desastres que nos ha causado a nosotros y al planeta la forma disfuncional actual en que todavía nos relacionamos con la naturaleza, por obra de ese paradigma antropo-teo-cósmico fragmentado, todavía operante, inexplicablemente, en el cristianismo común (teología, dogma, catecismo, imaginario cristiano...).

No plantearse todos estos temas, y seguir educando, catequizando, predicando… como si no pasara nada, ¿se podrá hacer sin incurrir en una grave falta de honestidad?

Concluyendo

Las religiones agrarias nos han transmitido un paradigma antropo-teo-cósmico realmente desintegrado y desintegrador, deshumanizante, despreciador de la naturaleza, destructor del mundo, que en pocas palabras se podría caracterizar así:

-el concepto de **naturaleza** que nos ha transmitido: desacralizante para con ella (considerada profana, «material», «creada, fabricada») y dualizante (separación del cielo y de la tierra, de lo visible y lo invisible, de lo material y lo espiritual, de lo físico y de lo metafísico, lo humano y lo divino, el cuerpo y el alma);

-la imagen de **nosotros mismos** que nos ha introyectado: un ser humano sobre-natural, no natural, principalmente espiritual, superior, imagen (diferente) de Dios, dueño, y con privilegio para el sexo masculino;

-y el **teísmo** que «personifica» el Misterio de la Realidad en forma de un *theos*, pensado «a nuestra imagen y semejanza»;

- que lo saca de este mundo transcendiéndolo y exteriorizándolo («que estás en el cielo»); que expatría por tanto el Misterio fuera y más allá de la realidad cósmico-natural-universal (la única que conocemos); que constituye una morada propia del *theos* en el otro mundo, el cielo, el mundo no natural ni cósmico, el mundo espiritual (no material), el «segundo piso» que sobrevuela sobre el mundo natural y humano, un mundo en definitiva cultural e imaginativo; que acapara en sí mismo la totalidad de la sacralidad de la

Realidad, ocupando su centro (teo-centrándolo todo) degradando la existencia de todo el resto de la realidad a la categoría de mero pensamiento de Dios, reflejo de su gloria, efecto benévolo y frágil de su providencia, que en cualquier momento puede dejar caer en la nada a la realidad con sólo dejar de pensar en ella...

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Concretamente en el cristianismo, a partir de su profunda inculturación en la cultura griega y en el helenismo, su teología y su dogmática quedan claramente dentro de los límites del marco de la visión cosmoteándrica que se fraguó en la «Vieja Europa» y el Oriente Próximo a partir del IV milenio a C. Aquel marco de pensamiento ha estado vigente hasta hoy, y todavía lo está en la mayor parte de las capas culturales populares de Occidente. En conjunto, podríamos aventurar que la mayor parte de la teología y de la institución eclesiástica lee estas ideas, casi seguramente, por primera vez.

Urge pues repensarlo todo, quiero decir, urge repensar todas nuestras posiciones filosóficas y teológicas habituales porque en realidad reflejan el protoparadigma básico que lleva milenios establecido como un «supuesto acrítico» oculto, como una evidencia que es una simple creencia heredada, inconsciente normalmente. Por una parte, a la teología, por su dependencia de la religión, le parece inviable plantearse siquiera la posibilidad de un cambio: le parece un suicidio, y una aberración; y con razón, porque ella, ciertamente, fue elaborada sobre la base de ese protoparadigma post-calcolítico, y renunciar a él, conllevaría renunciar a su propia arquitectura conceptual y cosmovisional.

Por otra parte, la filosofía tradicional institucional (digamos académica), y la filosofía-parateológica colaboradora de la religión (*ancilla theologiae*), está en la misma situación de dependencia del mismo protoparadigma, y en la misma situación de ceguera sobre su posibilidad de transformación: también le parece evidente ese protoparadigma, y también consideraría un suicidio intelectual cuestionarlo.

Pero tanto la filosofía como la teología libres y fieles a su vocación genuina, pueden, y deben, plantearse el desafío que estamos abordando, repensándolo todo «fuera de la caja» (*thinking outside the box*), en cuya evidencia paradigmática (o «axiomática») llevamos varios milenios encerrados.

Siempre nos ha parecido legítimo expresar la verdad religiosa profunda de una religión en términos filosófico-teológico-doctrinales rigurosos, y con frecuencia hemos definido el núcleo duro de la verdad o verdades propias de una religión. Pero hoy, después de Darwin, en una sociedad post-metafísica, en movimiento permanente, desde una epistemología crítica y en constante diálogo con las ciencias, sobre todo con la historia, la antropología y la arqueología de la religión, resulta evidente que esta apelación «última» a la filosofía y a la teología tradicionales se desvanece por sí misma, por cuanto los actuales conocimientos científicos hacen manifiesta su dependencia respecto del paradigma antropo-teo-cósmico dentro del cual todas esas filosofías han quedado encerradas. La filosofía y la teología «perennes» también nos han mantenido «dentro de esa misma caja», como bajo una especie de techo de cristal invisible, que hace que todas nuestras argumentaciones sean mera repetición, «nuevas propuestas sobre los mismos presupuestos», «peticiones de principio», de unos axiomas del pasado, irremediablemente obsoletos. Repito: sólo una filosofía profunda (que haga suyas también las preguntas de la teología), que tenga el coraje de ser «libre y fiel a su vocación genuina», nos podrá sacar de la caja y abrirnos a otras posibilidades protoparadigmáticas: un desafío realmente «axial», de una axialidad más honda que la que Jaspers captó en la transformación del alma humana occidental que se dio en el milenio anterior a nuestra era.

Epistemológica, cognoscitiva y espiritualmente, hoy nos estamos descubriendo, pues, dependientes de un casi desconocido «tiempo axial primordial» y quien no sea capaz de sacar la cabeza fuera de esa caja y darse cuenta de su propio encerramiento no podrá siquiera percibir su propio derecho a salir de la caja: se sentirá feliz dentro de ella y se indignará contra quienes alzan la bandera de la emancipación.

Estamos en un nuevo tiempo axial –no importa el nombre con que lo llamemos–. El paradigma antropo-teo-cósmico que se formó al final del calcolítico hace aguas y se está agrietando de un modo acelerado, sobre todo a partir de la Modernidad. Una parte importante de la población mundial está abandonando la configuración cosmoteándrica post-neolítica de la época de las civilizaciones, las religiones y del teísmo; está rompiendo-el techo de cristal de la caja en que hemos estado encerrados. Se trata de una toma de conciencia, una liberación, una emancipación, una metamorfosis. Es una crisis de crecimiento, verdaderamente histórica, crucial, axial.

Bibliografía minima sugerida:

BARING, Anne – CASHFORD, Jules, *El mito de la diosa*, Siruela, Madrid 2005, 848 pp

BLOCH, Raymond, *Los prodigios en la Antigüedad.* EUDEBA, Buenos Aires 1963

DAY, John, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Scheffield Academic Press 2000 & 2002, continuum-books.com

DEVER, William, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel.* Eerdmans Publishing, Cambridge USA 2005, 361pp.

ELÍADE, Mircea, *Historia de las creencias religiosas*, 4 vols.

GARCÍA TRABAZO, José Virgilio, *Textos religiosos hititas. Mitos, plegarias, rituales*. Trotta, Madrid 2002, 694 pp.

GRAY, John, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their relevance to the Old Testament.* Brill, Leiden, Netherlands, 1965, 362pp. First edition 1957.

JAEGER, *Teología de los primeros filósofos griegos.* FCE, Mexico 1947, 2003 (6ª impresión), 271 pp.

KOMORÓCZY, G., *The Separation of Sky and Earth*, «Acta Antigua» 21 (1973) 21-40.

O'MURCHU, Diarmuid, *Reclaiming Spirituality*. *A new spiritual framework for today's world*. Crossroad. NY 1997. 197 pp

O'MURCHU, Diarmuid, *Religion in Exile. A Spiritual Homecoming.* Crossroad 2000. 243 pp.

UDÍAS VALLINA, Agustín, *La Gran Historia y el Antropoceno: dos nuevos enfoques del pasado y del presente.* «Razón y Fe», t.279/ nº1437 (2019) 71-80. También en: *servicios-koinonia.org/relat/454.htm*

GIMBUTAS, Marija, *Three waves of the Kurgan people into Old Europe, 4500-2500 BC*, Archives suisses d'anthropologie generale, Geneve, 43/2 (1979) 113-137.

KATONA, A. L., Athens University, *Proto-Greeks and the Kurgan Theory*, «The Journal of Indo-European Studies», Volume 28, Number 1&2, Spring/Summer 2000, 65-100.

“Naturaleza” … Otro monstruo del Laberinto de la Modernidad que nos persigue

Ricardo Espinoza Lolas

… a Laura… y ¡Gracias!

Este artículo busca poner en tela de juicio el concepto de “Naturaleza” que se ha heredado desde la Europa moderna y sigue presente hasta nuestros tiempos. Y en ello se ve que dicho concepto está incardinado “en” el concepto del “Yo”. Es el yo el que funda la “Naturaleza”, como también lo hace con otros conceptos claves: Estado-nación, Capitalismo, etc., para poder, de esta forma, ser soberano de todo cuanto hay y así echa mano de una metafísica ideológica que se articula desde ciertas “ideas fundamentales”, como la *creatio ex nihilo*. Además, en el artículo se barrunta, en contraposición a esta idea de “Naturaleza”, cómo sería una naturaleza que fuera más cercana a la experiencia de los griegos (y de Amerindia) como posibilidad para dar cuenta de los problemas actuales, por ejemplo, de la Pandemia de la Covid-19. Se trata de una naturaleza (con minúscula) no metafísica.

1. Introducción: “Naturaleza” a la luz de la Pandemia

El otro día un “científico”, del que no daré su nombre, me hacía en la noche una pregunta tipo test para una investigación sobre el tema del “Ciclo del Agua” (todo se ha vuelto urgente en tiempos de Pan-

demia); la idea era decir, simplemente, la primera palabra que me viniera a la cabeza articulada con esa otra “palabra-pregunta” fundamental, la del agua. A mí se me vino, “inconscientemente”, la palabra: “¡Aburrido!”. Y se lo dije. Él se enfadó mucho y me increpó fuertemente, y me habló de la destrucción del planeta y que hay que hacer algo, y que es nuestro deber y responsabilidad hacernos cargo del asunto todavía más en tiempos de Pandemia, etc. Y así estuvimos dialogando durante la noche. Lo que sucedía es que ya no soporto seguir hablando de la “Naturaleza” en alguno de sus modos de representación que vienen de la Modernidad. Ha sido demasiado todo lo que se dice de la “Naturaleza” en estos tiempos de Pandemia de la Covid-19.

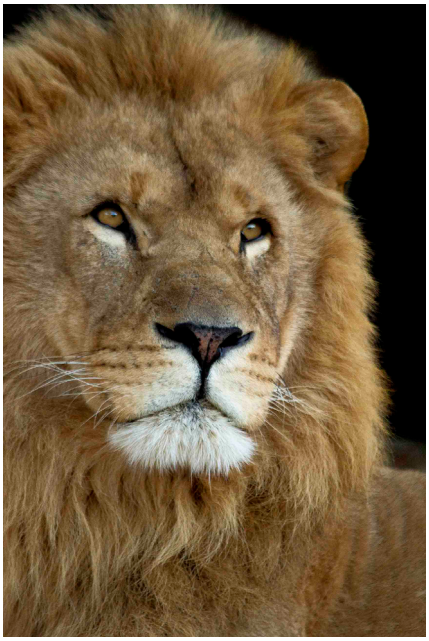
¿Qué hay detrás de eso que se designa como "Naturaleza" desde el Laberinto de la Modernidad de Europa? ¿Qué hay detrás, en estos días de cuarentenas y confinamientos en distintas regiones del planeta, cuando se habla de un virus o del agua o del clima o del campo o del mar o la montaña? ¿La invención del "Yo" moderno europeo necesitó un concepto de "Naturaleza" como momento tensional para su propia constitución? ¿Por qué se ve a la "Naturaleza" como algo "bueno", menos, obviamente, el virus SARS-CoV-2, y lo humano como lo tóxico? ¿Por qué todos huyen de las ciudades para refugiarse en la "Naturaleza"? ¿Por qué poder tocar a nuestras mascotas, como los perros, y no a nuestros seres queridos porque son humanos y nos contagian? ¿Por qué el Capitalismo hoy se viste y se cambia de patriarcal a "matriarcal", esto es, a un Capitalismo "maternal" de cuidados y préstamos blandos por el bien de países, empresas y humanos? ¿Por qué a la "Naturaleza" se la entiende como femenina, como una diosa antigua pagana o, para los católicos creyentes latinoamericanos, como la Virgen María, una Gran Madre? ¿Por qué está de moda la "Pachamama", que para muchos sudamericanos expresa la "Naturaleza originaria"? ¿Por qué el Capitalismo se viste ahora, en una nueva mutación, como una diosa materna que nos cuida por nuestro bien?

Y si ironizamos y vemos que hay un antes de la Covid-19 y seguramente existirá un depués de esa Pandemia, como lo ha habido con toda Pandemia a lo largo de la historia: gripe "española", cólera, peste bubónica, etc, nos damos cuenta de que estamos varados en un a.C-19 / d.C-19 o, dicho de forma simple, antes de la Pandemia / después de la Pandemia (a.P/d.P). No puedo dejar de pensar en ese momento dialéctico, por llamarlo de alguna manera, en el que estamos, en los tipos de "negacionistas" y también de "Idólatras" del virus. Lo interesante es lo que "mientan o piensan" de la "Naturaleza". Y da lo mismo que sean ateos o creyentes, científicos o filósofos, racionalistas o delirantes, cuerdos o locos, doctos o ignorantes, etc.; lo que veo es casi siempre un tipo de dialéctica algo ingenua entre lo humano y lo natural. Entre dos momentos de lo mismo, pero que al parecer no se reconocen como tales.

La "Naturaleza", por unos y otros, es comprendida como algo ajeno a lo humano y de suyo "buena" y / o acabada en y por sí misma. Dicho en un tono más académico y racional: como si el concepto de "Naturaleza" concordara consigo mismo. Y todo lo borroso, defectuoso, azaroso, contingente, precario, inacabado, o simplemente errado caería del lado de lo humano. Es una escándalo que en pleno siglo XXI sigamos manteniendo esta mirada y más en plena Pandemia.

Lo que quiero indagar en este artículo, son dos ideas que están presentes en torno a la "Naturaleza" que se contraponen a la visión general. Dicho de forma simple:

1. Lo humano es de suyo natural. El ser humano es un tipo de animal, entre otros primates superiores, que constituye formamente su propio "hoyo" inespecífico. Se trata de un agujero en el que se estructura el sentir animal humano. El sentir humano es un sentir estimúlico abierto, al lado del de otros animales, y es a esta apertura a la que llamamos "inteligencia". Xavier Zubiri es muy tajante y nos dice que "El hombre es el animal hiper-formalizado"[1]. Un animal abierto materialmente a sí mismo; ese carácter de "hiper" es lo que mienta ese "hoyo" radical de nuestra animalidad[2]. La inteligencia opera en esa apertura estructural de nuestra animalidad.



Fotografia de Dolors Gibert

2. Es lo natural lo que es de suyo abierto e inacabado. Esto es lo fundamental. La naturaleza es laberíntica en su propio diseño y totalmente abierta al azar. Luego la naturaleza nunca es algo acabado, ni claro, ni distinto, ni cerrado, ni sistémico. La naturaleza no es mecánica, ni orgánica, ni teleológica, ni femenina, ni divina, ni mítica; ni nada de nada. Nietzsche es brillante y tenía muy claro ya en 1882 el problema de entender la naturaleza de esa forma, ni los científicos mecanicistas lo logran. En el apartado & 373 "'Ciencia' como prejuicio" de *La gaya ciencia*, el filósofo es totalmente rotundo y muy actual:

"Lo mismo pasa con esa creencia con la que ahora se dan por satisfechos tantos investigadores materialistas de la naturaleza, la creencia en un mundo que ha de tener su equivalente y su medida en conceptos humanos de valor, la creencia en un 'mundo de la verdad' al que se podría acceder de manera definitiva con nuestra cuadrada y pequeña razón humana — ¿Qué? ¿Queremos realmente degradar de ese modo la existencia a un ejercicio de siervos del cálculo y a estar encerrados en un gabinete para matemáticos? Sobre todo no se la debe querer despojar de su carácter *polisémico*: ¡lo exige el *buen* gusto, señores míos, el gusto del respeto por todo lo que va más allá de vuestro horizonte! Que sólo sea legítima una interpretación del mundo en la que *vosotros* tenéis legitimidad, en la que puede investigarse y continuar trabajando de modo científico en *vuestro* sentido (— ¿Queréis decir en realidad *de modo me-*

1 Zubiri, X. *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, 1998, p. 29.
2 Véase, Espinoza, R., "Noología y técnica en Zubiri", en *IDEAS Y VALORES*, Vol. 66, N° 163, 2017, pp. 243-260.

canicista?), un sentido que admite contar, calcular, pesar, ver y tocar y nada más, es una grosería y una ingenuidad, suponiendo que no sea una enfermedad del espíritu, un idiotismo"[3].

La naturaleza es "menos que nada", como diría Zizek siguiendo a los viejos materialistas griegos (como Demócrito y también el oscuro Heráclito). Es precisamente el reconocimiento de ese carácter escurridizo de la naturaleza, de las multiplicidades de sentido sugeridos por los procesos involucrados con ella (leyes naturales, moral, sueños románticos, pasiones, arte, leyes matemáticas, virus, etc.) el que lleva a Žižek a declarar que la naturaleza es "menos que nada". De allí la potencialidad de una noción vacía que está más allá de lo bueno y de lo malo, de todo lo ético, estético, espiritual, individual, social e histórico; incluso más allá de lo mecánico, del cálculo y del algoritmo. Y está "más allá", porque repito, es "menos que nada". Valga esto como Introducción.

2. La pregunta por la "Naturaleza"

La antigua y "romántica" pregunta "idealizada" por la "Naturaleza" en tiempos de Pandemia de la Covid-19, con tantos documentales films y noticias a diario, todo *on line*, parece una pregunta realmente válida y necesaria. Se recuerda la "Naturaleza" asociada a las cuatro estaciones y a nuestra infancia, como algo único y que se nos fue, que no volverá. La pregunta "romántica" sobre la "Naturaleza" va de la mano de una cierta melancolía, a saber, como diría Freud, un "duelo" por lo que se fue[4]. Pero a mí, en mi fuero interno, cuando me lo preguntan en la noche (será porque estoy trabajando y me siento que me sacan de lo mío), se me viene en mente algo políticamente incorrecto que decir: que el tema y la pregunta misma se vuelve "aburridos" para reflexionar.

Y esto por una razón que nos conecta con lo más propio del pensamiento del siglo XX y XXI; con ese pensamiento en torno a la tierra como Gaia que ha aparecido muy fuertemente y que hunde sus raíces en el Romanticismo alemán, el Empirismo inglés, el Renacimiento italiano, el Ecologismo amerindio, las Ciencias de la Complejidad estadounidenses y europeas, los movimientos ciudadanos planetarios, la ideología anti-capitalista, Greenpeace, el heideggerianismo, los naturistas, los veganos, los viejos textos y prácticas orientales, los occidentales orientalizados, los antiguos griegos, los ecólogos, los múltiples discípulos de Jakob von Uexküll, los ecósofos, etc. Se trata de un pensamiento que encontramos en muchos "clústers" radicales anhelantes de dioses y que andan perdidos en el Laberinto de la Modernidad, en esa tremenda creación humana europea que ha sido el "Yo". Y todo esto hoy se actualiza y retorna con la Pandemia de una forma más chapucera y políticamente correcta (es como si la 'psicosis' ahora fuera un valor agregado de lo

3 Nietzsche, F., "La gaya ciencia", en Friedrich Nietzsche. *Obras Completas*. Volumen III. Obras de Madurez I, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 887-888.

4 Véase, Freud, S., *Obras Completas*. Tomo XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

social y cada uno nos habla del fantasma que se le aparece).

La razón es lo que veo ahora en muchas partes (en especial en medios académicos y, también, en medios comunicacionales y, ni qué decir tiene, en las plazas de muchas partes del planeta en donde algunos negacionistas están contra las medidas de los gobiernos para detener la Pandemia), la discusión sobre como la "Naturaleza" que de suyo es buena, verdadera y bella, es destruida por el abominable "hombre". Se suele decir que "el virus vino a poner las cosas en su lugar; pues la soberbia del humano será castigada por la 'sabia Naturaleza'". Dicho de forma irónica, se trata en lo fundamental de una lógica patriarcal que en eso que se llama de forma inocente e ingenua "Naturaleza" se entiende algo de suyo modelable por lo humano, algo que está al servicio del humano.

Me explico. Esa lógica dual que separa a lo humano en hombre y mujer, es una lógica patriarcal, la misma que separa la naturaleza del humano. En esa lógica patriarcal del yo moderno europeo actúa esa dualidad patriarcal de forma reduplicativamente patriarcal: lo humano en tanto hombre maltratador de la mujer, y, a su vez, en tanto maltratador de la "Naturaleza". El hombre es entendido como un abusador de la "Naturaleza"; incluso como un "violador" de ella (ese humano-hombre que ha destruido a la "Naturaleza", en especial en los últimos 50 años y la ha destruido por ese carácter fálico de dominación soberana).

Fotografia de Dolors Gibert

La filósofa catalana Laura Llevadot lo explica de forma muy acertada: "En todas sus polaridades metafísicas (esencia/apariencia, cultura/naturaleza, hombre/animal, vida/muerte, logos/escritura, o masculino/femenino…), la diferencia no señala la oposición, como sí quería hacerlo la idea misma de 'diferencia' sexual' que se enarbola. Es, al contrario, el primer término de la oposición el que necesita afirmarse en su identidad para jerarquizar y diferenciarse de lo que podría contaminarle y, por tanto, poner en cuestión su dominio"[5]. Es necesario superar hoy en día esta dualidad metafísica, que siempre trae una trampa compleja e ideológica, porque una relación esencial diferencial se utiliza como un "en sí", como algo fijo, y, además, siempre se ancla uno de los términos a otro.

5 Llevadot, L., Jacques Derrida: *Democracia y soberanía,* Gedisa, Barelona, 2020, pp. 100-101.

En esta perspectiva escucho todo el día discursos, desde ambientalistas a científicos, hablando de cómo la "Naturaleza" buena se va deforestando, secando, intoxicando porque el "hombre" no hace lo que debiera hacer, esto es, "cuidarla". Estamos hoy más que nunca sumergidos en las lógicas de los cuidados; lógica que le viene como anillo al dedo al nuevo Capitalismo que nace en la Pandemia (el Capitalismo "matriarcal" que quiere dejar de lado al frío Capitalismo patriarcal ante la angustia, el miedo y la inseguridad de los humanos). El Capitalismo está transformando el concepto de "Naturaleza" para salir de la crisis:

"…Que el capitalismo, no solamente como un 'padre', sino ahora como una 'gran madre' venga a 'salvarnos' de todo ese dolor y destrucción. Es lo que se ha visto hoy en el 2020. El mismo capitalismo se muta a ser 'nuestra Madre' que nos protege, nos cuida y nos vuelve a alguna 'normalidad' simbólica y 'creada e inventada' para los 'hijos'. El capitalismo muta y de ser un patriarcado brutal deviene una madre generosa que nos 'ama'. Y así se vuelve más poderosa"[6].

Y si el hombre cuida la "Naturaleza" (el hombre como "pastor del ser" parafraseando a Heidegger), La "Naturaleza" también lo cuidará a él. Es como una perfecta transacción económica capitalista de creación de valor agregado, eficaz y utilitario: ¡Nos conviene cuidar la "Naturaleza" porque ella nos cuidará a todos! y así podremos seguir generando y produciendo capital, valores y éxitos en medio del Capitalismo. La "Naturaleza" cuidará al humano-hombre (y por defecto a lo humano-femenino). En definitiva, ella lo cuidará a él. Es cosa de pensar en todos los anuncios publicitarios que hay en plena Pandemia de la banca, de la bolsa, etc., anuncios donde se nos dice que todo cambiará para mejor porque ellos están para ayudarnos en tiempos de crisis[7].

Lo que no me gusta de esta lógica circular es casi todo, pero lo puedo sintetizar en un doble momento. Por una parte, ese juego "familiar" que hay entre la "Naturaleza" y el hombre. Esa lógica patriarcal del matrimonio heterosexual de la señora "Naturaleza" con el señor hombre es inaceptable y ya no da más de sí. Además se vuelve a esa relación con la cantinela de que ella es pasiva y él es activo.

En los textos griegos, como la *Teogonía* de Hesíodo, queda bastante claro que la Tierra es activa-pasiva; no se le puede aplicar a la diosa Tierra una feminidad esencial pasiva: "*To chaos"* viene del verbo *chaskein* y mienta abrir desmesuradamente la boca. El *Chaos* en sentido inicial no implica algo sustantivo, menos divino, sino lo abierto mismo"[8] que posibilita que

6 Espinoza, R., "Epílogo. ¿Para qué psicoanalistas en tiempos de Pandemia?", en Barria-Asenjo, N., *Construcción de una Nueva Normalidad. Notas de un Chile pandémico*, Psimática Editorial, Madrid, 2020 (En prensa).

7 Véase, por ejemplo, este anuncio del Banco Santander: https://www.youtube.com/watch?v=4COuWi0E5P0

8 Véase, Gigon, O. (2000). *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.

la 'Tierra' dé 'de sí el Cielo'. El *Chaos* es como una inicialidad abstracta que expresa esa fisura, esa apertura, esa salida que echa a andar el sistema teogónico mismo para que la 'Tierra' sea lo que sea, 'dé de sí' todo. La 'Tierra' de pasiva no tiene nada, es fálica, es potencia activa, da de sí al propio 'Cielo' para que la cubra y puedan realizar la relación sexual y esto es anterior a cualquier diferencia sexual de carácter ontológico e ideológico[9].

Y ahora, en esta nueva lógica moderna europea, la "Naturaleza" debe ser cuidada por el hombre, un hombre "malo" que trae intenciones ocultas de dominación. Esto es muy poco serio. Y, por otra parte, está en ese discurso ideológico (lógica patriarcal invertida) otro factor que tampoco puedo aceptar. La idea de que entre los hombres hay algunas "almas bellas" que sí saben cuidar a la "Naturaleza"; y estos son, en especial, los activos y valientes voluntaristas ecológicos, acompañados por los profundos científicos de los algoritmos y los profundos filósofos de los conceptos (como en un film se ciencia ficción, *Contagio* de Soderbergh, 2011 o *Interestelar* de Nolan, 2014). Ellos son los que saben de verdad cómo cuidar a esa "Naturaleza" enferma; y también saben cómo poder volver a dar a la "Naturaleza" su estatuto real y verdadero: será la gran señora cósmica (divina) que "está ahí" para darnos sostén como madre-materia en nuestras vidas activas (este es el grave error del feminismo esencialista); pues estamos conectados a ella por cierto "cordón umbilical" (así como en el antiguo mito griego de Anteo hijo de Gaia o el film *Avatar* de Cameron, 2009).

3. Ya no da más de sí lo "objetivo"

Pero lo más equivocado de este enfoque es algo que saben muy bien algunos filósofos como Spinoza en la Ética, Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, Nietzsche en *La gaya ciencia*, Heidegger en *Ser y tiempo*, Deleuze en *Lógica del sentido*, Derrida en *De la gramatología*, Zubiri en *Inteligencia sentiente*, Zizek en el *Sublime objeto de la Ideología*, etc.; y me refiero al típico cuento repetitivo epistemológico y por ende, ontológico (y dicho con malicia: "ideológico"), del horizonte europeo moderno racionalista del análisis del problema.

Es un horizonte muy soberbio que nunca quiere dar un paso al lado, que siempre vuelve una y otra vez con otra cara (es como la "mala infinitud" de Hegel o el "eterno retorno" de Schopenhauer, que ataca Nietzsche por ser mera repetición mortífera); siempre está el "mantra" que se quiere imponer en el "sentido común" de todos; el sentido más construido por la ideología de turno que esté en el poder soberano. Pues es desde este horizonte, absolutamente moderno y europeo, donde la naturaleza queda como "lo objetivo" y el humano-hombre como "lo subjetivo". Y, además, uno pende del otro, uno como señor y el otro como siervo; y sin reconciliación alguna solamente dominación y

9 Espinoza, R., "Diónysos, el dios queer", en revista *EIDOS* (En prensa).

herida. El yo no solamente crea la necesidad de la "Naturaleza", sino además la estructuración del Estado-nación, y del Capitalismo como motor mismo de todo el sistema del yo. Y aquí también dan lo mismo las formas en que esto pueda ser entendido (hay varias formas a lo largo ya de los siglos)[10].

Lo interesante es destacar la dualidad misma en que se coloca este tipo de análisis desde esta lógica: el hombre por una parte y la "Naturaleza" por otra; lo subjetivo y lo objetivo han nacido y ya no hay como eliminarlos. Todo lo que era posible luego se vuelve necesario, como sabiamente lo ve Hegel ya en 1830 en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*: "Aquello que al principio parecía tan sólo casual y fortuito, gracias a la repetición se convierte en algo real y confirmado"[11] (este es el texto que parafrasea Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*). Y así ya no hay cómo poder des-estructurarlo del sistema.

Fotografia de Dolors Gibert

Y en esto no se ve o, lo que es peor, no se quiere ver lo evidente, que el humano es por sí mismo ya naturaleza. Es algo que señalan muchos pensadores a lo largo de la historia, por nombrar solamente a dos, en apariencia muy distintos: Nietzsche y Zubiri. ¿Qué sería un humano no natural? ¿Qué les pasó a los europeos con el humano para formalmente "sacarlo" de la naturaleza, dejarlo sin su tierra; expulsarlo del paraíso? ¿Un humano que no es humano? Zizek muestra, siguiendo a Marx, como el Capitalismo funciona con su operación de extracción de lo esencial: "Nuestro consumismo se organiza así: queremos sexo, pero seguro; cerveza, pero sin alcohol; café, pero sin cafeína; chocolate, sin grasa. Queremos jugar con seguridad"[12]. ¿Un humano en sí mismo sin *humus*? ¿Es posible un trozo de tierra, un terrícola, que no se dé cuenta de que su sentido es ser sentido de la tierra? Inmanencia y nada más que inmanencia somos como humanos; humanos terrícolas. En el fondo en esta extracción de lo humano también está operando la ideología capitalista desde sus inicios modernos[13].

En este juego de marcar la "Naturaleza" y al hombre como dos momentos que se relacionan, está claro que opera la ideología

10 Véase, Espinoza, R., *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros*, Libros Pascal, Santiago de Chile, 2018.

11 Hegel, G.W.F., *Filosofía de la Historia*, Barcelona, Ediciones Zeus, 1970, p. 338.

12 "Entrevista a Slavoj Žižek", por Inés Martín Rodrigo, en el ABC, 17 de noviembre de 2014: https://www.abc.es/cultura/cultural/20141117/abci-entrevista-slavoj-zizek-201411171214.html

13 Véase, Espinoza, R., *NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo*, Morata, Madrid, 2019.

dominante en donde uno de los términos está por encima del otro; y opera como el analogado primero: el hombre que nos ha dicho la ideología que somos a imagen y semejanza de Dios, pero al parecer no de un dios inmanente, sino trascendente (¿qué sería eso?), es el que cuida la tierra, el que está mandatado a cuidarla o, a la inversa, es el que la mancilla constantemente. Es como un carácter dual total, de bipolaridad radical en el que se mueve lo humano; casi como un personaje villano de Batman: como un Joker[14]. Entonces, lo humano, como hombre con la "Naturaleza", realiza múltiples funciones: es el que la protege, el que la salva, el que la redime, el que le da su luz, su sentido, su concepto y su fin; es el que la reduce, la experimenta, la ritualiza, la historiza, la narra, la metaforiza, la representa, la desconstruye, la significa, la capitaliza, la mide, la asesina, la produce, la cultiva, la educa, la aprehende, la ideologiza, la subjetiva, la espiritualiza, la exorciza, la quiere, la ama, la deifica, la expresa, la hace audible, la hace visible, la imagina, la recuerda, la explora, la seduce, la ultraja, la usa, la manipula, etc., etc. En definitiva, el humano como hombre ha devenido un loco delirante con la "Naturaleza" femenina: la ama y destruye a la vez.

"Sin embargo, se mueve" (dicho con la ironía de Galileo); esto es, la naturaleza no "está ahí" delante nuestro, ni de forma categorial, ni de forma empírica, pero tampoco de forma ontológica. La naturaleza no es nada que "esté ahí" respecto del humano, en ningún aspecto. Y esto entre otras cosas porque el hombre tampoco "está ahí" para la naturaleza, no es lo subjetivo de ella ni la naturaleza es lo objetivo de él. Está lógica nos impide ver lo que es la naturaleza, suponiendo que sea "algo", pues a lo mejor ni es un "algo"; es "menos que nada".

4. … Y si la "Naturaleza" es expresión inmediata del "Estado-nación"

Entonces si la naturaleza no se contrapone al humano y el humano tampoco se contrapone a la naturaleza: ¿qué es la naturaleza? De entrada no hay que escribirla ni con mayúscula ni menos entre comillas. Por de pronto, si no hay contraposición entre ambos términos estos términos caerán por su propio peso, pues cada uno dependía del otro. Como dice Nietzsche de forma rotunda: "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente"[15].

No solamente la "Naturaleza" tiene que dar un paso al lado y, como diría Hegel, debe "suicidarse": "El destino (*Ziel*) de la naturaleza -dice allí- es matarse a sí misma (*sich selbst zu töten*)"[16], sino que el hombre mismo debe morir para renacer, como lo dice una y otra vez Nietzsche al

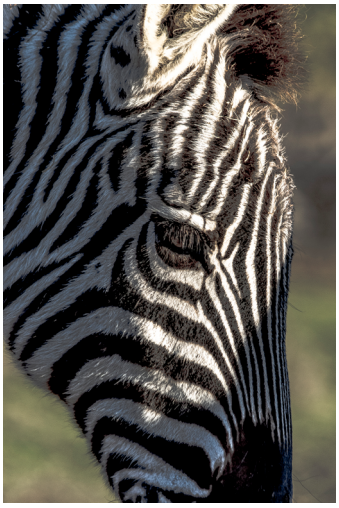
14 Véase, "EVADIR… desde el Joker a la Revolución del NosOtros… por medio de la Asamblea Constituyente", en Balbontín, C. y Salas, R., EVADIR. *La filosofía piensa la revuelta de octubre* 2019, Libros del Amanecer, Santiago de Chile, 2019, pp. 70-82.

15 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos,* Alianza, Madrid, 2000, p. 52.

16 Enz., § 376, Zusatz (W. 9, 538).

final de su vida cuerda. Si la metafísica dual "Naturaleza y hombre" deja de ser lo que es, luego ¿para qué preguntar por la "Naturaleza"? ¿Por qué no preguntar por el "Hombre"? Ah, pero no lo olvidemos "éste" también cayó y es fundamental que deba caer; de alguna manera hay que de-construir y des-sedimentar el yo moderno europeo, en eso Heidegger tiene razón (y Derrida esto lo realiza de forma brillante), pero su solución obviamente que no (tampoco se trata de un ecologismo extremo; de vivir en y por la "Naturaleza"). Ese yo es parte del problema mismo de todo lo que nos acontece hoy. Mejor no preguntar por ninguno de los dos, ni menos por la articulación metafísica "Naturaleza-hombre". Entonces ¿qué podemos preguntar, reflexionar, criticar?

Es interesante señalar que el término "Naturaleza" siempre expresa desde el latín un "nacer", incluso en el artilugio que inventaron los europeos, el Estado, al que se le une el adjetivo "nación". El Estado es en sí mismo "Estado-nación", un Estado en el que los que nacen en él le dan su identidad; y, por ende, sus fronteras y límites ya hacia dentro como hacia afuera. No era suficiente la invención de la "Naturaleza", también se necesitaba inventar el "Estado-nación" para que el "Yo" gobernara como su señor (y sin olvidar que se tenía que inventar el "Cielo de Dios", en donde vamos o no vamos a parar según sean nuestras acciones en vida, y el "Inconsciente", el lugar por excelencia en donde se nos gobierna "sin que nos demos cuenta",aunque siempre lo sabemos de alguna manera). El Estado-nación es uno de los mejores artilugios, junto con el Capitalismo (van de la mano) que han inventado los europeos para poder dominar soberanamente lo que sea: ya territorios empíricos, ya territorios virtuales, ya territorios inconscientes. Es una lógica de la guerra y de la dominación. El Estado en su "Naturaleza" ("Nación") es como un gran monstruo totalitario, al estilo de Leviatán; es la Máquina de Guerra por excelencia que se ha inventado para hegemonizar el planeta y domarlo para algunos pocos. Con la Pandemia ha quedado claro que el único que ha ganado es el Capitalismo; esto es digno de análisis para las feministas, los psicoanalistas lacanianos y teóricos críticos materialistas (no para Honneth y su actual Escuela de Frankfurt que siempre juega para la socialdemocracia europea y, por ende, para mantener todo igual: ¡Gatopardismo!).



Fotografia de Dolors Gibert

¿Y si la naturaleza no tuviera nada que ver con cierto nacer identitario constitutivo de "dentros y fueras"? esto es, de las lógicas

metafísicas de la ideología europeísta racional patriarcal construidas desde el yo. Los griegos de los Misterios, del Culto, de la Tragedia, de Heráclito, etc. fueron forjando sus palabras, sus mitos desde la propia experiencia en la que estaban sumergidos, en la misma *pólis*. Luego para ellos, como para los amerindios, los orientales, etc., nunca se ha tratado de "Naturaleza" y, por consiguiente, tampoco de "hombre". ¿De qué se trata? de algo tan simple como lo dionisíaco.

5. Una naturaleza con minúscula para un humano, simplemente humano

La *physis* griega tan importante no solamente para filósofos (esto es otra deformación europea moderna racionalista y patriarcal), sino para los antiguos griegos, expresa algo distinto a la "Naturaleza", por lo menos a ésta que hemos visibilizado en este texto. Nietzsche hablaba de la "visión dionisíaca del mundo" para comprender de modo más adecuado a los griegos en su obra maestra *El nacimiento de la tragedia* y Zubiri, siempre más formal, del "horizonte del movimiento" en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Eso griego, que se esconde en la figura del dios, expresa el baile del dios; y un baile que a su vez es la tensión misma de todo lo humano, las cosas y los dioses[17]. Ese baile es tensión vida-muerte (alegría-silencio, nacimiento-muerte), por eso el dios se expresa en las máscaras y, en la Tragedia, ellas son sus héroes: Antígona, Hipólito, Edipo, Agamenón, Medea, etc. (pero también la máscara estaba presente en el culto y en distintas partes de la *pólis*).

El gran filólogo pensador Walter Otto en su bellísimo libro *Dioniso* nos da muchos rasgo del dios, por ejemplo: "… el fragor infernal que anuncia y acompaña al dios revela su naturaleza fantasmagórica sobre todo por aquello en lo que desemboca repentinamente: un silencio mortal"[18]. Esa tensión en baile es lo que permite ir configurando lo que hay (Apolo), a saber, la *pólis* misma, sin sostenerse en ningún plano trascendente. Sin sostén alguno todo se echa a andar dinámicamente y retorna una y otra vez como vida; y la *pólis* se recrea y se realiza y forja un destino. En todo esto ya vemos lo que se entiende por naturaleza y humano en los griegos.

En lo dionisíaco se expresa algo así como el movimiento, pero en donde no tenemos un móvil (como algo en y por sí mismo), ni tampoco un inicio ni un fin (como origen y fin absoluto), es como un movimiento en el movimiento mismo, con inicios parciales y cierres parciales, auto-contenidos; así como "olas en el mar". *Physis* expresaba movimiento con densidad dinámica dentro de sí; con tejido material interno, nunca nada, pues en el horizonte griego no hay espacio para ninguna *Creatio ex nihilo*, propio del horizonte semita y que perfora a Europa.

Y esa "creación" está detrás de la metafí-

17 Véase, Espinoza, R., "Dionisos, el dios Queer", en *Revista Eidos*, Nº, 34, 2020, pp. 292-321.

18 Otto, W., Dioniso, *Herder*, Siruela, 2000, p. 105.

sica moderna, su teología, su ciencia, su técnica, su guerra, su ciudad, su Capitalismo, su Estado-nación, su "Naturaleza", en el fondo, detrás de ese "Yo" que se levanta desde la nada a imagen y semejanza del Dios semita. La nada metafísica teológica siempre es condición de posibilidad, el límite desde dónde todo se echa a andar. En cambio, en los griegos, ese tejido material en el movimiento mismo va dando de sí los distintos modos de las cosas, desde las más simples a las más complejas; son distintas formas de tejido con sus planos de consistencia diversos[19]. Es un tejido dinámico que se auto-organiza en densidades materiales, en precisas y azarosas estofas materiales. He aquí: las cosas, los vegetales, los animales, los humanos, las ciudades, los dioses, por llamarlos de alguna manera.

La naturaleza o es "menos que nada" o es simplemente otro "Monstruo" del Laberinto de la Modernidad; y tiene que ser "menos que nada" porque no puede responder a nada que tenga que ver con la nada, esto es, con la metafísica-teológica propia de la Europa medieval y moderna. Zizek es muy claro en su voluminoso libro dedicado a Hegel *Menos que nada*: "… La naturaleza no es un conglomerado de fenómenos dispersos, sino un todo conectado. Después, este Todo no está inmóvil, sino en un estado de cambio y movimiento constantes. Después, este cambio no es solo un incremento gradual cuantitativo, sino que implica saltos y rupturas cualitativas. Finalmente, este desarrollo cualitativo no es una cuestión de despliegue armónico, sino que se ve propulsada por la lucha de opuestos…"[20]. Solamente desde el plano metafísico teológico de la nada "acontece" el yo y como añadidura se necesita postular esa "Naturaleza", ese Estado-nación, ese Capitalismo, ese Inconsciente, etc.

En la naturaleza como "menos que nada", como ese sabio "vacío" de los atomistas como Demócrito, estamos en un pensamiento en que no se muestra en el verbo "acontecer", sino en el "surgir" (esto lo ha trabajado muy bien Antonio González en su libro Surgimiento), "emerger", "estar", "bailar" de las cosas entre sí para que emerja el sentido jovial en conjunto: ya de la *pólis*, ya de los dioses (y así nació la democracia en Grecia y jamás en pueblo semita alguno). Zizek es bien claro y nos muestra que la nada es condición de posibilidad de la metafísica moderna, pero el vacío de los materialistas que es "menos que nada", en su propia materialidad fugaz, ya da de sí todo en la propia materialidad: "… la distinción entre nada y vacío. La nada está localizada, como cuando decimos 'no hay nada aquí', mientras que el vacío es una dimensión sin límites"[21].

En la naturaleza estamos echados a la suerte de la materialidad en su vacío representacional que no se deja atrapar por el yo de ninguna manera; en esto está esa riqueza de ser "menos que nada", porque

19 Véase, Espinoza, R., *NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo*, op. cit. y Hegel Hoy, Herder, Barcelona, 2020.

20 Zizek, S., *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico,* Akal, Madrid, 2015, p. 63.

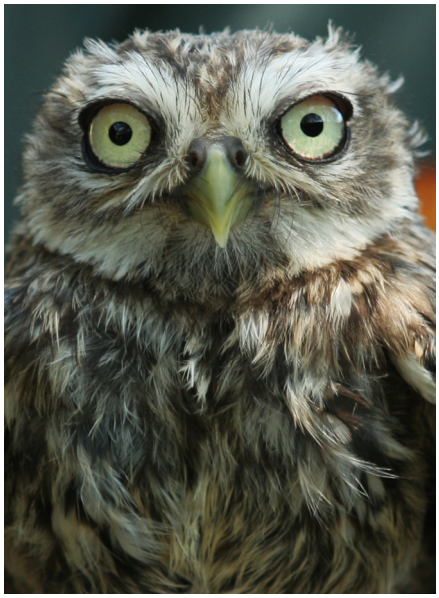
21 Ib., pp. 61-62.

por serlo se es en la fragilidad misma de la vida. Y esa fragilidad mienta la naturaleza, a saber, la propia naturaleza de la animalidad, de la animalidad humana, de las cosas, y de todas esas cosas a que nosotros damos valor. Esa fragilidad a-significante, como piensa Deleuze en *Mil mesetas*, mienta esa naturaleza de la que somos partes, nada más que eso. La naturaleza es como un simple "resto" diría Schelling, un rasgo "inmediato" siempre abierto como diría Hegel, a saber, lo dionisíaco que en su propia tensión y fragilidad fugaz nos permite una cierta estabilidad siempre dinámica para crear, como dice Nietzsche en su *Zaratustra*: "… es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina"[22].

6. Conclusión

Esa *physis* griega dio la *pólis* y su democracia participativa y diferencial; en cambio, la "Naturaleza" europea ha dado al Estado-nación y su actual democracia capitalista totalitaria (porque de la representativa y liberal también queda muy poco). Por lo mismo, no es menor repensar este tema de la democracia, pero no por el "Ciclo del Agua" ni por la Pandemia de la Covid-19, porque el asunto es más simple y en el fondo más radical.

Joseph H. Stiglitz, el premio Nobel de economía, hace una inteligente crítica a Thomas Piketty y su famoso libro vendido por miles, *El capital en el siglo XXI*: "La principal pregunta que debemos hacernos hoy no es sobre el capital en el siglo XXI, sino sobre la democracia en el siglo XXI"[23]. Stiglitz tiene razón, porque no se trata de discutir sobre lo que será o es el capital en nuestro siglo y desde ahí dar múltiples soluciones para generar una sociedad más justa, confiable y transparente, sino de lo que se trata es de democracia. Es necesario repensar cómo nos queremos organizar. Se trata de repensar políticamente la sociedad para que luego hablemos de cómo se distribuye y produce el capital de modo más digno para todos.



Fotografia de Dolors Gibert

Por tanto, lo que quiero expresar en este texto, es que obviamente tenemos un problema grave con nuestro planeta que se expresa, por ejemplo, en su cambio climático, pero la solución no es discutir el

22 Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2000, p. 39.

23 Stiglitz, J.E., *La gran brecha. Qué hacer con las sociedades desiguales,* Taurus, Barcelona, 2015, p. 147.

"Ciclo del Agua", sino cómo nos organizamos políticamente para poder de estar forma "disolver el Capitalismo". Un Capitalismo que en definitiva somos NosOtros mismos: somos los capitalistas del yo que estamos destruyendo el planeta porque de antemano nos destruimos a nosotros mismos (desde científicos a filósofos, desde creyentes a ateos, desde derechas a izquierdas, desde ricos a pobres, desde los del Norte a los del Sur, desde sabios a ignorantes, desde poetas a políticos, desde ciudadanos a zombis, desde hombres a mujeres, desde dioses a demonios).

En esa destrucción está la base de la actual Pandemia. Y es que no sabemos ni alimentarnos. Esto lo señala muy bien Christian Drosten, el asesor científico para todo el asunto de la Pandemia del Gobierno de Alemania: "Los coronavirus tratan de cambiar de organismo de acogida cuando se presenta la oportunidad. A través de nuestro uso de los animales, contrario a los principios de la naturaleza, nosotros creamos esa oportunidad. Los animales de granja están en contacto con animales salvajes. El modo en que se los almacena en grandes grupos amplifica el contagio del virus entre ellos. El ser humano entra en intenso contacto con esos animales, por ejemplo, a través del consumo de carne. Eso representa una posible trayectoria de brotes de coronavirus"[24].

Y está claro que siempre tratamos de hacer negocio y generar eficacia y alta capitalización hasta en lo que comemos[25]. De aquí que esa naturaleza simple y frágil de de sí hasta un mísero virus, que como tal no es nada o casi nada, y simplemente siendo casi nada ya ha generado tanto dolor a millones de humano en este planeta capitalista global.

Solo con una posible disolución del Capitalismo es posible que podamos, con los múltiples saberes y prácticas, abrir entre todos un planeta para que NosOtros seamos viables de la mejor manera. Es ese NosOtros, que ya no es mero "nosotros" (porque ese está capitalizado y se funda en el yo), el que está llamado a repolitizar el plano de inmanencia mismo en el que somos dinámicamente tejido socio-histórico, visionario y virtual.

24 Entrevista a Christian Drosten, Director de Virología del Hospital Charité en Berlín, fue uno de los que identificó el virus SARS el 2003, es asesor del Gobierno de Alemania, en especial de Angela Merkel, en The Guardian (28 de abril del 2020): https://www.eldiario.es/theguardian/Christian-Drosten-principal-coronavirus-hundiendo_0_1021548406.html

25 Véase, Espinoza, R., "Pandemia, Capitalismo e Ideología", en Tomás Cámara, D. (Comp.), *Covidosofía*, Paidós, Barcelona, 2020 (En prensa).

El miratge de la natura i un apunt sobre el paisatge

Jaume Llanes

Per què avui valorem tant la naturalesa i busquem sempre la seva proximitat o el seu refugi? Què significa exactament el mot "natura o naturalesa" que emprem amb tanta profusió i familiaritat? Quin és el resultat que obtenim del nostre afany?

Si analitzem, amb prou distància crítica, les emocions exaltades i els comportaments compulsius que ens desvetlla la naturalesa, de seguit ens adonarem que són una forma de culte, d'adoració o, en altres paraules, que Ella per a nosaltres és una realitat "sagrada". Sembla, doncs, que la nostra relació amb la Naturalesa és de caràcter religiós.

Les religions tradicionals muden dificultosament per adaptar-se al present i encara s'escampen per amples regions del planeta, però, tot i així, no poden evitar que els seus vells edificis sagrats resultin cada dia més anquilosats i incòmodes per al públic que els freqüenta. Mentrestant, una nova espiritualitat de la naturalesa va envaint la nostra intimitat quotidiana, tot substituint adés la laïcitat que imperava en les vides de molts de nosaltres fins no fa gaire, adés els rituals que practicàvem amb fervor cada vegada més apagat molts d'altres.

El rerefons metafísic del sentiment contemporani de la naturalesa no encaixa,

com és obvi, amb el vell teisme creacionista, però tampoc amb el panteisme. En la nova concepció religiosa-naturalista no es rebaixa Déu a la naturalesa, sinó que s'enlaira la *mare* Naturalesa al tron que havia ocupat Déu *pare* fins a la seva mort. En efecte, afirmem o pressuposem que la Naturalesa és causa de si mateixa, eterna, immensa, omnipresent, creadora o creativa, sàvia, font de bellesa i de bé... Per cert, la seva és una bondat tan elevada que a vegades no la qüestionem fins i tot quan ens presenta la seva cara més terrible, com si es tractés d'un acte intencionat, exemplar. Però on es mostra més claredat el poder sobirà i caràcter sagrat de la Naturalesa és quan transforma miraculosament tot allò que toca: aliments, hàbits, remeis i teràpies, components i productes, actituds ètiques, gustos estètics i concepcions polítiques i, fins i tot, la vida sencera de les persones.

Per tant, des d'aquest punt de vista, la valoració actual de la Naturalesa s'explica en bona part per la nostra condició religiosa. Necessitem recórrer a quelcom gran, superior, per tapar el buit abismal que la realitat ens obre de tant en tant davant dels nostres peus i en la il·luminació del qual no hem aconseguit mai cap increment perceptiu destacable. Sentim un impuls molt fort a dins nostre que malda per superar o mitigar la fragilitat, el patiment, la por, la solitud i la incertesa que ens roseguen sempre per dins per molt que per fora escenifiquem tot el contrari. El consum de béns i experiències que ens promet i permet la societat actual mitiga temporalment aquells neguits, però no els elimina mai del tot. L'espiritualitat de la naturalesa, compatible amb l'hedonisme consumista, ens fa la impressió que ens ofereix un fons d'aigües tranquil·les dessota la superfície tempestuosa de la vida. Canviant de metàfora, ens fa la impressió que ens mostra un cel estrellat per orientar-nos en la foscor del caos i el canvi constants. L'avantatge d'aquesta nova religiositat, sempre que no estigui instrumentalitzada per alguna institució, és la seva tolerància: ens deixa un marge molt més ampli de llibertat individual que les religions tradicionals, dins dels límits del qual hi caben perfectament tots els nostres gustos, actituds i estil de vida irrenunciables.

Però, com ha sorgit aquest nou culte? L'enorme complexitat dels esdeveniments històrics que hi ha al seu darrere no crec que pugui explicar-se en un sol relat. Tanmateix, penso que s'albiren tres fites que potser insinuen una traça.

La racionalització de la naturalesa. És el camí iniciat fa dos mil cinc-cents anys per la tradició filosòfica occidental i, des de fa un parell de segles, continuat –per a alguns, consumat– per la ciència o les ciències, la filla o les filles de la filosofia. Un procés que ha anat il·luminant moltes de les zones fosques que abans eren el territori misteriós dels prodigis i els senyals divins i, per tant, l'humus principal de les velles creences populars. Avui s'ha fet general la idea que tot té una explicació racional, que cada esdeveniment respon a principis que poden ser coneguts i enunciats, que arreu regnen les lleis de la Naturalesa. Podríem dir que aquest és el procés que va conduir en el seu dia a la mort de Déu. Tanmateix, s'ha desplaçat el misteri cap a l'estructura i el funcionament mateixos del recent aparell explicatiu: l'origen i l'essència de les pròpies lleis, de l'univers, de la vida, de la intel·ligència, si regeix el patró de l'atzar o de la necessitat, el perquè de la complexitat, l'espai que queda per a la veritat i la justícia, el sentit i el valor de l'existència sense la transcendència... I el misteri sempre porta a l'adoració.

L'emoció de la naturalesa. La naturalesa és font de grans emocions, la més alta de les quals és la Bellesa, però no sempre ha estat així. Fins al Renaixement, la naturalesa infèrtil i salvatge era considerada lletja, hostil, només es valorava positivament els entorns humanitzats amb harmonia: jardins, conreus, fonts, passejos... Al se-

gle XVII, amb l'esclat de la ciència moderna (en aquell moment, encara sota l'aixopluc de la filosofia), i, sobretot, al segle XVIII, la naturalesa intocada és converteix en l'àmbit privilegiat de la investigació científica, de l'exploració desinteressada. Els savis s'hi endinsen per dur a terme les seves recerques físiques, geològiques, geogràfiques, biològiques, meteorològiques... I de seguit, de l'observació i el coneixement, neix l'admiració i l'atracció. Un nou univers de bellesa es mostra a la humanitat, fins aleshores desconegut: els boscos, la selva, les glaceres, les muntanyes, el oceans i els mars... Poc temps després, a la primera meitat del segle XIX, els efectes destructius de la revolució industrial (el nou paradigma tecnològic sorgit del fons del nou esperit científic), ben manifestos des del seu inici, van reblar el clau convertint els espais naturals intactes en el paradís en la terra, i aleshores va començar la història de l'agònica lluita per a la seva preservació. A la raó, amb el temps, s'afegeix l'emoció.

La moda de la naturalesa. El prestigi de la naturalesa aconseguit a l'època moderna ha esdevingut clixé a la contemporània. Ara no és tant la naturalesa mateixa –cada dia més escassa– la que triomfa, sinó la seva representació convertida en objecte comercial i en tendència social. La imatge de la naturalesa es projecta en totes les pantalles, es mostra en tots els aparadors i és un estendard d'aquell univers íntim que exhibim sense pudor –convenientment retocat– en l'espai públic. La naturalesa a què apel·len –tot sacralitzant-la– les infinites icones que existeixen d'ella s'ha convertit en un dels valors dominants de la nostra època. No podem escapar a aquest corrent global que ens captiva, ens determina i ens aporta una minsa llum d'esperança en temps de foscor.

No hi ha dubte que estem immersos en una atmosfera social totalment impregnada de la naturalesa, però ens aturem poc a pensar en el significat d'aquesta paraula tan manejada. Ens passa el mateix que Agustí d'Hipona amb al temps: quan no ens pregunten què és, ho sabem; quan ens ho pregunten, no ho sabem. No és estrany, perquè una llarga i complexa història ha acumulat i rebregat tantes capes sobre el mot "naturalesa" que pràcticament és impossible restituir-ne el sentit originari, si és que n'hi ha cap. Cada filòsof li atorga un significat "rigorós", i cada època, i fins i tot cada cultura i cada tradició. Però si ens fixem en l'ús més general que fem del terme, crec que almenys hi podem distingir dues notes clares. La primera és que es tracta d'un concepte negatiu, és a dir, afaiçonat a partir d'un altre concepte positiu i més conegut. Per referir-m'hi amb facilitat, anomeno a aquest darrer "producció o obra humana". En l'obra s'hi poden distingir tres elements. Primer, un *impuls inicial* (un desig, un caprici, una decisió, una responsabilitat...) que enceta el procés de producció o execució. Segon, *un pla*, conscient o inconscient, més simple o més elaborat, que inclou un objectiu que es vol aconseguir amb alguna mena d'estratègia i els pro-

cediments i recursos adients. I tercer, *un resultat* del procés (un objecte, una eina, un aliment, un discurs, un comportament individual o col·lectiu...). I és precisament en el resultat que reconeixem, per una mena d'empatia intel·lectual, la marca humana, el segell humà i, en conseqüència, que té per causa un agent humà. No importa que l'obra o producció sigui reeixida o maldestra, acabada o a mig fer, l'autoria humana hi és sempre inconfusible per a nosaltres. La idea d'obra humana està implicada en la totalitat dels nostres actes (fins i tot les nostres funcions fisiològiques i accions mecàniques bàsiques són peces de les nostres produccions), és l'aprehensió intel·lectual de la nostra praxis més específica, el correlat intuïtiu de la dimensió tècnica distintiva de la nostra espècie.

I d'aquesta primera nota del concepte de naturalesa en deriva una altra: la confusió. En referir-nos a la naturalesa ens endinsem en terra desconeguda perquè volem significar quelcom que no respon al patró humà explicat, que ens és estrany, però que només ens resulta accessible mitjançant els nostres instruments i recursos humans. Si ens hi fixem bé, la frontera entre el món humà i el món natural és del tot imprecisa. Perceptivament i intel·lectualment.

On podem trobar una naturalesa salvatge, pura, sense cap signe de l'acció humana en ella? La major part dels espais denominats naturals pateixen diferents graus d'humanització, en un amplíssim ventall

Fotografia de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori"

que va del més alt respecte a la barbàrie. Deixem de banda les zones urbanitzades i industrials, les xarxes de comunicació, els territoris agrícoles, perquè la humanització hi és evident. El paisatges vegetals no agrícoles de la majoria de serralades, boscos, costes, oasis i estepes del planeta han estat profundament modificats pel treball lent però constant dels pobles que els han habitat o que els han aprofitat durant mil·lennis. La diversitat dels éssers vius i el clima del ecosistemes més ben conservats de la Terra està afectada de manera directa o indirecta per l'acció lesiva i destructiva que l'ésser humà fa en regions properes i llunyanes, no cal pas entrar en detalls. Hi ha algun lloc del nostre planeta (oceans i mars inclosos, és clar) on puguem afirmar amb total certesa que no ens trobarem mai cap element artificial o algun signe del pas o de l'acció de l'home? Hi ha algun lloc des d'on es pugui veure el cel diürn o nocturn totalment net del rastre (vapors, llums) dels avions i els satèl·lits? I podríem seguir en aquesta línia una llarga estona.

Anem al pla intel·lectual i considerem sumàriament tres modes humans de rela-

ció directa i intensa amb la naturalesa per veure quina idea es fan d'ella.

El mode operatiu. Em refereixo a una interacció simple (no tecnològicament sofisticada) amb la naturalesa, la d'aquelles persones que s'immergeixen en entorns poc o gairebé gens humanitzats i han de desplegar una multitud de recursos elementals per a sobreviure-hi: aquells que, per necessitat o per voluntat, viuen aïllats en llocs remots; els pastors tradicionals que romanen llargues temporades incomunicats; els aventurers més extrems que s'endinsen de manera autònoma en les regions més hostils de la Terra (el desert, les selves, els territoris gelats, les muntanyes més aïllades...). L'exigència de l'entorn on es troben aquestes persones és enorme, fins al punt que gairebé tota la seva acció està orientada a afrontar les situacions i problemes que tenen una relació directa amb la seva supervivència immediata. Els elements naturals que els envolten es converteixen en recursos, instruments o signes per a aquest fi ineludible. Els objectes de l'entorn on es troben són peces o parts de les "obres humanes" que realitzen, per molt simples que siguin. No entro en el debat sobre si aquestes formes vida comporten més felicitat o no que la vida convencional, però continuen sent humanes en tots els sentits, no proporcionen una comprensió més clara de la naturalesa on en teoria estan immersos els que les viuen, sinó meres interpretacions "humanes" de les observacions i experiències realitzades, la majoria instrumentals i sempre condicionades per aprenentatges culturals previs. A més, aquestes interpretacions estan gairebé sempre impregnades d'una mena mentalitat màgica per a la qual la naturalesa és un subjecte que té intencionalitat, poders, plans ocults, sentiments... És habitual, entre els habitants de les zones més aïllades, els pastors solitaris i els aventurers extrems, confiar en el denominat sisè sentit, experimentar una connexió bidireccional secreta entre ells i els esdeveniments, creure fermament que podem curar el cos amb la ment i amb remeis inversemblants, notar presències, veus i missatges (no en sentit metafòric) d'éssers estranys i, fins i tot, establir-hi un diàleg. Malgrat que moltes d'aquestes persones no estiguin mancades de cultura i no prescindeixin del tot dels recursos tècnics propis de l'època en què viuen, acaben construint un univers simbòlic que té una lleugera semblança amb el denominat "pensament salvatge".

El mode cognitiu. Parlem ara de l'afany pel coneixement objectiu, actitud situada a l'extrem contrari del mode operatiu. Es tracta d'observar els fets, els objectes, les relacions sense projectar-hi interessos, sentiments, imaginacions i prejudicis. Però, què s'esdevé realment? Tornem a trobar-nos en una situació semblant a la del punt anterior, perquè els coneixements, del tipus que siguin, són produccions intel·lectuals. Una llei o teoria és un esquema mental que redueix la variació i complexitat infinita de la realitat a un patró simple. El flux continu i inseparable dels esdeveniments ha de convertir-se en discontinuïtat, diferència, causalitat

perquè pugui resultar-nos comprensible. És ben sabut que l'observació rigorosa dels fets no és la causa del coneixement científic o racional sinó que forma part del procediment de contrastació d'una idea prèvia –una hipòtesi, una teoria– concebuda per algú amb eines no només lògiques, sinó també psicològiques. Els materials del coneixement no són els que ens forneix la natura mateixa, sinó els conceptes abstractes, els raonaments, les regles operatives, els experiments, les dades recollides, els models, els números, les paraules, els símbols, les figures, els gràfics..., materials humans, massa humans. Sens dubte, els científics són conscients d'això, però a vegades a alguns d'ells els venç la temptació d'erigir-se en profetes de la Naturalesa veient el gran públic que els admira, i no només representen molt bé el seu paper, sinó que se'l creuen.

El mode contemplatiu. La valoració estètica de la natura està condicionada per criteris culturals (les idees estètiques adquirides, l'educació del gust, les tendències i modes del moment, la biografia, la personalitat...), i, en conseqüència, és en bona part un producte cultural. En el reconeixement de la bellesa natural també hi intervenen patrons de caràcter evolutiu que hem heretat dels nostres antecessors biològics més propers (preadaptacions, en diuen els antropòlegs): els primats arborícoles, els primers homínids, els primers humans (del gènere *homo*) caçadors i recol·lectors nòmades. Quant a les propietats reals que fonamenten la bellesa de la natura, en cas que existeixin, no hem reeixit gens en la tasca d'identificar-les.

I tot plegat em condueix a la darrera qüestió que plantejava al principi: quin és el guany que obtenim de la nostra devota recerca de la naturalesa? Si ho pensem bé, només una imatge distorsionada i magnificada de nosaltres mateixos en un fons obscur i gegantí. Un enorme calidoscopi carregat d'apories i contradiccions que brollen de la nostra condició irremeiablement finita. Un miratge.

El desig irresistible que tenim d'accedir i romandre en el temple sagrat de la naturalesa, per molt que ens hi esforcem, no podem satisfer-lo mai perquè ens és impossible de travessar la porta d'entrada al recinte. Considerem la naturalesa com un principi unitari que ho vincula i explica tot, i, quan el busquem *in situ*, només trobem fils, insinuacions, pistes que ens conviden a l'especulació racional o fantasiosa, aquesta darrera sovint associada a la fe cega. Creiem que Ella roman incòlume al canvi però com més l'observem més se'ns fa palesa, en les coses grans i en les minúscules, la temporalitat implacable que ho engoleix tot en el no res. No copsem, de la seva adorada Bellesa suprema, sinó imatges fragmentàries, congelades, que ens afanyem a guardar i exhibir perquè som incapaços de processar-les fora del seu flux original. Hi esperem trobar l'harmonia, la pau i la salvació i, quan procedim a degustar-les, és a dir, quan volem prescindir dels estímuls socials amb què les acostumem a condimentar, hi tas-

Fotografia de Jaume Llanes

tem la monotonia, la buidor i l'angoixa. De portes enfora prediquem que els mitjans utilitzem per endinsar-nos en la naturalesa són senzills i purs, però de portes endins sabem que les nostres eines i la nostra conducta són convencionals i artificioses: esport, competició, turisme, instrumentalització, explotació, vanitat, consum, espectacle... L'etiqueta "natural" que porten molts aliments, remeis, teràpies, actituds i estils de vida és una opció més per triar entre la variadíssima oferta de productes que es venen al mercat i no es pot dir pas que els seus avantatges siguin clarament superiors als de la competència, per no parlar de la facilitat amb què els abandonem per abraçar-nos ben fort a la tecnologia més avançada si les coses van maldades de veritat. Heus aquí una mostra dels modestos resultats que, segons el meu parer, obtenim de la nostra fe contemporània o postcontemporània en la naturalesa. Ben mirat, no gran cosa més, en quantitat i en qualitat, que allò que els nostres avis havien obtingut quan adoraven Déu o els déus.

Crec, doncs, que la naturalesa és un gran miratge perceptiu, intel·lectual i emocional que no satisfà mai les expectatives que hi dipositem quan estem enlluernats per ell. No hi ha una experiència originària de la naturalesa que ens pugui proporcionar els materials que necessitaríem per forjar-nos una idea prou clara d'ella, a partir de la qual puguem derivar-ne uns principis vitals consistents. El que tenim ben clar és la idea d'obra humana, ben arrelada en l'experiència perquè és l'expressió mental intuïtiva, sense elaborar, del principi que articula sense excepció la totalitat de les accions que emprenem. I és des d'aquesta posició segura que, per negació, avancem cap a la naturalesa a les palpentes.

Hi alguna manera d'esvanir aquesta gran il·lusió i treure'n alguna cosa en clar? És possible resoldre les apories i eliminar les contradiccions?

Les religions tradicionals, en situar l'ésser suprem que és objecte d'adoració en un punt que ja no és el focus principal de l'escenari, esdevenen anacròniques, i, quan incorporen la naturalesa en el seu discurs –i no poden evitar-ho, és el signe dels temps–, aleshores corren el perill de desvirtuar-se perquè Ella no tolera no ser el centre d'atenció. La immensa factoria científic-tecnològica ens ofereix explicacions precises de moltíssims fenòmens naturals i, el que ens fascina més d'ella, ens proporciona invents i recursos extraordinaris que ens obren insòlites possibilitats de vida. De moment posa la seva doble tasca

teòrica i pràctica en clara relació amb la naturalesa: predica que vol comprendre-la en profunditat, extreure'n el seu potencial tot preservant-la i també diu que vol contribuir a què els humans hi encaixem millor (s'albira el dia, alguns l'anuncien, i potser ja hi estem en camí, en què la ciència-tecnologia mateixa i els seus custodis siguin objecte d'una nova fe col·lectiva per a la qual la naturalesa no compti per a res). Però una cosa són les intencions i l'altra la crua realitat: cada dia creix i es fa més visible el domini i l'explotació de l'espècie humana sobre el planeta, així com el camí de desnaturalització que transitem i que va en la direcció contrària a l'ideal perseguit. Disposem també de les grans construccions filosòfiques: són obres espectaculars i sumptuoses que, com s'esdevé amb les grans catedrals, quan entrem en el seu interior ordenen la nostra ment, calmem el nostre esperit i orientem els nostres passos, i per això val la pena contemplar-les sovint, però en realitat mostren molt més la sofisticada arquitectura de la nostra mirada que no pas la realitat de l'objecte que pretenen conèixer.

Tal volta estem atrapats en un laberint mental sense sortida que a la porta duu estampat el nom "Naturalesa". No podria ser que ens haguéssim extraviat? I si no féssim les preguntes correctes?

No puc indicar una possible sortida al parany en què jo mateix m'he posat si no és amb un apunt testimonial, ni que sigui al preu d'enfosquir encara més el meu maldestre discurs.

Parteixo de la base que, sense una experiència radical de realitat (que no s'ha confondre amb la realitat de l'experiència), no és possible desplegar una teorització consistent de res. Els conceptes (i no només ells, atès que hi ha altres eines de coneixement) són importantíssims, però només quan emanen de l'experiència on ens hem esforçat pacientment a conrear-los perquè hi donin fruit. Experiència de realitat és allò que vivim i aprehenem directament com a realitat, que se'ns imposa així de manera imperativa o, millor dit, que se'ns revela així amb total certesa, sense cap dubte. No en el sentit de realitat extramental, d'objecte per a un subjecte. En la immersió plena en l'experiència de realitat es dissol la vella dicotomia subjecte-objecte, denominada també consciència-món, jo-no jo, representació-realitat, aparença-veritat, esperit-naturalesa... Aquesta experiència sempre és inseparable de les sensacions, sentiments, intencions, valors i interpretacions que estan presents en ella, que són ella també. Crec que és un gran error intel·lectual voler eliminar de l'experiència, amb el propòsit d'accedir a una suposada realitat en si metaexperiencial, aquests elements titllats desdenyosament de subjectius i esbiaixats, perquè així deixa de ser allò que és: "experiència" de realitat. Al contrari, en l'esforç de la reflexió teòrica –un estat privilegiat de l'experiència mateixa, una talaia– veiem el ritme, el pes, el color propis de cada element en joc,

així com el conjunt "real" on es relacionen tots ells. La realitat té, en l'experiència, el seu doll creador i ella és el seu escenari absolut, d'una infinita riquesa. La reflexió no és res més que la llum que l'experiència projecta sobre ella mateixa i que, amb l'afany de ser-li màximament fidel, és capaç d'albirar, des de la distància, sense poder-s'hi endinsar mai a fons, un horitzó una mica més llunyà. Dins del camp inabastable de l'experiència, hi ha diferents modalitats i categories. Són poques les experiències "primeres", és a dir, aquelles que són l'aixopluc i la condició de possibilitat d'altres experiències.

Considero el paisatge com una d'aquestes experiències primeres. El paisatge no està dins d'un marc, ni en cap superfície, ni davant d'un espectador, no és un objecte ni una imatge. El paisatge és un embolcall, una atmosfera, un medi... Amb més precisió: un àmbit. No un àmbit qualsevol, sinó el més propi de l'ésser humà, el seu veritable hàbitat. En el seu horitzó esfèric està immersa, atrapada, no només la nostra mirada, sinó la nostra vida sencera, a dins d'ell es desplega amb tota la seva complexitat individual i col·lectiva. Podem transitar d'un paisatge a un altre, però no pas accedir a un altre àmbit que no sigui el paisatge, per bé que no sempre tinguem una consciència clara d'on som.

El paisatge és la forma (subjectiva i objectiva alhora) amb què se'ns dona allò que denominem impròpiament la realitat externa o el món. L'espai és una abstracció

Fotografia de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori"

del paisatge. La llar, el carrer, el poble, la ciutat i els afores són elements del paisatge. La Terra i l'Univers són prolongacions imaginàries del paisatge. He apuntat alguna propietat universal del paisatge (n'hi ha d'altres), però també n'hi ha de col·lectives i d'estrictament individuals, totes ells igualment reals, però que només poden ser tematitzades amb recursos diferents als de l'abstracció i la conceptualització, com els de l'art, la literatura i el treball i la mirada personals. Els paisatges sempre són concrets per a qui els habita, i cadascun d'ells pot tenir la seva pròpia tonalitat emocional: hostil, indiferent, depriment, exclusiu, sublim, familiar...

En tots els paisatges s'escolten veus, però només si ens sentim íntimament acollits en un paisatge, si hi som fidels i pacients, ens podrem sentir interpel·lats per elles. La naturalesa és una veu en el paisatge, igual com Déu, el vell Déu que de ben segur no ha mort si algú encara és capaç d'escoltar-lo. Elles coexisteixen amb altres veus, moltes de procedència

humana, com les que ens arriben dels conreus i els regs, els prats i les artigues, dels camins i els marges, dels habitacles i els enginys, de les tradicions, els coneixements i la parla arrapats als llocs i a les coses, dels escrits i el pensament d'alguns caminants atents... Penso que si fem l'esforç d'escoltar totes les veus plenes de sentit que estan presents en el paisatge –la naturalesa és una veu entre les altres– podrem assistir, i tal volta participar, en un veritable diàleg il·luminat per l'harmonia i el respecte.

Reflexiones sobre la esquiva y proteica naturaleza humana

Carlos Beorlegui

1. Introducción

El ser humano se ha preguntado siempre por su ser e identidad. Ese es precisamente uno de los rasgos que definen su condición. A dicha identidad se la ha denominado de muy diferentes maneras: ser, esencia, naturaleza, condición, etc.

Sobrepasa las dimensiones y el objetivo de estas páginas detenernos demasiado en analizar estos diferentes conceptos y categorías, así como las diversas etapas y avatares que estas reflexiones han ido experimentando a lo largo de la historia del pensamiento [1]. Nos bastará hacer un breve recorrido histórico de cómo se ha entendido y tratado de estudiar la esencia o naturaleza humana, para detenernos a continuación en las diversas posturas que en la actualidad se están defendiendo sobre esta cuestión, y terminar presentando las bases o aspectos fundamentales que consideramos más adecuadas de cara a un

enfoque correcto de lo que nos define como humanos.

2. Un breve recorrido histórico sobre la esencia o naturaleza humana

El concepto de *naturaleza humana* se ha utilizado de forma continuada en la reflexión antropológica, pero su significado ha sido muy dispar[2]. La palabra *ser, ente, esencia, naturaleza*, etc., refiriéndonos a lo que constituye lo específico de cada cosa, se utilizó ya desde los inicios de la filosofía griega. La noción de *naturaleza* (*phýsis* en griego, y *natura* en latín) hacía referencia a lo específico de cada cosa, en cuanto ligada al conjunto de la realidad[3]. Lo que

1 Para unas reflexiones más amplias y detenidas sobre el ser y la naturaleza humana, cfr. BEORLEGUI, C., "A vueltas con la naturaleza humana", en ARREGUI, J. V. (ed.), *Debate sobre las antropologías*, Nº Especial, Thémata. Revista de Filosofía, 2005, nº 35, pp. 139-150: Id., *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2011; Id., *Humanos. Entre lo pre-humano* y lo pos- o transhumano, Santander/Madrid, Sal Terrae/UPCO, 2019; Id., *Nuevas tecnologías, trans/post-humanismo y naturaleza humana* (en fase de publicación).

2 Cfr. STEVENSON, Leslie, *Siete teorías sobre la naturaleza humana*, o.c.; MARCOS, Alfredo/PÉREZ MARCOS, M., *Meditación sobre la naturaleza humana,* o.c.; CONILL SANCHO, Jesús, "Naturaleza humana en perspectiva hermenéutica", *Pensamiento,* vol. 71 (2015), nº 269, pp. 1249-1260.

3 Cfr. CELA CONDE, C.J., "El naturalismo contemporáneo: De Darwin a la sociobiología", en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 601-634.

caracteriza a cada cosa es su *ser*, entendiéndose este concepto tanto como algo estático y definitivo (Parménides: el ser es y el no ser no es) o como algo inestable y en continuo cambio (Heráclito: *panta rei*, todo fluye y nada permanece). Platón intentó complementar estas dos posturas con su dualismo ontológico: la realidad posee una parte visible y otra, oculta; lo que vemos es lo que cambia, mientras que la esencia estable e ideal de cada cosa habita en el mundo de las ideas. Aristóteles, en cambio, superó el dualismo ontológico, pero mantuvo un cierto dualismo en cada cosa, distinguiendo entre la materia y la forma: la misma materia puede expresarse en sucesivas formas. En definitiva, estas diferentes teorías nos muestran el esfuerzo de los pensadores por intentar desentrañar la complejidad con la que se nos muestra la realidad y nuestra identidad.

Muy otra fue la perspectiva de la cultura judía, no centrada tanto en la naturaleza sino en la historia, como resultado de las diferentes cosmovisiones y experiencias vitales en las que ambas culturas se apoyaban. La cultura judía parte de la creaturidad del mundo, como obra de la creación divina, por lo que el encuentro con Dios no se realiza tanto a través de los fenómenos naturales, sino en los acontecimientos históricos[4]. En cambio, los griegos no conocen la idea de creación de la nada, sino que dan por hecha la existencia del universo y tratan de encontrar sin más las leyes que componen el conjunto del cosmos, así como las de sus diferentes componentes. Para los judíos, lo natural es obra de Dios, por lo que la cuestión central se situaba más bien en la condición tempórea e histórica de la vida humana, lo que nos empuja a plantear no tanto el ser de las cosas, sino más bien el sentido de la vida y de la historia. Por tanto, la realidad se presenta para la mentalidad judía como algo dinámico y complejo, aunque siempre ligado a las leyes divinas. En la medida en que la cultura europea medieval se apoyó en una síntesis de las aportaciones griegas y judeocristianas (conjunción de Atenas y Jerusalén), se desenvolvió dentro de una síntesis entre la concepción estática griega y la dinámica judía de la realidad, aunque predominó más bien la mirada estática, por cuanto el dinamismo de la concepción judeo-cristiana, subordinado a la ley divina, se fue convirtiendo en ley natural.

La visión compleja y dinámica de la realidad se redescubre en la cultura occidental de la mano tanto de las ciencias biológicas, con el evolucionismo, como, por otro lado, apoyándose en la filosofía idealista e historicista. En realidad, la visión dinámica y tempórea de la realidad fue ya cobrando peso desde finales del s. XVIII, complementándose con el planteamiento evolucionista en el terreno de las ciencias biológicas. Tras una época en que la relación entre las diferentes especies vivas se interpretaba en clave estática (Linneo), se va haciendo evidente la existencia de la relación entre las diferentes especies vivas,

4 Cfr. ELÍADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama, 1967, pp. 114 y ss.

encadenadas dentro del proceso evolutivo por la lógica y el motor de la selección natural, como nos planteó Darwin. Por eso, para los evolucionistas, las especies vivas no representan propiamente entidades cerradas y bien definidas, sino meros momentos de equilibrio estático, miradas momentáneas y detenidas dentro del largo y complicado proceso evolutivo en el que unos modos de ser, cada especie, van naciendo de otros anteriores, dando lugar así a otras posteriores, que continuarán la sucesión evolutiva. De ahí que, con el evolucionismo, el concepto de *especie* se relativiza y pierde el toque esencialista que poseía para una concepción estática de lo biológico, como era el caso del naturalista Linneo. Esta mirada dinámica se va aplicando a la condición humana, tanto en su dimensión corpórea como espiritual y cultural. El dinamismo de lo corpóreo se encargó de explicitarlo la selección natural darwiniana, incardinando el proceso biológico humano en el conjunto de la evolución. Por tanto, cuando hablamos de la *naturaleza* humana, no podemos dejar de hacerlo más que desde una mirada dinámica y fluyente.

Pero en mayor medida aún se entendió lo humano como un proceso histórico y temporal desde el momento en que se va tomando conciencia de la esencial condición histórica de lo humano, comenzando esta perspectiva a finales del s. XVIII y consolidándose a lo largo del s. XIX. La filosofía de la modernidad va tomando conciencia de la condición histórica de lo humano, como consecuencia del ejercicio de su autonomía y libertad. El ser humano es histórico, es temporal, y se va realizando a través de las sucesivas decisiones libres que va tomando a lo largo de su vida y de la historia. Ahora bien, el modo de entender la historia irá cambiando de forma muy significativa. Para Hegel, la realidad es histórica, se halla atravesada por el dinamismo dialéctico entre la tesis y la antítesis, para avanzar hacia un escalón superior, la síntesis. Pero entiende ese dinamismo como algo sometido a las leyes autónomas del desarrollo del espíritu, por lo que el protagonismo de los humanos en el desarrollo de la historia cede el puesto a la lógica del Espíritu, que viene a representar una secularización de la concepción teológica cristiana de la historia.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

A diferencia del idealismo hegeliano y su filosofía de la historia, el historicismo dilthe-

yano nos hace caer en la cuenta de que el dinamismo histórico no está marcado por una racionalidad cerrada y orientada por la lógica del espíritu, sino que está abierta y conformada por las decisiones complejas y limitadas de la libertad humana. Es lo que defendió también J. Ortega y Gasset, al considerar que la ontología greco-romana no servía para entender la lógica de la vida, entendiéndose mejor desde las categorías y la lógica *raciovitalista*: la razón es vital, y la vida es racional[5]. En perspectivas similares se orientaron las reflexiones de Bergson (la vida es conciencia de su *duración*) y de Heidegger (el ser es tiempo)[6]. El ser humano no *tiene* tiempo, esto es, su temporalidad no es un accidente que le acontece de forma extrínseca, sino que *es tiempo*, se apropia del tiempo en el ejercicio de su realización personal. Es lo que afirma X. Zubiri, al definir al ser humano como *animal de realidades*, puesto que su *realización* es un ejercicio de *apropiación de realidades*, dentro de su tarea vital e histórica. Es la tarea de hacer que su *personeidad* (conjunto de notas que definen al conjunto de los humanos) se concrete en su propia *personalidad*, en el modo específico como cada individuo lleva a cabo la tarea de hacerse *persona*[7].

Tras este rápido recorrido histórico, podemos concluir que, si seguimos usando para definir la realidad humana los conceptos de *ser*, *esencia* o de *naturaleza*, tenemos que aclarar previamente en qué sentido los utilizamos, para evitar entenderlos de la misma manera estática y esencialista que la filosofía griega, y explicitar el modo alternativo de considerarlos. La concepción dinámica y tempórea de lo humano nos lleva a concluir que el ser humano no tiene naturaleza, sino historia (Ortega). Así, tanto los historicismos como los existencialismos insistirán en que lo que nos diferencia de las demás especies animales es que nuestra esencia no está limitada ni por la biología, ni por ninguna fuerza divina que le señale de antemano el camino de su realización, sino que nuestro ser depende de nuestras decisiones, de lo que nos propongamos ser y hacer libremente con nuestra vida.

Nuestro ser y nuestra naturaleza se nos presentan ante todo no como algo ya hecho y dado, sino como una tarea personal y abierta. Y esta condición abierta, afirma también Ortega, hay que entenderla en un doble sentido: el ser humano tiene que hacerse, y, al mismo tiempo, tiene que decidir en qué dirección tiene que realizarse; porque no es un *factum*, sino un *faciendum*. Más radical será Sartre, insistiendo en considerar la libertad humana como una libertad absoluta, en la medida en que, según él, la existencia precede a la esencia[8]. De este modo, si

5 ORTEGA Y GASSET, J., *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza, 1979; Id., *La historia como sistema*, Madrid, Espasa-Calpe, 1971; Id., *El tema de nuestro tiempo,* Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

6 Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México, FCE, 1971.

7 Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza/ Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989; Id., *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989.

8 Cfr. SARTRE, J.-P., *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1961; Id., *El existencialismo es un humanismo,* Buenos Aires, Sur, 1957.

queremos hablar de *esencia* en el existencialismo, nos tendremos que referir más bien al conjunto de decisiones y de momentos existenciales que vamos objetivando y dejando detrás de nuestro existir, como la estela que un avión va dejando tras de sí; pero esa esencia es ya el pasado, y, por tanto, no nos condiciona ni nos determina, por lo que no hay nada que influya en el empeño de realizarnos y conformar nuestra vida a través de nuestras decisiones libres. El existir precede al ser. De ahí que, para los existencialistas, más que hablar de *naturaleza* habría que hablar de *condición* humana.

El problema está en que estas propuestas filosóficas tienden a exagerar la faceta abierta y dinámica, hasta defender una libertad exagerada, llegando incluso a considerar la libertad como la esencia de lo humano (Sartre), olvidando su dimensión mundana y corpórea, que condiciona sus decisiones, y, por otro lado, la subordinación de nuestra libertad a los criterios de la ética. Así, tienen que conjugarse el yo y las circunstancias (Ortega), así como la libertad con su encarnación en un cuerpo y una historia, como resaltó Merleau-Ponty en su diálogo crítico con Sartre sobre el problema de la libertad y de la articulación del sentido[9].

3. Tres planteamientos enfrentados sobre la naturaleza humana.

La cuestión de la esencia o naturaleza humana se ha convertido en la actualidad en un tema esencial en la reflexión sobre lo humano, bien sea para defender la naturalización biológica de lo humano[10], o bien para emplearla en las disputas sobre la legitimidad o no de la utilización de las nuevas tecnologías en el *mejoramiento humano*. Se trata, por tanto, de una cuestión que tiene consecuencias de hondo calado tanto en el campo de la filosofía antropológica, como en el de la ética y las cuestiones sociales. Esto nos hace ver que no nos acercamos a esta reflexión de forma neutra y desinteresada. No somos una mera realidad fáctica, sobre la que podamos hacer ciencia neutra y objetiva, sino que somos datos interpretados, envueltos en una perspectiva de valor y sentido. De ahí que la discusión actual sobre la naturaleza humana esté impregnada (lo ha estado siempre) de un hondo calado ideológico e interesado, conjunción de un proceso de *hominización,* junto a otro de cultura y *humanización*[11].

No es extraño, por tanto, que se haya dado sobre este tema tan amplia varie-

9 Cfr. MERLEAU-PONTY, Maurice, *La fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975; BEORLEGUI, C., *Llamados a ser libres. Las dimensiones antropológicas de la libertad,* San Salvador, UCA Ediciones, 2020, cap. 4º, pp. 159-173.

10 Cfr. CASTRO NOGUEIRA, Laureano/Luis/Miguel Ángel, *¿Quién teme a la naturaleza humana?* Madrid, Tecnos, 2008 (2ª ed.: 2016).

11 Cfr. BEORLEGUI, C., *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización,* o.c.

dad de posturas[12], aunque podríamos reducirlas a tres fundamentales: esencialistas, relativistas o de plasticidad radical, y posturas sintéticas o intermedias.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

4. Tres posturas antropológicas en conflicto

4.1 La postura esencialista

Lo específico de esta postura es entender la esencia o naturaleza humana como algo inamovible, que no se puede traspasar, aunque no siempre coinciden en los rasgos específicos de tal esencia, y en el modo de fundamentarlos. Dentro de esta postura, hay que distinguir entre la versión que podríamos denominar *ontológica* y la *naturalista* o *cientifista*. La línea ontologista extrae, a partir de una especie de intuición filosófica, los rasgos esenciales de los humanos que conforman su esencia inamovible, como algo natural o como resultado de la acción divina. Tales rasgos esenciales constituyen el límite óntico y ético que no se puede traspasar, pues nos opondríamos a la voluntad de Dios. De ahí surgirá más adelante el concepto de *ley natural* y su expresión en el *derecho natural* o *iusnaturalismo.*

En la actualidad, aunque no siempre desde posturas religiosas, nos encontramos con una serie de autores esencialistas que se oponen de forma radical a las propuestas trans/post-humanistas sobre el *mejoramiento humano*, el alargamiento de la vida o la de alcanzar el sueño de la inmortalidad. Es el caso de Fr. Fukuyama, L. Kass o también, en cierta medida, M. Sandel. Su oposición se debe a que tales propuestas no sólo pueden tener consecuencias negativas para los humanos, sino que piensan que cualquier tipo de cambio hay que prohibirlo, porque, según ellos, atenta contra un "orden natural" que no hay que tocar, ya que esas pretensiones no son más que los sueños de quienes "juegan a ser Dios".

El punto débil de esta postura se halla en cómo justificar los límites intocables de la naturaleza humana, sea que se haga apelando a una cierta evidencia eidética o sensibilidad ética, o apelando a la voluntad de Dios. En el primer caso, parece que apoyan en un intuicionismo difí-

12 Cfr. STEVENSON, Leslie, *Siete teorías sobre la naturaleza humana,* Madrid, Cátedra, 1978. Hay una segunda edición, escrita entre L. Stevenson y David L. Haberman, titulada *Diez teorías de la naturaleza humana,* Madrid, Cátedra, 2001/2010. Y una tercera edición posterior: STEVENSON, L./HABERMAN, D.L./WRIGHT, P.M./WITT, Charlotte, *Trece teorías de la naturaleza humana,* Madrid, Cátedra, 2018. Cfr. también MARCOS, Alfredo/PEREZ MARCOS, Moisés, *Meditación de la naturaleza humana*, Madrid, BAC, 2018.

cilmente sostenible, y en el segundo, en una teología sobre un Dios monárquico y autoritario, creador de un mundo cerrado y determinístico. La cosmología y la física actuales nos hacen más plausible la imagen de un universo no determinístico, sino sometido a las leyes abiertas de la indeterminación y el azar[13], en consonancia con una imagen de Dios que deja la historia del universo en manos de la indeterminación y de la libertad de los humanos[14]. Eso implica un modelo de ser humano que no es mero siervo y ejecutor de las leyes de un Dios rígido y autoritario, sino sujeto co-creador del universo[15].

Con el auge del biologismo materialista y reduccionista a lo largo de la segunda mitad del s. XX, se está volviendo también a reivindicar desde otra perspectiva una vuelta a la esencialidad de la naturaleza humana. Pero se trata no tanto de una recuperación filosófica y ontológica sino naturalista, biologista. Los avances de la genética, las neurociencias, la etología y demás ciencias del comportamiento animal y humano, estarían dejando obsoletos los planteamientos de las filosofías antropológicas que tienden a concebir lo humano como una realidad plástica y dotada de libertad, superando así la rigidez de los condicionantes biológicos. De este modo, junto a la defensa de una supuesta naturaleza estática y esencialista asentada en razones filosófico-teológicas, se da también otro modo de defender y apelar a la naturaleza humana desde posturas naturalistas y cientifistas, reduciendo lo humano a una especie biológica más, conformada por determinados rasgos genéticos y cerebrales que no podemos cambiar.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Este planteamiento se ha defendido desde diversos ámbitos científicos y ha contado con el apoyo de una amplia variedad de autores[16], pudiendo situarse aquí todos los que defienden los determinismos, tanto genéticos y neurológicos como ambientalistas (conductistas)[17]. La propuesta que consideramos más representativa

13 Cfr. BEORLEGUI, C., *Llamados a ser libres. Las dimensiones antropológicas de la libertad*, San Salvador, UCA Editores, 2020, cap. 2, sobre los diversos tipos de determinismos.

14 Cfr. SCHMITZ-MOORMANN, Karl/SALMON, James F., *Teología de la creación de un mundo en evolución,* Estella (Navarra), Verbo Divino, 2005.

15 Cfr. EDWARDS. Denis, *El Dios de la evolución. Una teología trinitaria,* Santander, Sal Terrae, 2006; MARLÉS, Emili (ed.), *Trinidad, universo, persona. Teología en cosmovisión evolutiva,* Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 2014.

16 Cfr. MOSTERÍN, Jesús, *La naturaleza humana,* Madrid, Espasa Calpe, 2016; BERMÚDEZ DE CASTRO, José María, *La evolución del talento. Cómo nuestros orígenes determinan nuestro presente,* Barcelona, Debate, 2010.

17 Para un estudio de los diferentes determinismos, cfr. BEORLEGUI, C., *Llamados a ser libres. Las dimensiones antropológicas de la libertad,* San Salvador, UCA Ediciones, 2020.

de esta forma de pensar es, sin duda, la *sociobiología* de Wilson[18] y R. Dawkins[19]. Para los sociobiólogos, la ley central de la selección natural es el *egoísmo genético*, predominante en toda la biosfera, también en los humanos. Así, todo ser vivo es una máquina construida por los genes para sobrevivir y estar presente en la generación siguiente. Esta ley de supervivencia egoísta se expresa en todo tipo de conducta animal, y sirve para explicar tanto las relaciones agresivas, como también las relaciones intersexuales, las relaciones paterno-filiales, e incluso las supuestas expresiones "altruistas". En una etapa posterior, los seguidores de la *sociobiología* han tenido que reconocer los evidentes excesos y errores de la etapa primera, y han orientado sus investigaciones al área de la co-evolución de los genes y el comportamiento a lo largo de la historia humana, dando lugar a la línea de investigación denominada *Psicología evolucionista*[20], uno de cuyos representantes más conocidos es S. Pinker[21]. Esta línea investigadora pretende "afrontar el reto de analizar la conducta humana asumiendo, con todas sus consecuencias, el origen evolutivo de nuestra especie"[22].

El error de todas las posturas que defienden una concepción cerrada de la naturaleza, en virtud de una supuesta ley natural o una esencia inamovible de la realidad, consiste en que no son conscientes de que toda pretensión de apelar a una esencia o ley natural no pasa de ser una interpretación histórica y cultural de la realidad. Como indica J. Conill, lo más valioso del pensamiento actual es haber conseguido la *transformación hermenéutica de la filosofía*, que sitúa nuestro modo de ver la realidad y lo humano en un nuevo contexto[23]. Los humanos somos por naturaleza y necesidad intérpretes (*hermeneutas*) de nuestra propia realidad. Con la profundización de la filosofía en esta dimensión antropológica, se ha producido el denominado *giro hermenéutico de la filosofía* (Heidegger, Gadamer, P. Ricoeur y otros), lo que supone aceptar que la realidad que capta la inteligencia humana se halla ya siempre mediada por una interpretación. Y profundizando en el giro hermenéutico, se ha dado también el *giro lingüístico*, ya que las interpretaciones que los humanos

18 Cfr. WILSON, E.O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980; RUSE, M., *Sociobiología,* Madrid, Cátedra, 1980; BEORLEGUI, C., "El reto de la biología a la antropología. De la etología a la sociobiología", *Letras de Deusto*, 16 (1986), nº 34, pp. 37-69; Id., *Antropología filosófica,* o.c., pp. 157-188.

19 Cfr. DAWKINS, Richard, *El gen egoísta,* Barcelona, Labor, 1979.

20 Cfr. BARKOW, JH./COSMIDES, L./TOOBY, J., *The Adapted Mind Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* Nueva York, Oxford University Press, 1992.

21 Cfr. PINKER, Steven, *The Blank Slate*, Nueva York, Penguin, 2002 (trad.: *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana,* Barcelona, Paidós, 2003); BEORLEGUI, C., "A vueltas con la naturaleza humana", o.c.

22 CASTRO, L./LÓPEZ-FANJUL, C./TORO, M.A., *A la sombra de Darwin. Las aproximaciones evolucionistas al comportamiento humano,* Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 130.

23 Cfr. APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía,* Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; CONILL SANCHO, Jesús, "Naturaleza humana en perspectiva biohermenéutica", *Pensamiento,* vol. 71 (2015), nº 269, pp. 1249-1260; Id., "¿Puede mantenerse hoy el concepto de naturaleza humana?", *Fronteras CTR* (Revista de Ciencia, Tecnología y Religión), 2018: https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR/2018/10/24/puede-mantenerse-hoy-el-conepto-de-naturaleza-humana/.

hacemos sobre la realidad se expresan en contenidos lingüísticos, giro lingüístico que tiene que profundizarse con el *giro pragmático*, en la medida en que junto a la dimensión sintáctica y semántica, en las que se detuvo la filosofía analítica clásica, hay que situar la dimensión *pragmática* del lenguaje (J. L. Austin, J. Searle, J. Habermas y K. O. Apel).

En definitiva, todo saber acerca de la realidad y del ser humano no es una descripción objetiva, natural, sino una interpretación. Así, toda propuesta teórica sobre lo humano no nos remite a lo *natural objetivo*, sino a una interpretación *histórica y cultural*. De tal forma que "la propia noción de *naturaleza* es ya un concepto interpretativo (más allá de la mera objetividad). Por tanto, el paradigma de la *objetivación* ha de ser sustituido por el de la *interpretación*. Ya no podemos atenernos a una objetivación perfecta, sino que hemos de reconocer que nos movemos entre interpretaciones falibles, corregibles y mejorables, teniendo en cuenta todas las posibles perspectivas que nos aportan las diversas formas de intelección y comprensión de las que seamos capaces"[24].

Esto que decimos de las tesis esencialistas de la naturaleza humana, sirve para el resto de los planteamientos, por lo que, a la hora de reflexionar sobre la naturaleza humana y sobre sus diversas propuestas, nos hallamos dentro de un diálogo y *conflicto de interpretaciones* (P. Ricoeur).

El empeño por reflexionar sobre las consecuencias de este enfoque, intentando discernir sobre los diversos modelos o ideales antropológicos que se hallan en conflicto, es lo que constituye lo que se denomina el estatuto crítico-ideológico de la Antropología filosófica, la tarea de dialogar entre los diversos ideales antropológicos desde los cuales hay que llevar a cabo la función crítica y hermenéutica de los datos que las diferentes ciencias de lo humano nos aportan [25].

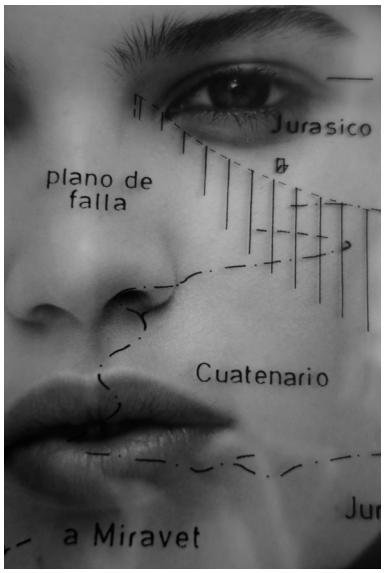
4.2 La postura relativista o de plasticidad absoluta

En el extremo opuesto a estos planteamientos se halla la negación total de la naturaleza humana. El ser humano es una realidad tan plástica y proteica, que no tiene sentido apelar a ningún límite o aspecto esencial que no pueda ser cambiado o transformado. Todo está permitido. Aquí es donde se sitúan en la actualidad las propuestas de ciertos trans/post-humanistas, con toda la amplitud de matices. Un ejemplo de ello se encuentra en estas rotundas palabras de Max More: "Los transhumanistas no ven la naturaleza humana como un fin en sí mismo, ni como perfecta, y ni como poseedora de ningún derecho a nuestra lealtad. Por el contrario, no es más que un punto en un camino evolutivo y podemos aprender a reconfigurarla de la forma que consideremos más estimable y valiosa. Mediante la aplicación meditada y cuidadosa, pero

24 CONILL SANCHO, J., "¿Puede mantenerse hoy el concepto de naturaleza humana?", o.c., p. 3.

25 Cfr. BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable,* o.c., cap. 5.

también audaz, de la tecnología a nosotros mismos, podemos llegar a ser algo que ya no podamos describir adecuadamente como humano: podemos llegar a ser posthumanos"[26].



Fotografia d'Antonina Baigusheva

Esta postura relativista, apoyada en un escepticismo radical sobre la existencia de ningún límite o realidad humana que haya que respetar, propugna en su concreción social un radical *liberalismo tecnológico* (Nozick), defensor de la absoluta libertad de los individuos a la hora de hacer uso del denominado *supermercado biotecnológico*. Podemos situar en esta postura a casi todos los autores que defienden las diversas corrientes trans/post-humanistas, en la medida en que consideran, en la línea de M. More, que no existen límites dentro de la naturaleza humana, que somos tan sólo seres híbridos (*cíborgs*). Podemos, por tanto, llegar a ser lo que queramos y las nuevas tecnologías nos permitan ser. De este modo, la condición humana actual se convierte en un eslabón más del proceso evolutivo, capaz, por su capacidad racional y creativa, de dar paso adelante hacia una fase posterior a lo humano, lo post-humano. En esta perspectiva ya no tiene sentido hablar de impedimentos éticos o sociales que estorben sus propuestas utópicas, pudiéndose advertir de esa manera el endeble fundamento teórico[27] y la peligrosidad de esta forma de pensar, tanto para la ecosfera como para los humanos.

Uno de los críticos más significativos de este naturalismo reduccionista es Th. Nagel, quien considera que "la actual concepción materialista neo-darwiniana de la naturaleza es con toda seguridad falsa"; y, aunque se ha convertido en una ortodoxia dentro de amplios campos científicos, es más bien "el triunfo heroico de una teoría ideológica sobre el sentido común"[28]. Y la razón fundamental, según el propio Nagel, para considerar falso este naturalismo materialista es la existencia de la conciencia, algo evidente y no des-

26 MORE, Max, "The Philosophy of Transhumanism", en MORE, M./VITA-MORE, N. (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future,* Chichester, John Wiley & Sons, 2013, pp. 3-17; 4.

27 Son muchos los autores que llaman la atención sobre los peligros de una exagerada confianza en el poder de la ciencia para resolverlo todo sobre la condición humana, siendo más prudente la postura escéptica ante esto y la evidencia constante de la frustración ante tan excesivas expectativas, puesto que olvidan que "el hombre es miembro no sólo del orden natural de las cosas, sino del específicamente humano": RESCHER, N., Los límites de la ciencia, Madrid, Tecnos, 1994, p. 245.

28 Cfr. NAGEL, Thomas, *Mind and Cosmos. Why the materialist neo-darwinian conception of human nature is almost certainly false,* Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 5.

criptible por los parámetros científicos. Prueba de ello es que las propias teorías científicas sobre la realidad son fruto de la mente consciente humana.

Dentro de las diferentes corrientes trans/post-humanistas, hay que distinguir importantes matices a la hora de pronunciarse sobre la naturaleza humana y sus pretensiones de intervenir en ella para mejorarla o superarla. Para los trans-humanismos de corte biotecnológico, está claro que no se da una naturaleza humana que imponga límites a las técnicas de mejoramiento o de creación de nuevas especies humanas o post-humanas. Pero el modo como entiende la naturaleza humana el *trans-humanismo robótico* es un tanto diferente, puesto que, aunque considera que no hay límites biológicos que respetar, propugna el mantenimiento de la mente, en la medida en que es ella la que conserva la esencia de lo humano. Así, aunque se transforme lo corpóreo, se sigue manteniendo nuestra humanidad, como mente *encarnada* en una estructura robótica. Estas máquinas inteligentes (*androides/ginoides*) poseerían una *naturaleza humana extendida*, de ahí que Kurzweil no sea tan partidario de dar por superada la especie humana, sino de hacerla convivir con las nuevas especies humanas artificiales, a quienes habría que tratar como *personas* al igual que a los humanos[29].

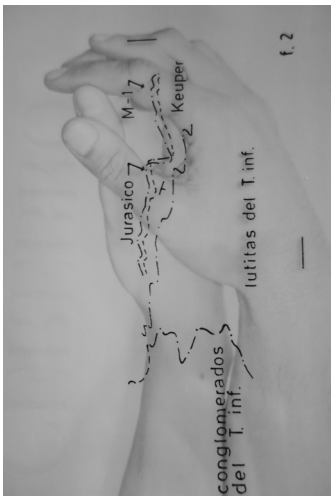
De este modo, si en el *naturalismo biologista* se reduce lo humano a lo biológico, y lo mental a lo genético, en el caso del *post-humanismo robótico* se parte de una concepción dualista de lo humano, un nuevo cartesianismo, según el cual lo biológico es algo desechable, reduciendo lo humano a lo mental, aunque también se podrá superar con la construcción de máquinas artificiales superinteligentes.

En definitiva, ninguna de las dos posturas, la que defiende una naturaleza humana esencialista, fija e inamovible, y la que niega su existencia, aciertan a describir la realidad compleja de lo humano, quedándose sólo con una parte o dimensión de su realidad. La primera insiste en un conjunto de elementos básicos que nos configuran como humanos, que no son sólo los aspectos biológicos, sino también mentales y sociales, pensando que, si los cambiamos y sobrepasamos, podemos poner en peligro la dignidad de lo humano y su propia existencia. Y la segunda se apoya en la capacidad que tienen los humanos en superarse a sí mismos, e ir más allá de los límites que la naturaleza nos ha puesto, algo que el género humano, en sus diferentes especies, ha estado haciendo a lo largo de su historia, tanto en su faceta corpórea como mental y cultural.

Es evidente que resulta más acertado defender que lo auténticamente humano consiste en conjugar y complementar esas dos dimensiones o facetas. Evidentemente, el ser humano no ha surgido de

29 Cfr. KURZWEIL, Ray, *La singularidad está cerca,* Berlín, Lola Books, 2012.

la nada, ni consiste en una mente espiritual que se apoya en el vacío. Somos una especie que ha surgido del proceso evolutivo, y, por tanto, nuestra realidad corpórea marca tanto los límites de nuestra existencia como las potencialidades que nos permiten ser creadores de la cultura y de nuestra proteica condición humana.



Fotografia d'Antonina Baigusheva

La visión emergentista de lo humano[30] trata de evitar tanto los esencialismos estáticos, como los reduccionismos biologistas y los dualismos larvados de los post-humanismos robóticos, para defender una idea de lo humano conformada por una compleja estructura de las tres dimensiones de lo humano: lo biológico, lo psíquico y lo social. Pensamos que sólo una correcta conjunción sistémica de estos tres ingredientes puede dar cuenta, de una forma acertada y suficiente, de lo que nos constituye como humanos.

30 Cfr. BEORLEGUI, C., *Los emergentismos sistémicos. Entre reduccionismos y dualismos,* Madrid, Editorial Académica Española, 2019.

4.3 Un abanico de posturas intermedias

Este planteamiento intermedio, que huye tanto de los esencialismos como de los relativismos defensores de una plasticidad humana sin límites, ha sido propuesto y defendido por muchos e importantes pensadores. Todos coinciden en considerar lo específico humano (esencia o naturaleza), como la conjunción de tres factores: lo biológico, lo psíquico y lo social, constituyendo una estructura dinámica y abierta. Es el caso de autores como Horkheimer[31], E. Morin, para quien "la naturaleza humana no es más que una materia prima maleable a la que sólo pueden dar forma la cultura o la historia"[32], F. J. Ayala[33], X. Zubiri, para quien lo humano es una estructura dinámica y abierta[34], P. Ricoeur que entiende lo humano como síntesis de subjetividad, objetividad y socialidad[35], o J. Habermas, quien, aunque partiendo de

31 HORKHEIMER, Max, "Observaciones a la Antropología filosófica", en Teoría Crítica, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 50-75.

32 Cfr. MORIN, Edgar, *El paradigma perdido: el paraíso olvidado.* Ensayo de bioantropología, Barcelona, Kairós, 1974, p. 19.

33 Cfr. AYALA, F.J., *Origen y evolución del hombre,* Madrid, Alianza, 1980; Id., *La teoría de la evolución. De Darwin a los últimos avances de la genética, Madrid,* Temas de Hoy, 1999; Id., *Darwin y el diseño inteligente. Creacionismo, cristianismo y evolución,* Madrid, Alianza, 2007; Id., *¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿A dónde voy?,* Madrid, Alianza, 2015; AYALA, F.J./CELA CONDE, C. J., *Senderos de la evolución humana,* Madrid, Alianza, 2001; Id., *La piedra que se volvió palabra. Las claves evolutivas de la humanidad,* Madrid, Alianza, 2006.

34 Cfr. ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad,* Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1989.

35 Cfr. RICOEUR, Paul, *Le conflict des interpretations.* Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1965 (*El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, Megalópolis, 1969); Id., *Sí mismo como otro,* Madrid, Siglo XXI, 1996.

una postura filosófica *postmetafísica*[36], y haberse centrado, junto con K. O. Apel, en considerar lo específico de lo humano en su racionalidad comunicativa, en sus últimas reflexiones sobre la naturaleza humana, ha puesto un mayor acento en las bases biológicas de la racionalidad[37].

Autores como K. O. Apel y E. Dussel se han esforzado también en hacer ver la necesidad de complementar las tesis de la racionalidad comunicativa con una referencia más directa y explícita a las bases naturales y biológicas de lo humano. En su primera época, K. O. Apel fue consciente de la necesidad de apoyar y completar sus tesis sobre la transformación de la filosofía[38] y la racionalidad comunicativa con lo que denominó en sus primeros escritos una *antropología del conocimiento*, esto es, el estudio de las bases antropológicas de la racionalidad humana[39]. Pero, aunque Apel se refiere en muchos de sus escritos a los diferentes *a priori* del conocimiento (cuerpo, reflexión y lenguaje), no se ha detenido lo suficiente en indicar su naturaleza, tipología e interrelación entre ellos.

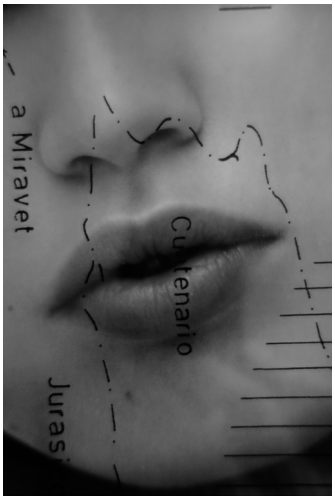
El *a priori* corporal, al mismo tiempo que supone una experiencia limitada y situada, también posee una dimensión social, en la medida en que se mueve en un trasfondo de *cuerpo colectivo* (*a priori* del cuerpo colectivo) como ente que forma parte de un grupo social humano. Y esto es lo que permite establecer la relación entre los *a priori* de la antropología del conocimiento y la comunidad de comunicación, como *a priori* de la pragmática trascendental[40]. En definitiva, está claro que, para Apel, la estructura antropológica esencial está conformada por lo corpóreo y biológico, la conciencia individual y el engarce social en la comunidad de comunicación.

Ahora bien, a pesar de que tanto Habermas como Apel tienen en cuenta las tres dimensiones de lo humano y de la racionalidad (lo objetivo, subjetivo y social), en opinión de E. Dussel priorizan tal vez demasiado el aspecto formal frente al material, tanto en la fundamentación de la ética comunicativa como en su idea del ser humano[41]. De ahí que, al reducir la moralidad al mero aspecto formal, se corre el peligro de convertir la ética en una

36 Cfr. HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad,* Buenos Aires, Katz Editores, 2008; Id., Pensamiento postmetafísico, Madrid, Taurus, 1990.
37 Cfr. HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.
38 Cfr. APEL, K. O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 2 vols., 1985; CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria,* Salamanca, Sígueme, 1985.
39 Cfr. CENTENO, A. A., *La antropología del conocimiento en el pensamiento de Karl-Otto Apel,* Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2011; MOLINA MOLINA, Laura, "Recogiendo el testigo de Karl-Otto Apel. Hacia una integración de la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje", *Pensamiento*, vol. 75 (2019), nº 287-pp. 1527-1543; ORTIZ DE LANDÁZURI, Carlos, "Los "a priosis" antropológicos del conocimiento", *Thémata*, 1999, nº 23, pp. 277-286; BLANCO, D. et al. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O*. Apel, Madrid, Trotta, 1994.
40 Cfr. MOLINA, L., o.c., p. 1532.
41 Cfr. DUSSEL, E., *Etica de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión,* Madrid, Trotta, 1998; Id., 14 *tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico,* Madrid, Trotta, 2016; BEORLEGUI, C., "La nueva ética de la liberación de E. Dussel", *Realidad (*San Salvador, UCA), 1999, nº 72, 689-730.

construcción vacía, empeñada en dialogar sobre los procedimientos, pero sin tener en cuenta la materialidad o contenido sobre el que tenemos que conseguir los consensos. Esta ética formalista del discurso, sería, en opinión de Dussel, deudora de una concepción antropológica en la que parece que lo humano queda reducido a la racionalidad (comunicativa), quedando la dimensión biológica y corpórea como mera condición de posibilidad para la emergencia de la racionalidad comunicativa, cuando en realidad constituye un ingrediente básico y esencial de la condición humana, conformada por una estructura psicosomática única e inseparable. Lo corpóreo y material no es una simple escalera que permite emerger lo racional (que resultaría obsoleta cuando conseguimos nuestro objetivo), sino que lo racional es una potencialidad emergida de lo biológico, y, por tanto, un elemento básico y constitutivo de lo humano, presente siempre en el ejercicio de la racionalidad comunicativa y de la ética responsable y solidaria. Por eso, Dussel propone una fundamentación de la ética más amplia y compleja, compuesta por lo que llama una *arquitectónica* con tres pilares o tres principios básicos: el *material*, el *formal* y el de *factibilidad,* sobre los que no nos vamos a detener.

En definitiva, las propuestas antropológicas que mejor responden a la realidad de lo humano y a sus fundamentos éticos huyen de la tentación de reducir lo humano a la simple dimensión biológico-natural, a la individual psicológica o a la influencia



Fotografia d'Antonina Baigusheva

social, para entenderlo y definirlo como la conjunción de las tres dimensiones, siendo conscientes de que no hay leyes fijas y permanentes que determinen de forma apriórica y cerrada las relaciones entre esas tres dimensiones, estando más bien las conexiones entre ellas totalmente abiertas, por lo que se puede explicar desde ahí la condición única e irrepetible de cada persona humana.

5. El ser humano, una estructura bio-psico-social dinámica

Consideramos, en definitiva, que la forma más acertada de entender lo humano es como una *estructura bio-psico-social dinámica y abierta*. Eso implica que nuestra humanidad es el resultado de la conjunción sistémica de tres elementos o dimensiones, abiertos a una transformación dinámica permanente, impulsados hacia una meta o ideal antropológico, resultado tanto de nuestras decisiones individuales como del conjunto del ámbito cultural e histórico al que pertenecemos. A pesar de que esta perspectiva se apar-

ta tanto de esencialismos como de relativismos extremos, hay quienes consideran estéril el empeño por señalar los rasgos de una naturaleza humana como límite y barrera a colocar frente a las pretensiones utópicas de los post-humanismos. De ahí que prefieran huir de cualquier postura esencialista (por ser una discusión estéril), para centrarse en una estrategia consecuencialista, que se fijaría en la utilidad y en las consecuencias de cada una de las propuestas utópicas de mejora[42].

La dificultad que presenta esta postura consecuencialista consiste en que, para poder seguir un criterio correcto a la hora de realizar el mayor bien para el mayor número de personas, tenemos que poseer, al menos implícitamente, una idea previa del bien y del ser humano. A la hora de clarificar a quién consideramos sujetos y objetos de nuestra beneficencia o no maleficencia, esto es, las personas humanas, ¿no necesitamos tener una idea o definición previa de qué o quién es una persona humana, y quién no lo es? Esas cuestiones no se resuelven confiando en una simple intuición, ni menos aún dejándolas de lado por miedo a caer en un esencialismo cerrado.

Ahora bien, está claro que rechazar los planteamientos utilitaristas y consecuencialistas, por insuficientes, no supone aceptar una solución esencialista, sino defender la necesidad y legitimidad de mantener la idea de naturaleza humana, pero entendida de modo abierto y dinámico. Somos una especie biológica, que ha evolucionado hasta la emergencia de una conciencia, con capacidad de tener conciencia de sí, lenguaje y pensamiento simbólico, libertad y responsabilidad ética, así como de abrirnos a las cuestiones metafísicas sobre el fundamento último de todo. Y tales capacidades se conforman y maduran tan sólo en el crisol de nuestro entorno social. Eso supone que, aunque los humanos podemos transformar nuestra biología, si ello nos beneficia y humaniza, también es cierto que no podemos transformarla si ello pone en peligro lo más específico de la condición humana, algo que no lo puede decidir de forma arbitraria cada uno de los usuarios del mercado tecnológico, sino que debe ser consecuencia de la decisión compartida por todos tras el ejercicio de la racionalidad comunicativa. De ahí que lo humano tiene que ser entendido desde la conjugación de las tres dimensiones, en un proceso abierto, sometido a los consensos responsables que los humanos tienen que ir alcanzando sobre todos los aspectos en los que está en juego el futuro de los humanos y del conjunto de nuestro entorno. En este modelo antropológico es donde se apoya cualquier decisión ética y social que queramos acometer tanto en el presente como en el futuro.

42 Es lo que plantea A. DIÉGUEZ, en *Transhumanismo,* Barcelona, Herder, 2017, pp. 133 y ss., defendiendo una postura utilitarista y consecuencialista, frente los que proponen un enfoque esencialista de la naturaleza humana. Pero quizás olvida una postura sistemista abierta, como la que proponemos.

VIVE FRUGALMENTE, PIENSA Y ACTÚA GLOBALMENTE

Diego Gracia Guillén

En su libro *Economics: the user's guide,* Ha-Joon Chang mantiene la tesis de que la economía ni es una ciencia, ni puede serlo.[1] Y ello porque no se basa en hechos "puros". No se trata, pues, de una ciencia "pura". Por ciencia pura se ha entendido usualmente la llamada "ciencia natural". De ahí que los economistas tengan la respuesta fácil: no se trata de una ciencia natural, ni por tanto de una ciencia pura, pero sí de una ciencia, una ciencia "social", como la Sociología, la Historia o la Antropología. Estas ciencias se llaman así, ciencias, porque analizan "hechos", pero no hechos de la naturaleza sino hechos humanos. La diferencia entre unos y otros está en que en la naturaleza los hechos son puros hechos, en tanto que en la vida humana, que es la que desde diferentes perspectivas analizan las ciencias sociales, los hechos no son puros porque van siempre y necesariamente unidos a valores. Los valores pueden analizarse en tanto que tales. Es tarea propia de disciplinas tales como la filosofía y la ética. Pero pueden analizarse no como valores sino como hechos, es decir, el hecho de los valores. Eso es lo específico de las ciencias sociales. Pues bien, la economía es ciencia porque trata de hechos, y es ciencia social porque el hecho que estudia es el propio de un valor, el valor económico.

Lo anterior es lo que probablemente respondería a nuestra pregunta un economista de la llamada "escuela neoclásica". El valor económico no le interesa a la economía en tanto que valor sino en tanto que hecho objetivo, lo único que puede ser materia de análisis preciso mediante el uso de los métodos de la ciencia. Hubo una época, seguiría diciendo el economista neoclásico –que en la actualidad son casi todos– en que los economistas eran incapaces de distinguir con claridad hechos y valores, y tal fue la razón de que mezclaran indiscernidamente cuestiones de hecho con otras de valor. Eso pasó en la economía antigua, por ejemplo en Aristóteles, que por eso mismo distinguió con toda precisión la "economía" de la "crematística", y sucedió también en toda la economía escolástica medieval y moderna. El propio Adam Smith habría sido víctima de esta confusión, como lo

1 Ha-Joon Chang, *Economics: The User's Guide*, London, Bloomsbury Press, 2014.

demuestra su teoría del valor-trabajo. Y el punto culminante de este proceso se habría alcanzado en la obra de Karl Marx, no por azar ordenada toda ella en torno a la idea de *Wert,* valor, y más en concreto de *Mehrwert,* plusvalía. Esto es lo que afortunadamente habría remediado desde las décadas finales del siglo XIX la llamada escuela neoclásica, poniendo entre paréntesis la teoría del valor y orientando la ciencia económica al estudio de los hechos económicos y nada más que los hechos. Es aquello del Gradgrind de Dickens, hijo, como la economía neoclásica, del positivismo: "¡Hechos, lo que quiero, son hechos. No enseñéis a estos niños y a estas niñas nada que no se base sino en hechos, pues en la vida sólo hay una cosa necesaria: los hechos. No sembréis otra cosa; arrancad de cuajo todo lo demás. El espíritu de los animales racionales solamente puede educarse ateniéndose a los hechos; de lo contrario, nada podrá servirles de utilidad alguna. He aquí el principio en que educo a estos muchachos que tenéis en vuestra presencia... ¡Perseveremos en los hechos, señor...!"[2]

Para dejar constancia del cambio de perspectiva operado por la economía neoclásica, convenía hasta rebautizar a la propia ciencia. Hasta entonces se la había denominado *Economía política.* Ahora se abandona este adjetivo, para quedar reducida al puro sustantivo. La Economía es una ciencia, de igual modo que lo son la Matemática o la Física. Eso de política no puede más que distorsionar el sentido de la disciplina. Por lo demás, ¿qué se quiere decir cuando se añade ese adjetivo? ¿Qué sentido tiene ahí la palabra "política"?

Unos dirán que significa "macroeconomía", a diferencia de la microeconomía, que no tiene tanto que ver con la política como con la gestión empresarial. Pero la cuestión es de mayor calado. La política es una práctica, la práctica del gobierno, o del buen gobierno, y es obvio que en ella no pueden marginarse los valores ni las cuestiones de valor. Por eso los economistas neoclásicos evitan la palabra, porque consideran que la política está directamente involucrada en cuestiones de valor, en tanto que ellos se dedican al análisis de hechos, de los llamados hechos económicos. Hacer una economía *value-free* supone eliminar de su nombre el término política.

¿Pero es ello posible? Esta es la pregunta que viene haciéndose repetidamente Ha-Joon Chang, profesor de Economía en la Universidad de Cambridge. Y su respuesta es negativa, muy negativa. Como Cicerón, se interroga ante todo esto: *cui bono?,* ¿a quién beneficia? Porque construir una economía libre de valores no es, curiosamente, neutral, sino que beneficia a unos más que a otros. Ejemplo: la tesis neoclásica de que el objetivo de la economía es el análisis del mercado. Escribe Chang: "Actualmente gran parte de la economía gira en torno al mercado.

2 CH. Dickens, *Hard Times,* New York, Harper and Broders, 1854, 13.

Hoy día, la mayoría de los economistas suscriben los principios de la escuela neoclásica, según la cual la economía es una red de relaciones de intercambio: los individuos compran diversas cosas de muchas empresas y venden sus servicios laborales a una de ellas, mientras que las empresas compran y venden a muchos individuos y a otras empresas. Pero la economía no debería ser equiparada con el mercado […] La desatención de la producción a expensas del intercambio ha hecho que los responsables políticos de algunos países sean demasiado complacientes con el declive del sector de la fabricación. La concepción de los individuos como consumidores, más que como productores, ha llevado a dejar al margen cuestiones como la calidad del trabajo (por ejemplo, si es interesante, si es seguro, si produce estrés, e incluso si es opresivo), y el equilibrio entre el trabajo y la vida privada. La desconsideración hacia estos aspectos de la vida económica explica en parte por qué la mayoría de la gente de los países ricos no se siente más realizada a pesar de consumir bienes materiales y servicios en mayor cantidad que nunca". Tras lo cual concluye: "La economía es mucho más que mercado. No lograremos construir una buena economía –ni una buena sociedad– si no dirigimos la mirada a la vastedad que se extiende más allá del mercado."[3]

Y es que, por muchas vueltas que demos al asunto, ni todo es mercado en la vida, ni el único valor en juego es el económico. Cabe decir más, y es que tampoco este último es el único importante en economía. En todo esto nos jugamos una idea del ser humano. El *homo oeconomicus* de la escuela neoclásica es una aberración, y sin embargo es el que se está llevando el gato al agua. Esto explica la paradoja de que esa ciencia económica que renegaba de la política como de algo ajeno y hasta extraño a ella, se haya convertido en la eminencia gris de la política. Lejos de renunciar a la política, la ha parasitado hasta convertirla en subsidiaria suya. No es que la política haya acabado con la economía, como en otros tiempos se pensó; es que la economía ha anulado la especificidad de la acción política. Y es que siempre pasa lo mismo: cuando alguien denuesta contra los valores y a favor de los hechos, hay que andarse con mucho cuidado, porque generalmente lo que busca, sabiéndolo o sin saberlo, es manipular los valores a su conveniencia, anulando al amparo de los pretendidos hechos todos aquellos valores que no le vengan bien o no le resulten oportunos. Y es que la definición de hecho es ya un asunto de valor.

Así las cosas, convenía, cuando menos, volver a Adam Smith, porque él sí pensaba que los valores eran cosa seria. Tan seria, que les dedicó todo un libro, su *Teoría de los sentimientos morales*, un texto injustamente eclipsado por la fama de su otra gran obra, *Sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, que es tópico considerar el inicio de la ciencia

3 Ha-Joon Chang, "Cómo 'usar' la economía", *El País* 4 de julio de 2014, Suplemento Negocios, pág. 3.

económica moderna. Smith escribió ambos libros, porque no concebía uno sin el otro. La ley básica de la economía es el principio de eficiencia, la búsqueda del máximo beneficio al mínimo coste. Adam Smith tiene claro que así es como razona, de un modo natural, la mente humana, que siempre busca optimizar el resultado de sus acciones.

Pero esto mismo le planteó al señor Smith un grave problema. Si la razón busca siempre la eficiencia, ¿cómo se explica que los seres humanos tomemos muy a menudo decisiones ineficientes? Él no podía buscar la solución en eso que hoy se llaman sesgos inconscientes de decisión, que con tanta diligencia están estudiando los psicólogos y que ha dado origen a la llamada *behavioral economics.* Los seres humanos no tomamos sólo decisiones ineficientes porque nos equivoquemos. Hay muchas ocasiones en que las tomamos, como decían los clásicos, *tuta conscientia,* con conciencia segura, o con plena conciencia. Es lo que sucede cuando vemos una persona en necesidad y decidimos ayudarla, a pesar de que eso nos impida llegar pronto al trabajo, o hacer lo que teníamos proyectado. La gran pregunta es: ¿por qué hacemos eso? ¿Por qué decidimos hacer lo que la razón nos dice que es ineficiente?

Para responder a esas preguntas no podemos acudir a la razón, una vez que hemos establecido que se rige por el principio de eficiencia. Queda entonces la emoción, que es precisamente en el lugar y la época de Smith cuando empieza a verse como una dimensión positiva del psiquismo. Hasta entonces, y nada menos que desde la época de los griegos, no se hablaba de emociones sino de pasiones, que en la vida moral cobraban un sentido rigurosamente negativo. Un pueblo intelectualista, como fue el griego, consideró que los sentimientos no servían más que para obnubilar la razón y evitar que pensara las cosas clara y distintamente. Los sentimientos son un lastre, una rémora, como el propio nombre “pasión” indica. Es algo que resulta necesario erradicar, o al menos anular. Hubo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XVII para que se sustituyera el término pasión por el de sentimiento, y comenzara a pensarse que podían jugar un papel positivo en la vida humana; incluso en la ética. Adam Smith, concretamente, describe como fundamental el sentimiento de “simpatía”. Él lo entiende, evidentemente, en su sentido etimológico, la capacidad de ponerse emocionalmente en la situación de otro que está, por ejemplo, sufriendo por algún motivo. La simpatía nos lleva a socorrer al necesitado, aun a sabiendas de que con ello estamos infringiendo el principio de eficiencia. Pero es que esto no es Economía, piensa Smith; es Ética.

Adam Smith era consciente de que si actuáramos siempre de acuerdo con el principio de simpatía, el desastre económico sería mayúsculo. Es más, tuvo claro que maximizar la eficiencia es también una obligación moral. Lo cual es buena prueba de que las relaciones entre eficiencia y

simpatía distan mucho de ser armónicas; más bien resultan antagónicas, o cuando menos claramente conflictivas. ¿Cómo resolver esto?

Fotografia d'Antonina Baigusheva

El asunto se le planteó a Adam Smith con el análisis del sistema de atención a los pobres y necesitados que existía en el Reino Unido desde la época de Isabel I, las llamadas *poor laws,* las leyes de pobres. La atención a los pobres se hacía por motivos éticos, no por razones económicas, ya que por lo general estaban desempleados, eran improductivos, el colmo de la ineficiencia. ¿Debe atendérseles en sus necesidades? La simpatía dice que sí. Pero los economistas se dieron cuenta de que si se les daba un trato exquisito y se cubrían todas sus necesidades, carecerían de motivos para buscar trabajo, con lo que podría llegarse a la situación paradójica de que las leyes de pobres contribuyeran activamente al incremento del número de pobres, con lo que estarían creando los pobres que luego se verían obligadas a mantener. Esto lo percibió ya Adam Smith, y pasó a ocupar un espacio muy importante en las obras de sus principales seguidores, como David Ricardo o Robert Malthus. La conclusión a la que se llegó es bien conocida: hay que socorrer a los pobres, pero sin pasarse, prudentemente, para desincentivar el vicio y la holgazanería. Recuérdense las leyes "de vagos y maleantes".

Pero esto era la economía que hoy recibe el nombre de "clásica". Con posterioridad a ello las cosas han variado mucho. En primer lugar, porque la economía neoclásica llegó a la conclusión de que lo suyo era la eficiencia, y que eso de la simpatía debía ser cuestión de otros negociados. La economía es una ciencia pura, en principio neutra ante las cuestiones de valor. O si se quiere hablar de valores, hay que decir que la economía se ocupa de uno, el valor económico, pero de ninguno más. Eso es tarea de otras disciplinas. Con lo cual volvemos a las andadas: su objetivo es maximizar la eficiencia, y con ello el beneficio en relación al coste; en última instancia, la riqueza.

Pero hay más. Porque en el siglo XX los economistas descubrieron algo nuevo. El modelo clásico, basado en el trabajo, la vida frugal, el ahorro y la inversión en bienes de producción, llevaba necesariamente a la aparición periódica de crisis, dado que el consumo frugal hacía que se acabara produciendo más de lo que se consumía. Las crisis económicas se convertían pronto en crisis sociales, sanitarias

y políticas. Y la culpa estaba en la vida frugal. Había que convencer a la gente de que el bajo consumo es un crimen contra la economía y contra la sociedad, y que las conductas que nuestros abuelos y abuelas consideraban virtuosas, como la frugalidad, la vida austera y el ahorro, son crímenes nefandos que debían ser extirpados de raíz. Lo que parecían virtudes debían verse como vicios. Así lo dijo Keynes en un famoso escrito *The Economic Possibilities for our Grandchilderen*, del año 1930. El ahorrador debía verse como lo que realmente era, un avaro; etc. Era necesario incrementar el consumo, porque éste estimularía la producción y de ese modo desaparecerían las crisis económicas. Esto daría lugar a una nueva sociedad, la "sociedad de consumo". El motor de la economía no hay que situarlo en la producción sino en el consumo. El derroche no es propio de calaveras sino de personas con alto sentido social y moral. En el caso concreto de España, eso es lo que vivimos en las décadas de desarrollo económico acelerado que comenzaron a finales de los años cincuenta. Las familias primero compraban una Vespa, luego pasaban al Seat 600, de éste al 1400, y así sucesivamente, hasta alcanzar a los alemanes, que por aquellos años andaban ya por el Mercedes. Habíamos descubierto la piedra filosofal. Esto era jauja. Como escribió Keynes en el artículo antes aludido, los problemas económicos de la humanidad estaban a punto de resolverse definitivamente. Faltaban muy pocos años para que los economistas pasaran a convertirse en unos profesionales como cualesquiera otros, de tal manera que se acudiera a sus servicios muy de vez en cuando. Se iría al economista como quien va al dentista.

Y sin embargo… Las crisis económicas no solo no han desaparecido, sino que además hemos generado otro tipo de crisis, las ecológicas. Fue el año 1972 cuando el Club de Roma dio la primera señal de aviso en su informe *Los límites del crecimiento.* Los recursos de la Tierra son limitados, y el consumo excesivo puede hacer que el incremento de la producción deteriore la calidad de vida de las personas. No está dicho que el aumento constante del PIB tenga que ir unido a un auge paralelo de la calidad de vida de las personas y las sociedades. Puede llegar un momento en que suceda lo contrario: que el incremento del PIB provoque un descenso en la calidad de vida de la sociedad, dado que se deforestarán los bosques, se contaminarán las aguas, disminuirá la calidad del aire, aumentarán los atascos en las ciudades, el abuso de los carburantes fósiles irá seguido del llamado "efecto invernadero", aumentará la temperatura y el nivel de los mares, etc., etc.

Esto, que hoy es de cultura elemental, comenzó a verse con alguna claridad en los años setenta del pasado siglo. Los economistas más atrevidos, como Samuelson y Tobin, entre otros, buscaron alternativas a la hasta entonces mágica cifra del PIB, de tal modo que en su cálculo se tuvieran en cuenta no sólo los incre-

mentos de producción y consumo, sino que de la suma global se dedujeran los costes de reciclar toda la alteración y deterioro del medio no solo natural sino también humano que habían producido. Y aparecieron los llamados "índices de bienestar", en los que países con un alto PIB puntuaban menos que otros con menos riqueza económica "teórica".

Si el informe del Club de Roma de 1972 marcó un hito, otro no menor le corresponde al informe que en 1987 publicó la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo de las Naciones Unidas y que llevó por título *Nuestro futuro común.* En él apareció por vez primera la expresión "desarrollo sostenible". Que el subdesarrollo del llamado Tercer Mundo es insostenible, parece a todas luces evidente. Pero lo que ya no lo es tanto es que también resulta insostenible el desarrollo del Primer Mundo. Y si éste no puede sostenerse, menos lo sería su generalización al conjunto del planeta, que es lo que ingenuamente se pensó en los felices cincuenta y sesenta. Esta es la conciencia a la que llegó la sociedad humana en las postrimerías del siglo XX: que su desarrollo es insostenible, que hemos vivido en una burbuja, en un sueño, y que es preciso despertar pronto, porque si no será demasiado tarde.

¿Soluciones? ¡Ah!, la ecología. El término es tan reciente que tiene poco más de un siglo. Lo acuñó un médico alemán, Ernst Häckel en 1886. Su concepto básico es tan elemental como novedoso. Todo ser

Fotografia d'Antonina Baigusheva

vivo necesita un medio para existir y desarrollarse, y si se le saca de ese medio, perece. Algo elemental. Pero no lo es tanto cuando de los seres vivos se pasa a los humanos. Los seres humanos también necesitamos un medio para poder subsistir. Sin él, no somos nada. Darwin había dicho que en la evolución triunfan siempre los seres mejor y más adaptados al medio en que se encuentren. En caso contrario, el medio les penaliza, y por tanto mueren. No hay ser vivo sin medio, hasta el punto de que puede y debe considerarse que forman una estructura unitaria, que son inseparables. Hablar de un ser vivo sin atender a su medio es una abstracción irreal. Pues bien, esa abstracción irreal es la que ha hecho durante siglos, aún más, a lo largo de milenios, la filosofía en el caso de los seres humanos. Estos no son naturaleza, como los animales, sino que están por encima de ella. La naturaleza es una especie de sirvienta o esclava a su servicio. Con ella pueden hacer lo que les plazca. Ya lo había dicho el libro del *Génesis*: "Hagamos el hombre a imagen

nuestra, según nuestra semejanza, y dominen en los peces del mar, en las aves del cielo, en los ganados y en todas las alimañas, y en toda sierpe que serpea por la tierra".[4] Nosotros no estamos a la altura de los animales sino a la de los dioses. La naturaleza toda está a nuestro servicio, la podemos manejar a nuestro arbitrio. No formamos parte de ella, la dominamos, somos sus señores naturales. Nosotros no tenemos *Umwelt,* medio, como los animales, sino mundo, *Welt.* Trascendemos del medio. Adviértase que eso que Häckel describió con el término griego *oîkos* es el medio natural, no el mundo, el medio humano. En el inconsciente colectivo del Occidente ha permanecido por mucho tiempo la idea de que el ser humano no tiene medio, que la ecología no va con él, porque es cuestión de animales, no de personas.

Creo no exagerar. Kant, un gran pensador, y de época relativamente cercana a la nuestra, podía escribir aún a la altura de 1785: "Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)".[5] Hay que tener muy buena voluntad para no concluir, tras la lectura de este párrafo, que las cosas no son fines en sí mismas sino simples medios que el ser humano, el único fin a lo que parece, puede usar a su capricho y sin respeto. Y es que en la base está el mismo presupuesto: la *oikía* del ser humano es la vida del espíritu, si se prefiere, la cultura, no la naturaleza, que es la *oikía* de los animales. No cabe hablar, en sentido propio, de ecología a propósito de la especie humana.

Cierto que las cosas han comenzado a cambiar. Esto ha tenido lugar muy últimamente, en las postrimerías del siglo XX y las dos primeras décadas del actual. Y a lo que ha llevado es a algo tan anecdótico como que reciclemos ciertos materiales de desecho, por ejemplo el papel o el vidrio, y en los casos más exagerados nos aficionemos a los cultivos "naturales", que no usan fertilizantes, pesticidas, etc.

Parece claro que con solo esto no puede arreglarse el actual deterioro del medio ambiente. ¿Qué hacer, pues? La mirada se dirige inmediatamente hacia los políticos, aquellos encargados de tomar las decisiones que afectan no a individuos particulares sino a países enteros. Ahí debe estar la solución. Ellos son quienes tienen la responsabilidad de sacarnos de este atolladero.

Escribo estas líneas en Madrid, recién iniciado el año 2020. Hace exactamente un mes, entre el 2 y el 13 de Diciembre, se celebraba aquí la Cumbre Mundial del

4 Gen 1,26.
5 I Kant, *Grundlegung* 428: 19-25.

Clima, organizada por la Organización de Naciones Unidas. Se pretendía que los Estados miembros de la ONU asumieran el compromiso público y solemne de restringir las emisiones de productos contaminantes. Pero los tres países que más contaminan, Estados Unidos, China e India, simplemente no asistieron a la Cumbre. Y los demás tampoco asumieron grandes compromisos. De hecho, desde el punto de vista político, la Cumbre acabó con un sonoro fracaso. No hubo más que un tenue motivo de esperanza, y fue la gran movilización juvenil por el clima, liderada por la figura impactante de Greta Tunberg.

Lo primero sorprendente es que nadie se preguntara por qué el fracaso "político" de la reunión. Como a todos nos gusta encontrar un chivo expiatorio, achacaremos lo sucedido a Donald Trump o a cualquier otro. Pero un fracaso tan rotundo no parece que pueda atribuirse a una sola persona, ni incluso a un grupo de ellas. Tiene que ser más profundo y tener carácter estructural. Aquí es donde parece haber querersе llegar. ¿Por qué el fracaso de la política en el asunto del clima? No soy zahorí ni tengo una varita mágica, pero creo que no es difícil adivinar que en el fondo de todo esto se encuentra el hecho de que los tiempos del clima, si se quiere, de la ecología, son completamente distintos de los tiempos de la política. Los políticos tienen que legitimarse ante sus electores cada cuatro años. Y el recortar prestaciones y restringir libertades es mala carta de presentación para quien quiere ganar unas elecciones. Brevemente, los políticos no pueden pedir sacrificios a sus ciudadanos, sobre todo largos y complejos, porque caso de hacerlo saldrán inmediatamente catapultados a las tinieblas, fuera de la arena política. Esto ya lo predijo hace medio siglo Martin Anderson,[6] que lo formuló a modo de ley: las prestaciones sociales no pueden restringirse, porque quien lo haga saldrá inmediatamente de la escena política.

¿Qué hacer, pues? Personalmente creo que uno de los males de nuestra cultura es el que en ella resulta sumamente difícil distinguir "sociedad" de "Estado". De hecho, lo normal es confundirlos. En cuanto tenemos un problema social, pensamos que a quien corresponde resolverlo es al Estado. De las crisis económicas nos tienen que sacar los ministros de economía, y si queremos resolver el problema ecológico lo mejor es crear un ministerio *ad hoc.* De nuevo aparece el fantasma del chivo expiatorio. Ya sabemos quién tiene que resolver el problema, o a quién podemos echar la culpa.[7]

6 Martin Anderson, Welfare, Standford, C, Standford University Press, 1978.

7 *Cf. D. Gracia, "Repensando la ética civil", en Actas del I Encuentro Iberoamericano de Academias* (16-18 de Octubre de 2017), Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2018: 333-344. "Ética civil y ciudadanía", *Bioética Complutense,* 2018; 33: 4-6. "La moral del ciudadano", en Domingo García Marzá, José Félix Lozano Aguilar, Emilio Martínez Navarro y Juan Carlos Siurana Aparisi (coord.), *Ética y Filosofía política: Homenaje a Adela Cortina,* Madrid, Tecnos, 2018: 485-494. "Más sobre la ética civil", en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas,* 2018; 95: 317-336.

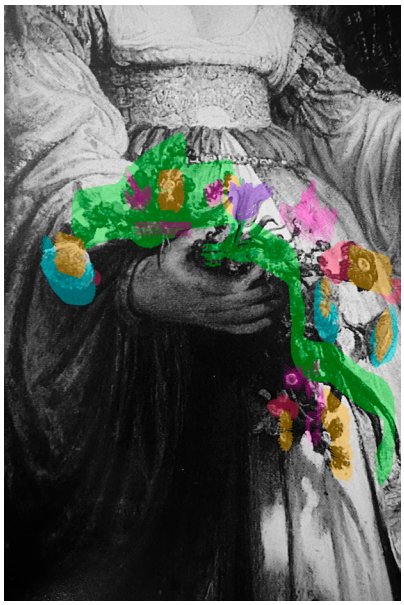
Pero sociedad no es igual a Estado. Es un atavismo de nuestra cultura occidental, y quizá también de otras muchas. En los orígenes de la nuestra, los grandes pensadores griegos vieron en el *pólis* una estructura natural, y además la única perfecta. Platón escribió un grueso libro titulado *Politeia.* Los latinos tradujeron el título por *Respublica,* porque de lo que el libro trataba era de la estructura del Estado. Los traductores actuales dudan si traducir *pólis* por sociedad o por Estado, aunque mayoritariamente acaban optando por esto segundo. La duda se debe a que en la cultura griega no hay palabra para sociedad. La más próxima es *koinonía,* que no se tradujo al latín por *societas* sino por *communitas,* y que Aristóteles se encarga en decir, ya al comienzo de su *Política,* que es una estructura "imperfecta", porque la única perfecta, autárquica, autosuficiente, es la *pólis,* el Estado. Así se entiende que el término latino *societas* no significara en el latín clásico sociedad en el sentido actual del término, sino convenio o contrato surgido de un acuerdo de voluntades. De ahí la importancia que adquirió ese término en el Derecho civil romano.

Puede irse recorriendo la historia del Occidente desde la época grecorromana hasta la actualidad y se verá, no sin sorpresa, que la sociedad como estructura previa y anterior al Estado no aparece hasta los siglos modernos. La cosa comenzó con el descubrimiento de América. Colón cuenta en la carta que dirigió al Rey de España tras pisar tierra que los indios viven de un modo completamente distinto a los europeos, sin religión, sin ropa, sin Estado. Como la historia que los descubridores conocían era la historia sagrada, no tenían otro término de comparación que los libros de la Biblia, por lo que acabaron convenciéndose de que se encontraban cerca del paraíso terrenal.

Los filósofos europeos, reflexionando sobre esos datos, elaboraron la teoría del "estado de naturaleza". Los indios se encontraban en el estado de naturaleza, una forma de vida anterior al "estado civil", es decir, a la firma del "contrato social" que hace entrar a las gentes en la civilidad, en el estado civil o Estado sin más. El Estado no es "natural", como pensaron los antiguos, sino "moral", surge de un acuerdo de voluntades. Hay, por tanto, algo anterior a él, y eso anterior que sí es natural es lo que comienza a entenderse por "sociedad". El Estado es un epifenómeno, una superestructura. Lo importante es la sociedad. Dime qué sociedad tienes y te diré que Estado surge de ella.

Solo así se explican las revoluciones liberales del siglo XVIII. El poder, la soberanía, pasa del monarca absoluto, es decir, del Estado, al pueblo, que es la sociedad. Lo importante es la sociedad. El Estado tiene un lenguaje, que es el Derecho, las leyes. La sociedad tiene otro lenguaje, que es son los usos y costumbres, la Ética. Y de igual modo que las leyes se elaboran en los parlamentos democráticos, la ética se educa en la familia, en la escuela, en la sociedad, en la vida. De ahí la importan-

cia que a partir de este momento cobra la educación. Es el gran mensaje de los ilustrados y románticos, de Rousseau a Humboldt, no Alexander sino Wilhelm. En la nueva sociedad, en la sociedad liberal y democrática, las grandes partidas se juegan en un estrato previo al propiamente político, en la sociedad, y más en concreto en la educación, en las escuelas. De ahí la importancia que empieza a tomar en la cultura alemana de comienzos del siglo XIX el término *Bildung,* formación, educación.



Fotografia d'Antonina Baigusheva

Pero esto también esconde una paradoja. Porque si es así, no se entiende muy bien por qué la educación goza de tan poco prestigio social en nuestra cultura. Se admira a los políticos, a los empresarios, a los ingenieros, a los deportistas, a los comediantes, incluso a los payasos de circo, pero poco, muy poco, a los educadores. Simplificando, cabe decir que el prestigio siguen acaparándolo quienes disfrutan del poder político y económico, como en los viejos tiempos. Creíamos haber acabado con los absolutismos y, si bien se mira, no hemos hecho sino sustituir un absolutismo por otro. La sociedad liberal y democrática tiene también sus marqueses, y sus duques, e incluso sus monarcas. Han cambiado las formas, pero el contenido guarda una gran similitud.

Y es que no acabamos de salir del "papá Estado". Seguimos creyendo que el Estado es quien debe resolvernos los problemas. Continuamos teniendo, cada vez más, un Estado gigante en una sociedad raquítica. Algo a lo que contribuyen todo lo que pueden los nuevos medios de comunicación, todos ellos rendidos y puestos al servicio del Estado, porque de él depende en gran medida su propia subsistencia. De ahí que funcionen en la práctica como portavoces del Estado. Los políticos necesitan a los medios de comunicación para difundir sus mensajes, verdaderos o falsos, y en cualquier caso siempre interesados, y los medios necesitan a los políticos para poder subsistir. No es, ni mucho menos, un círculo virtuoso sino claramente vicioso. El resultado no es la *Bildung* de que hablaba Humboldt, sino algo para lo que ha sido preciso acuñar una nueva expresión, *fake news.*

Volvamos desde aquí a la Conferencia del clima de Madrid. Su palmario fracaso político ha querido paliarse resaltando la movilización social que fue patente en él, sobre todo por la implicación muy activa de las generaciones más jóvenes. La ini-

ciativa que no tuvo la política, parece que comenzó a cobrarla la sociedad. ¿Y qué es lo que pedía en sus manifestaciones? Ah, pues lo que pedía era que los políticos arreglaran las cosas, que llegasen a acuerdos, que tuvieran en cuenta a los jóvenes, puesto que son quienes habitarán este planeta en los próximos ochenta o cien años. Con lo cual estamos en las andadas, de nuevo es un asunto político, que deben resolver ellos, sacándonos del atolladero en el que estamos.

Mi opinión es que así no se arreglará el problema. Ya he dicho por qué. Este no es primariamente un problema político sino social. Si cambia la sociedad, cambiará la política, no antes. ¿Y en qué tiene que consistir el cambio social? ¿En reciclar más? No, o no solo, sino en consumir menos, en aprender a vivir frugalmente, austeramente, y en pensar que lo que consumimos de más se lo estamos quitando a alguien, presente o futuro. Necesitamos una conversión. Sobre todo las personas del llamado Primer Mundo. Hay que volver, como mínimo, a Adam Smith, cuando ponía el énfasis en la vida frugal y el trabajo duro. ¿Para qué trabajar duro, si vamos a consumir poco? Porque hay muchas cosas que hacer, muchos valores que realizar, muchas cosas por descubrir, enorme cantidad de tareas por realizar en la construcción de un mundo mejor. El problema no es consumir; es qué consumir. Los consumos que llenan nuestras vidas son de una ínfima calidad, y a la larga, o a la corta, resultan insostenibles. Ése es el consumo que hemos de restringir. Debemos consumir nuestro tiempo y nuestra vida de otra manera, creando valor, añadiendo valor, pero valor de verdad. Porque esa es la plusvalía que podremos dejar a nuestros semejantes, el valor que deberíamos añadir a la humanidad, a la presente y las futuras generaciones. No se produce para aumentar alocada e irracionalmente el autoconsumo; se produce para incrementar el valor social, colectivo, humano. Que es cosa distinta.

Los economistas, cuando oyen hablar de restricción del consumo ponen el grito en el cielo. Moderar el consumo lleva a disminuir la producción, lo que a su vez aumenta el desempleo y hace caer el PIB. El resultado son las crisis económicas, eso que desde la época de Keynes creíamos superado. Económicamente, un desastre. Pero ya sabemos que medir la riqueza en términos de PIB es bastante engañoso. Y también va resultando evidente que el incremento de la riqueza medida en términos de PIB no evita sin más la pobreza, ni hace disminuir la brecha salarial, ni tampoco vuelve más felices a los seres humanos. Aquí conviene de nuevo recurrir a Kant, que nos hizo ver que la felicidad es un ideal de la imaginación, esa facultad que Teresa de Jesús llamaba “la loca de la casa”. Hoy el término más apropiado no sería, quizá, el de felicidad, como en tiempos de Kant, sino el de *welbeing,* bienestar. Vivimos en la sociedad del bienestar. Y en ella no se concibe la vida sin el derroche continuo de productos inútiles, pero que consideramos necesarios. Se atribuye a Voltaire la expresión: “No hay

nada más necesario que lo superfluo". Las necesidades básicas no son pocas, pero sí muy distintas a las que suelen tenerse por tales. ¿Es necesario disfrutar de redes sociales, y de whatsapp, y de ipad, y de teléfono móvil? ¿Por qué la gente camina como sonámbula por las avenidas de nuestras ciudades mirando el teléfono y contestando al whatsapp? ¿Tan importante es lo que tienen que decirse? ¿O es que son incapaces de estar solos consigo mismos? La sociedad del bienestar nos ha acostumbrado a la cultura de lo superfluo, que, sorprendentemente, ha cobrado la categoría de necesario. Lo superfluo, ¡qué necesario!. Y hemos montado la economía sobre la creación de necesidades superfluas, excitando de modo irracional eso que Kant llamaba "el ideal de la imaginación". Mala cosa.

¿Cómo luchar contra esto? No hay más que un modo, la educación. Una de las cosas que nos ha enseñado René Girard es que el ser humano es tan poco original que siempre comienza imitando a los demás, y luego enemistándose con ellos, puesto que se convierten en rivales al apetecer las mismas cosas. Otra paradoja. Esto es normal que suceda en las primeras fases del desarrollo psíquico de los seres humanos. Tal rivalidad es la que Freud bautizó con el nombre de complejo de Edipo. El resultado es la fase que Kohlberg denominó "convencional". "Dónde va Vicente, donde va la gente". Desde el punto de vista moral, una fase completamente "heterónoma", que para Kant era la antítesis de la moralidad; es decir, inmoral. Lo tremendo, lo preocupante, es que la gran mayoría de las personas nunca en su vida consiguen superar ese periodo y llegar a la fase "posconvencional", la única "autónoma", aquella en la que uno se rige, no por los ideales de la imaginación sino por el único principio estrictamente ético, el "deber". Eso es madurez, al menos madurez moral. Porque la otra madurez, la de los años, no asegura, desdichadamente, el logro de aquélla.

Todo esto, con ser grave, no lo sería tanto si no estuviéramos en un periodo de la historia de la humanidad en el que la inmadurez no solo se da espontáneamente en las primeras fases de la vida, sino que además se cultiva y se promueve a lo largo de toda ella. Y ello porque la inmadurez puede producir pingües beneficios, sobre todo económicos. La propaganda, el marketing, las *fake news* buscan fomentar los "ideales de la imaginación" de que hablaba Kant, porque estimulan las ventas de productos de modo casi indefinido, reactivan la producción e incrementan el PIB. Porque el gran ideal de la imaginación humana es el logro de la felicidad, y esta, como el horizonte, se aleja a la misma velocidad que corramos hacia ella. Así que ir en su búsqueda puede estimularse indefinidamente, sin miedo a que se alcance. Negocio asegurado.

No hay más que un antídoto contra todo esto. No es la política, como en un primer momento puede parecer. Es la educación. No hay otra forma de promover la autonomía de las personas. Y no nos

equivoquemos. Casi todo lo demás, los medios de comunicación, las redes sociales, la propaganda, el marketing, lo que fomentan no es eso, sino la heteronomía. Que es hacia donde parece que nos dirigimos. Por cierto, ¿no es eso lo que pronosticaban, hace ya más de medio siglo, ciertos utopistas, como Aldous Huxley en *Un mundo feliz,* o el George Orwell de *1984*? Más que utopistas parecían profetas.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Pero esto plantea otro problema, el de qué es o cómo debe entenderse la educación. El Gradgrind de Dickens ha triunfado. Uno de sus productos es el protagonista de la novela de Miguel de Unamuno *Amor y pedagogía,* don Avito Carrascal, que con hechos y solo hechos quiere hacer de su hijo Apolodoro un genio y acaba convirtiéndole, como era de prever, en un desgraciado. Ante la obsesión de Avito por educar a su hijo conforme a los postulados de la ciencia positiva, don Fulgencio, un extravagante filósofo amigo suyo ("Extravaga, hijo mío, extravaga cuanto puedas, que más vale eso que vagar a secas")[8], habla así al joven Apolodoro, tras hacer salir del despacho a su padre: "Y de la otra experiencia, de la que hablan los libros, tampoco te fíes en exceso. ¡Hechos! ¡hechos! ¡hechos! te dirán. ¿Y qué hay que no lo sea? ¿qué no es hecho? ¿qué no se ha hecho de un modo o de otro? Llenaban antes los libros de palabras, de relatos de hechos los atiborran ahora, lo que por ninguna parte veo son ideas […] De nada te servirán, además, los hechos, aun reducidos a bolo deglutivo por los libros, sin jugo intelectual que en quimo de ideas los convierta. Huye de los hechólogos que la hechología es el sentido común echado a perder, echado a perder, fíjate bien, echado a perder, porque lo sacan de su terreno propio, de aquel en que da frutos, comunes, pero útiles."[9]

No, la culpa no la tienen los políticos, ni son los únicos que deben solucionar los problemas de la sociedad. Los ciudadanos utilizamos a los políticos como chivos expiatorios de todos nuestros males. Hace tiempo pasé unos días en Italia y pude asistir a un espectáculo delirante. Ante la migración continua y masiva de ciudadanos sirios a las costas sicilianas, la sociedad italiana empezó a ponerse muy nerviosa, entre otras razones porque el panorama dantesco que a diario presentaba la televisión hacía que la con-

8 M. de Unamuno, *Amor y pedagogía*. Barcelona, Heinrich y Cia, 1902, 119.
9 M. de Unamuno, *Amor y pedagogía.* Barcelona, Heinrich y Cia, 1902, 118.

ciencia del más dormido se despertase. Y comenzaron las acusaciones. La Liga Norte propuso tomar los puertos de Siria e impedir que salieran los botes. El secretario de la Conferencia episcopal echó la culpa al gobierno que, según él, no hacía nada. El ministro del ramo dijo que estaba salvando cientos y cientos de vidas, y aprovechó para endosar la responsabilidad a la Unión Europea. Ésta devolvió la pelota a los países. Confuso, uno acababa preguntándose: ¿pero de quién es la culpa? ¿Quién tiene la responsabilidad? ¿No será nuestra, de todos? ¿Por qué nos empeñamos en descargar nuestra conciencia sobre las espaldas de los políticos?

El siglo XX ha sido una buena escuela para saber lo que cabe esperar de la política. La Primera Guerra Mundial se vio por muchos intelectuales europeos como el fracaso de la civilización burguesa, liberal, democrática, y técnica del siglo XIX, lo que explica que tras ella surgieran regímenes totalitarios, tanto a la derecha como a la izquierda. La democracia era propia de burgueses, raíz de todos los males. Esto lo sufrió en sus carnes la Segunda República española, que quiso ser democrática cuando más difícil resultaba serlo. Pero vino la Segunda Guerra Mundial, provocada precisamente por esos regímenes totalitarios que creían tener claros cuáles eran los valores que debían dirigir la actividad política, y que además consideraban un estricto deber el imponerlos, incluso por la fuerza. Como reacción, después de la Segunda Guerra Mundial se volvió a la democracia inorgánica, ahora convertida en la democracia sin más, hasta el punto de que hablar o decir algo en contra de ella se convirtió de la noche a la mañana en un crimen. La democracia, ciertamente, tiene la ventaja de que los valores que deben regir la vida política los eligen todos los ciudadanos y no los llamados ideólogos. Pero ese es también su punto débil. Los ciudadanos votan a quienes puedan defender sus intereses, en la idea de que aquellos con intereses distintos elegirán a otros. La política se convierte así en la mera gestión de los intereses de los ciudadanos. Y si el político quiere hacer algo distinto de eso, inmediatamente le retirarán la confianza y perderá el poder. En el tema de las migraciones africanas hacia Europa, el ministro español del Interior poco más puede hacer que buscar soluciones meramente coyunturales, parches, intentando que no se le desmadre la frontera de Melilla, o que en el reparto europeo no le toque una cuota mayor de la que por población, o por número de personas en paro, o por cualquier otro criterio, le corresponda. Lo mismo que el titular de agricultura tiene que defender a los pescadores de Huelva, en la idea de que los intereses de los pescadores de Marruecos ya los defenderá el ministro marroquí. Buen político es quien sabe negociar esos intereses, y quien además lo hace decentemente, sin buscar el provecho personal en ello.

La política no puede dar más de sí. Del político se espera que sea un buen gestor y que no sea corrupto. Poco más. De

ahí que los grandes problemas no sólo no se resuelvan, sino que vayan haciéndose cada vez más gigantescos. Por ejemplo, el de las migraciones, pero también el de los niveles cada vez más escandalosos de desigualdad económica, o el del desempleo crónico, o el del cambio climático, etc. Si queremos que los políticos puedan gestionar los grandes problemas, tendremos que comenzar educando a la sociedad, para que vote pensando en valores globales y no sólo en intereses particulares. De ahí que el punto flaco no sea la política sino la educación. Mi fórmula más sintética es esta: "vivir frugalmente (frente a la sociedad del consumo, claramente insostenible) y pensar y actuar globalmente (no localmente, porque esto genera situaciones también insostenibles)". El consumo de más que hacemos los occidentales es el que debía ir a las sociedades deprimidas. El desarrollo del primer mundo es insostenible, y el subdesarrollo del tercer mundo, también. Lo estamos viendo, pero no nos damos por enterados. Todos estamos encantados de habernos conocido. Eso Freud lo llamaba narcisismo.

Cunde la idea de que el poder de los políticos es muy grande, pero yo creo que es muy pequeño. Y que el tema fundamental y sangrante es la educación, la gran ignorada. Los valores son la matriz de la ética, es decir, de los deberes. ¿Por qué no comenzamos preguntarnos cada uno por nuestros valores, si tienen en cuenta a la globalidad de los seres humanos o sólo a unos pocos? ¿Y por qué no actuar en la vida, en nuestra vida, desde hoy, desde ahora mismo, de acuerdo con el siguiente imperativo, que lo es, y además categórico: "Vive frugalmente, piensa y actúa globalmente"? El globo es de todos. Cuando tanta gente se halla en necesidad extrema, cuando el propio planeta parece deteriorarse hasta el punto de hacer cuestionable la propia existencia de las generaciones futuras, hay razones para afirmar que todo lo que a unos nos sobra pertenece a otros. Nadie está obligado a más, pero desde luego tampoco a menos.

Justícia ambiental[1]

Catherine Larrére

1 Aquest article va ser publicat a la revista Multitudes, 2009/1 N 03, pp 156-162. Traduït del francès per Joan Albert Vicens. Agraïm a l'autora, C. Larrère, i a l'Association Multitudes l'autorització per a la traducció i publicació a la nostra revista. Cal destacar, com un llibre imprescindible, C. Larrère-R.Larrère, Penser et agir avec la nature. Une enquete philosophique, Paris: La découverte, 2018, i el més recent, dels mateixos autors, Le pire n'est pas certain: Essai sur l'aveuglement catastrophique, París, Premier Parallèle:2020.

La crisi ambiental no perdona ningú. S'estén per tot el món: l'aire no és pas més pur als cims de l'Himàlaia que en la part superior de la Torre Eiffel. Però mentre que la crisi és global, els seus efectes i amenaces estan molt desigualment distribuïts. Així s'esdevé també en l'interior de cada país. Són els col·lectius socials més desfavorits els que viuen en els entorns més degradats, a prop d'un aeroport o de fàbriques contaminants, per exemple. En general, aquests grups no tenen els mitjans ni financers ni polítics per oposar-se amb èxit a la instal·lació de dipòsits de residus.

La mateixa polaritat entre rics i pobres, o grups o nacions culturalment dominants i dominats, es troba entre els països del Nord i els països del Sud. Tenen els seus propis problemes ambientals (vinculats al clima, però més encara a la degradació dels sòls que han patit l'explotació colonial) i, a més, serveixen massa sovint als països del Nord com a abocadors d'escombraries[2]. Com escriu un ecologista nord-americà, Dale Jamieson, a nivell nacional i internacional, "els pobres –o els més desfavorits– pateixen desproporcionadament la contaminació ambiental produïda pel conjunt de la societat"[3].

Enfocar socialment les qüestions mediambientals

Semblaria que aquestes desigualtats ecològiques i la polarització de la seva distribució haurien de tenir com a conseqüència que els grups socials o les nacions més desfavorides s'esforcessin encara més a resoldre els problemes am-

2 Sobre la conjunció dels desastres naturals i l'explotació colonial, i els seus efectes sobre el que anomena "subdesenvolupament", cf. Mike Davies, *Genocidis tropicaux.* París, La Découverte, 2006.

3 Dale Jamieson, «Global Environmental Justice» in Dale Jamieson, *Morality's Progress,* Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 297.

bientals i es comprometessin activament en aquest camí.

És cert que als anys 80 del segle passat als Estats Units es va desenvolupar un moviment de "justícia ambiental" que va reunir grups amenaçats que lluitaven contra aquestes desigualtats i combatien per accedir a les decisions polítiques que les causen (distribució de residus i contaminació)[4]. Però això és molt menys cert a nivell mundial. Els països del Sud (almenys els seus líders) tendeixen a denunciar la preocupació mediambiental com un luxe dels rics que no preocupa els pobres, fins i tot com una trama pels països del Nord per evitar el desenvolupament dels països del Sud.

Per molt paradoxals que semblin, aquestes posicions es poden explicar. Tenen a veure, en part, amb la definició mateixa que donem dels problemes ambientals, com ho demostra la manera en què algunes protestes de minories socials o culturals dels Estats Units contra la instal·lació de dipòsits de residus en el seu entorn vital va posar en qüestió la concepció generalment acceptada del medi ambient o de la natura.

Representants d'aquestes minories van anar a la cerca d'organitzacions de defensa de la natura, establertes des de feia temps als Estats Units, com *Sierra Club*, per obtenir el seu suport. Aquestes organitzacions els van assegurar la seva simpatia, però els van dir que no se sentien directament concernides per les seves reivindicacions. Per bé que els problemes ambientals concerneixen a la protecció de la natura, a la preservació dels espais naturals aïllats d'una intervenció humana massa intensa, aquesta concepció ambiental no té res a veure amb la justícia ambiental entesa com el tractament de les desigualtats ecològiques. Per parlar d'això hem de transformar la definició del medi ambient per incloure-hi no només els problemes d'esgotament o sobreexplotació dels recursos naturals, o contaminacions diverses, sinó sobretot per tenir en compte els efectes socials d'aquestes qüestions (els problemes de salut, principalment)[5].

Aquests problemes ambientals s'han de reenfocar socialment. Però amb aquesta redefinició social dels problemes ambientals, la dimensió ambiental (el dany al medi natural) pot ser evacuada en benefici de només qüestions socials. Com Ulrich Beck ha demostrat clarament, les reivindicacions socials, en els segles XIX i XX, es construeixen al voltant de l'oposició capital/treball deixant de banda les qüestions dels riscos i les finalitats del treball, i les de la inserció ambiental del social[6]. S'entén que, en aquestes condicions, la

4 Robert Figueroa and Claudia Mills, «Environmental Justice» in *A Companion to Environmental Philosophy,* Dale Jamieson (ed.), Oxford, Blackwell, 2001, p. 426-438.

5 Giovanna di Chiro, «Nature as Community : The Convergence of Environment and Social Justice», in Cronon, William (ed.), *Uncommon Grounds, Rethinking the Human Place in Nature,* New York-London,
W. W. Norton and Company, 1995, p.298-320.

6 Ulrich Beck, *La société du risque*, París, Aubier, 2001.

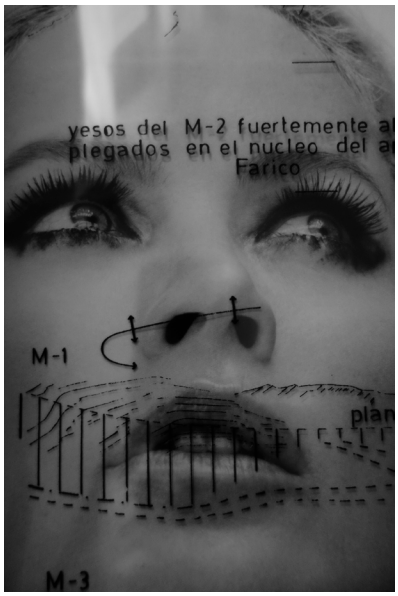
preocupació dels països del Sud pel seu desenvolupament (econòmic i social) pot arribar ocultar la dimensió ambiental dels seus problemes.

Com repartir les càrregues ambientals entre el Nord i el Sud?

D'altra banda, quan diem que les desigualtats ambientals (o ecològiques) tenen a veure amb la distribució del beneficis i dels problemes ambientals, i que la justícia ambiental es defineix com la distribució justa d'aquests beneficis i costos (o càrregues), aquests termes poden tenir diversos significats. Per "problemes ambientals" (que hom preveu que siguin compartits) hem d'entendre no només els efectes negatius d'un entorn degradat, sinó també les mesures i restriccions necessàries per posar remei a aquesta situació.

La qüestió de la justícia ambiental es converteix aleshores en la de la distribució (entre individus, grups socials i diferents països) de les càrregues (financeres i d'altres tipus) relacionades amb les polítiques ambientals (prevenció de riscos, canvis en les pràctiques, restauració d'entorns degradats): Qui pagarà pel medi ambient? Com distribuir les càrregues?

Ara, els països sovint tracten de descarregar en d'altres aquestes càrregues. La síndrome de NIMBY (*Not In My BackYard*; *No tiris escombraries al meu pati del darrere*!) també colpeja a nivell internacional. Cada nació està disposada a reconèixer que hem de fer front a la crisi ambiental sempre que no hagi de pagar-ne el preu. El president Bush va declarar (durant un dels debats de la campanya presidencial de 2000) que no estava en qüestió que "els Estats Units havien de netejar l'aire, sinó el fet que el Tractat de Kyoto volia obligar-los a fer-ho", mentre que la Xina i l'Índia en quedaven exempts.[7]



Fotografa d'Antonina Baigusheva

Per contra, per als països del Sud, la situació és clara: és la industrialització massiva i antiga de què s'han beneficiat els països del Nord la responsable dels principals aspectes de la crisi actual (contaminació atmosfèrica, erosió de la biodiversitat, forat de la capa d'ozó, canvi climàtic, etc.). Per tant, correspon al Nord de suportar la càrrega de les mesures necessàries per superar-la, deixant el Sud lliure de desenvolupar-se com li convingui. Per al Sud, la crisi ambiental és el

7 Cité dans Stephen M. Gardiner, «Ètica i Canvi Climàtic Global», *Ètica* 114 (abril de 2004), p. 578.

resultat de l'hiperconsum dels països del Nord, el pes del qual volen encolomar al món sencer[8], per tant, els pertoca a ells només de reduir el seu nivell de consum. L'egoisme dels països rics xoca així amb la convicció que tenen els països del Sud de ser víctimes d'una situació en la qual no tenen cap responsabilitat.

No obstant això, sembla impossible mantenir-se en aquesta posició. Els països del Sud, i en particular els anomenats països emergents, aquells que creixen molt ràpidament, no poden jutjar la responsabilitat dels països del Nord sense tenir-ne en compte la pròpia: llançant-se a un desenvolupament que té unes conseqüències ambientals que coneixen, posen en perill les seves pròpies generacions futures i ni tan sols caldrà esperar tant. Aquest creixement accelerat està augmentant els efectes actuals de la crisi. La globalització i la intensificació de la crisi ambiental fan que no només estigui afectant la qualitat de vida dels països del Nord: també posa en perill la supervivència dels països del Sud, que no poden ajornar la solució dels mals que pateixen actualment.

No és pot, des del punt de vista de la justícia (fent abstracció de les relacions de força existents i de com aquestes relacions guien les solucions), contemplar una solució unilateral que assigni només al Nord la càrrega dels problemes ambientals. Cal buscar, a nivell global, un esquema de distribució entre els diferents socis (cada nació considerada comuna entitat independent) que es pugui qualificar com a just i que permeti una cooperació justa.

S'hi han presentat diversos esquemes, derivats dels proposats per teories contemporànies de la justícia. És el cas, per exemple, de la distribució de la reducció d'emissions de gasos d'efecte hivernacle (CO_2, més precisament) entre diferents països. Alguns d'aquests esquemes posen en relleu una justícia igualitària a nivell internacional. Cada nació compta com un subjecte i només com un, i les desigualtats es justifiquen sobre la base d'un càlcul de compensació que marca la diferència entre el que depèn de l'elecció i el que depèn de les circumstàncies: les desigualtats que resulten d'eleccions no s'han de compensar, a diferència de les que es poden atribuir a les conseqüències de les circumstàncies en què es troben les nacions. A aquest esquema igualitari s'hi oposen d'altres que tenen compte més directament les desigualtats[9]. Així, es proposa que s'estableixin objectius de reducció inversament proporcionals al PIB (Producte interior brut) per càpita: com més ric és un país, més importants són els esforços que se li demanen[10]. Un altre tipus d'esquema planteja com a requisit fonamental respectar un *minimum vital* ("*basic rights*"):

8 «Une minorité s'approprie les aménités comunes tout en exposant la majorité aux effets de la dégradation de l'écosystème terrestre», J-P. Deléage, "Présentation de Des inégalités écologiques parmi les hommes", *Écologie et politique*, 35/2007, p. 14.

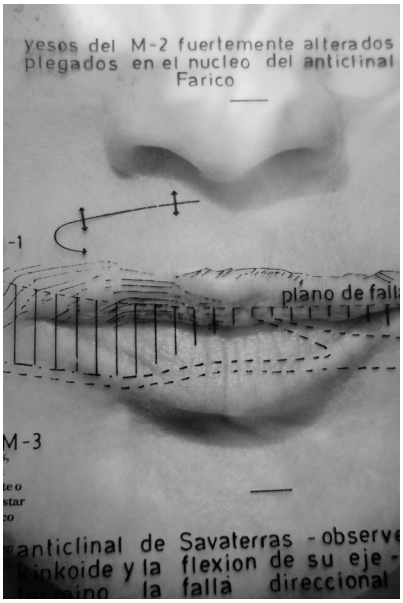
9 Axel Gosseries, "Égalitarisme cosmopolite et effet de serre", *Les séminaires IDDRI*, n° 14, 2006.

10 Aurélien Bernier, *Le climat otage de la finance,* Paris, Mile et une nuits, 2008, p. 35.

s'exclou que un model de distribució de les reduccions de les emissions de CO2 condueixi a la imposició als països més pobres d'un volum mínim d'emissions que no els permeti satisfer les seves necessitats bàsiques[11].

Com articular l'equitat i la història?

Aquests esquemes tenen conseqüències molt variables: des de l'autorització concedida als països més contaminants de no reduir les seves taxes d'emissió[12] massa ràpidament, fins a la imposició de restriccions més fortes als països més rics. La igualtat i la justícia no sempre són sinònims. Les posicions més favorables als països més rics (i més contaminants) són les que menys tenen en compte la *dimensió* històrica de la crisi. Per això la designació d'un any de referència per a la determinació dels nivells d'emissions resulta problemàtica: prenent com a any de referència, com fa el protocol de Kyoto, el 1990, aquest esdevé una dada que anul·la tota la història anterior. Tampoc els països del Sud volen acceptar aquesta fixació d'un estat inicial que afavoreixi els països més contaminants, és a dir, els països del Nord, que durant dos segles s'han desenvolupat, equipat i industrialitzat i han contaminat intensivament. Tot i així, partir d'aquest moment inicial és inevitable en la construcció del procés de negociació: és a partir d'aquí que es poden definir mecanismes de desenvolupament que només es poden comptabilitzar com un nivell "addicional" en relació a l'estat inicial[13].



Fotografa d'Antonina Baigusheva

Però neutralitzar el passat d'aquesta manera, no anul·la la responsabilitat dels països del Nord? A l'acusació dels països del sud que els països del Nord són responsables de la crisi actual, la resposta és que només es pot tractar d'una responsabilitat *causal*, no d'una responsabilitat *moral.* La responsabilitat del canvi climàtic no es pot atribuir a generacions passades del països del Nord: involucrades en la revolució industrial, en van ignorar les conseqüències. Tampoc podem imputar-lo a les generacions actuals: ningú no pot ser responsable d'actes als quals no s'hi pot oposar (de fet, ja han tingut lloc, aquests actes). Conseqüència: la dimen-

11 Henry Shue, «Climate», *A Companion to Environmental Philosophy,* p. 449-459.

12 A això tendeix l'esquema presentat per Axel Gosseries.

13 Amy Dahan Dalmedico «Le régime climatique. Entre science, expertise et politique», *Les modèles du futur. Changement climatique et scénarios économiques enjeux scientifiques et politiques,* Amy Dahan Dalmedico (ed.), Paris, La Découverte, 2007, p. 131.

sió històrica de la crisi actual no s'ha tingut en compte, només hi intervé com una dada de la situació actual. Els actes de generacions passades han de ser tractats com a esdeveniments naturals.

Podem jutjar que aquesta manera de naturalitzar la situació manifesta la mala fe dels defensors dels països del Nord. Potser les generacions presents no han tingut els mitjans d'oposar-se a les decisions que van posar en marxa la revolució industrial, però se'n beneficien molt. Acceptar una herència, ¿no és al mateix temps assumir la responsabilitat de les seves conseqüències (bones i dolentes)? A això, els defensors de la posició igualitària poden replicar que insistir en la responsabilitat equival "concedir un paper desmesurat a la culpa"[14] . Això pot formar part del tractament polític o simbòlic de la qüestió, però no en contribueix a una solució eficaç. La preocupació per l'eficàcia implica que els grups d'interès siguin considerats actors racionals, que disposen d'un cert nombre d'informacions en la situació present. No n'hi ha prou amb assignar responsabilitats, també hem de ser capaços de quantificar-les i d'incloure'n els resultats en un càlcul que valgui en la situació actual: Com podríem fer-ho? Com podem mesurar el "deute ambiental" [15] dels països del Nord amb els països del Sud?

Tot i que es parla de "deute ambiental" o "deute ecològic", el terme continua essent una metàfora: mai s'ha quantificat. Quan es dona per suposat que no es tracta que els pobres paguen pels rics, no es té en compte cap coeficient històric. Tant si es pren el PIB com a base per al càlcul, com si ens referim a un mínim vital, els esquemes de distribució proposats es basen en un fet, en una situació actual que no integra el seu passat. Fins i tot si es desmarquen del "*business as usual*" (que és la simple reconducció de l'*statu quo)* tots aquests esquemes de justícia accepten els pressupostos d'una anàlisi econòmica per a la qual no hi ha una altra temporalitat que la repetició perpètua del moment present. Les solucions sempre es defineixen, doncs, en relació amb una situació actual. En aquest sentit, els esquemes de justícia inspirats en la filosofia política contemporània no responen a la qüestió sobre la responsabilitat, introduïda pels països del Sud. Aquesta només pot aprehesa històricament.

Justícia i ètica entre dues concepcions de la natura

Suposem, però, que el deute ambiental es pugui quantificar, que puguem proposar una distribució justa del volum d'emissions que autoritzi als països més pobres al menys el "mínim vital" d'emissions. Aquesta distribució, justa per a les persones, ho seria també per al medi ambient? Parlar de "justícia ambiental", preveure la distribució que es pot fer dels seus beneficis i costos, és considerar el

14 Axel Gosseries, *Égalitarisme cosmopolite et effet de serre,* op. cit., p. 43.

15 O «deuda ecológica», Cf. Cynthia Emelianoff, «La problématique des inégalités écologiques, un nouveau paysage conceptuel», *Écologie et politique,* 35/2007, p.19-31.

medi ambient com un bé i com un bé escàs. Com diu John Rawls, els problemes de justícia sorgeixen en situacions d'"escassetat relativa", quan un bé (un recurs natural, en particular) és prou abundant com per plantejar-nos la seva distribució, però prou escàs com perquè aquesta distribució suposi un problema i no podem deixar que tothom se'n serveixi tant com vulgui[16]. Les concepcions de la justícia ambiental també comparteixen amb les del desenvolupament la idea que la natura té uns límits i que ja hi hem arribat. La qüestió, diu Hans Jonas al seu llibre *Principi de responsabilitat,* és saber "el que la natura pot suportar". Fins i tot els detractors de l'heurística de la por han d'estar d'acord amb allò que es dóna com una simple observació: "Ningú dubta avui que hi ha en aquest assumpte límits per la tolerància [17].

En aquestes condicions, l'única solució possible, si s'assoleixen els límits naturals i no es pot preveure una distribució justa dels drets d'emissió, sembla venir de la innovació tecnològica. Per què no buscar solucions tècniques que posin remei als límits de la natura? Què tindria de moralment condemnable trobar un substitut tecnològic del capital natural?, pregunten els defensors del progrés tècnic. Els defensors de l'ètica ambiental no antropocèntrica responen: la naturalesa no només té un valor instrumental, sinó que també té un valor intrínsec. La natura té dignitat i no només un preu: és insubstituïble[18].

Així, per als defensors del valor intrínsec, la noció de "capital natural" és una "construcció social" que pressuposa el que precisament està en qüestió: que l'artificial pugui substituir el natural[19]. Però aquests arguments fan somriure als teòrics de la justícia. La concepció del valor intrínsec –objecten– mai convencerà tanta gent com per donar lloc al consens sense el qual qualsevol discussió sobre la justícia es pot concebre. Es tracta només d'una convicció privada, que podem respectar, com ho fem amb les idees religioses, però que no pot conduir a un acord públic[20]. Semblaria, doncs, que només podem parlar de justícia ambiental renunciant a l'ètica ambiental, almenys a la que fa del valor intrínsec de la natura el seu argument central[21]. ¡Com a màxim, als defensors del valor intrínsec se'ls poden concedir unes reserves naturals perquè practiquin el seu culte a la natura, de la mateixa manera

16 Joan Rawls, *Théorie de la justice* (Théorie de la justice), paràgraf 22, trad. fr., París, Éditions du Seuil, 1987, p. 160.

17 Hans Jonas, *Et responsabilitzaré de tu. Une éthique pour la civilisation technologique* Une, trad. fr., París, Éditions du Cerf, 1990, p. 250.

18 J J. Baird Callicott, «The Intrinsic Value Of Nature In Public Policy: The Endangered Species Act», Contemporary Debates in Applied Ethics, Oxford, Blackwell 2005, p. 279-297.

19 Alan Holland, « Sustainability », A Companion to Environmental Philosophy, Dale Jamieson (ed.), Oxford, Blackwell, 2001, p. 390-401. Hi ha d'altres arguments contra substitució tècnica universal, també entre els tecnòfils. Però són més tecnocientífics o estètics que no pas morals.

20 François Blais et Marcel Filion, «De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale », *Philosophiques* 28/2 – Automne 2001, p. 255-280.

21 Sobre el paper central del valor intrínsec en l'ètica ambiental, Cf. J. Baird Callicott, «La valeur intrinsèque dans la nature: une analyse métaéthique», traducción francesa en *Éthique de l'environnement,* textes réunis et présentés par Hicham-Stephane Afeissa, Paris, Vrin, 2007, p. 187-225.

que es concedeixen temples a les diferents religions!

Fotografa d'Antonina Baigusheva

Però això és suposar que només hi ha la concepció de la natura vehiculada per la tècnica. Ara bé, la naturalesa que alguns volen protegir no és la mateixa que l'estudiada pels membres del GIEC (Grup d'Experts Intergovernamentals sobre Desenvolupaments Climàtics). La biosfera és una naturalesa invisible a simple vista i només hi podem accedir amb l'ajuda de procediments tecnocientífics complexos, reunint científics de diverses disciplines (climatologia, física i química de l'atmosfera, geofísica). Aquesta naturalesa es construeix socialment (la qual cosa no vol dir que no existeixi) i requereix el judici dels experts en la cruïlla de la política i la ciència. En 2007 el Premi Nobel de Pau va recompensar els membres del GIEC (al mateix temps que Al Gore): no només es va premiar el treball científic, sinó també l'acord polític sense el qual mai no s'haurien produït els comunicats del GIEC. Aquesta naturalesa dóna lloc a controvèrsies científiques tant com al debat públic. La qüestió suscitada és la que Bruno Latour posa a *Polítiques de la natura.* Com *fer entrar la ciència en la democràcia?*[22]. De fet, és en aquest àmbit on es poden plantejar les qüestions sobre la justícia.

Reconèixer la diversitat cultural de les relacions amb la natura

La naturalesa que els defensors del valor intrínsec volen protegir és la naturalesa visible, que es percep, se sent, s'experimenta, de manera que puguis estimar-la o admirar-la. "Em sembla inconcebible que una relació ètica amb la terra pugui existir sense amor, sense respecte, sense admiració i sense una gran consideració pel seu valor"[23], va escriure Aldo Leopold, un dels pares fundadors de les ètiques ambientals contemporànies. A diferència de la naturalesa del GIEC, que s'aprehèn globalment, la naturalesa protegida és l'objecte d'una percepció local: requereix un sentit del lloc, del que té d'irreductible a un altre lloc. Aquesta naturalesa és susceptible de coneixement, però aquí calen d'altres disciplines. Són disciplines que permeten conèixer l'àrea local: geografia, una certa agronomia, ecologia, biologia de la conservació. Per tant, els objectius de protecció de la biodiversitat no són els mateixos que els de reducció de les

22 Bruno Latour, *Politiques de la nature – Comment faire entrer les sciences en démocratie,* Paris, La Découverte, 1999.
23 Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables,* trad. fr., Paris, Aubier, 1995, p. 282.

emissions de gasos d'efecte hivernacle. Els gasos d'efecte hivernacle tenen els mateixos efectes, independentment des d'on s'emetin a la Terra. No passa el mateix amb la biodiversitat: la desaparició d'una població local, encara que tota l'espècie no estigui amenaçada, tindrà conseqüències diferents en funció d'on passi.

Conciliar la justícia ambiental i l'ètica ambiental, els homes i la natura, només es pot fer conciliant aquestes dues naturaleses, la qual cosa significa que es té en compte la diversitat de la natura visible, la seva diversitat cultural. Es tracta de la diversitat de formes de vida: hi ha tantes maneres d'experimentar la natura com hi ha maneres de viure-hi. El moviment nord-americà va aconseguir distanciar-se de l'ecologisme "antic" del *Sierra Club* ("Salvar balenes i boscos humits") sense tancar-se en una visió purament social, que oblidaria la natura. Això es deu al fet que les minories que el van animar es van definir no només econòmicament (pels seus ingressos), sinó com a minories culturals, amb una relació pròpia amb la natura. És per això que la seva acció comunitària els va portar a "reinventar la natura" i a confrontar diverses cultures de la natura (llatinoamericana, índia, afroamericana ...)"[24] .

Si volem que la natura estigui representada en el debat públic sobre justícia ambiental, i que, per tant, no tingui una relació simplement instrumental amb el medi ambient, hem d'admetre en aquest debat no sols la pluralitat científica (no hi ha ecologistes al GIEC), sinó també, sobretot, la diversitat cultural.

24 «Reinventing Nature through Community Action», Giovanna di Chiro, «Nature as Community: *The Convergence of Environment and Social Justice»,* art. cit., p. 310.

La justicia ambiental[1]

Catherine Larrère

1 Este artículo fue publicado en la revista Multitudes, 2009/1 nº 36, pp 156-162. Traducido del francés por Joan Albert Vicens. Agradecemos a la autora, C. Larrère, i a l'Association Multitudes la autorización para su traducción y publicación en nuestra revista. De la misma autora, con R. Larrère, destacamos, como un libro imprescindible, C. Larrère-R.Larrère, Penser et agir avec la nature. Une enquete philosophique, Paris: La découverte, 2018, i el el más reciente, de los mismos autores, Le pire n'est pas certain : Essai sur l'aveuglement catastrophique, París, Premier Parallèle:2020.

La crisis medioambiental no perdona a nadie. Se extiende por todo el mundo: el aire no es más puro en los picos del Himalaya que en lo alto de la Torre Eiffel. Pero aunque la crisis es global, sus efectos y amenazas están muy desigualmente distribuidos. Así es en el interior de cada país. Son los grupos sociales más desfavorecidos los que viven en los entornos más degradados, cercanos a un aeropuerto o a fábricas contaminantes, por ejemplo. Generalmente, estos grupos no tienen los medios ni financieros ni políticos para oponerse con éxito a la instalación de depósitos de residuos.

La misma polaridad entre ricos y pobres, o grupos o naciones culturalmente dominantes y dominados, la encontramos entre los países del Norte y los países del Sur. Estos tienen sus problemas ambientales propios (vinculados al clima, pero aún más a la degradación de suelos que han sido sometidos a explotación colonial)[2] y, además, con demasiada frecuencia les sirven a los países del Norte como

basureros. Como escribe un ambientalista estadounidense, Dale Jamieson, a nivel nacional e internacional, "los pobres –o los más desfavorecidos– sufren de manera desproporcionada una contaminación ambiental producida por la sociedad en su conjunto"[3].

Enfocar socialmente las cuestiones ambientales

Parecería que estas desigualdades ecológicas y la polarización de su distribución

2 Sobre la conjunción de desastres naturales y explotación colonial, y sus efectos sobre lo que llama "subdesarrollo", cf. Mike Davies, *Génocides tropicaux,* trad. P. París, La Découverte, 2006.

3 Dale Jamieson, « Global Environmental Justice » in Dale Jamieson, *Morality's Progress,* Oxford, Clarendon Press, 2002, p. 297.

deberían tener como consecuencia que los grupos sociales o las naciones más desfavorecidas se empeñasen particularmente en resolver los problemas ambientales y se comprometiesen activamente en esta vía.

Es cierto que en los años 80 del siglo anterior se desarrolló en los Estados Unidos un movimiento de "justicia ambiental" que reunió a los grupos amenazados que luchaban contra estas desigualdades y combatían por tener acceso a las decisiones políticas que las causan (distribución de residuos y contaminación)[4]. Pero esto es mucho menos cierto a nivel global. Los países del Sur (al menos sus líderes) tienden a denunciar la preocupación ambiental como un lujo de los ricos que no concierne a los pobres, incluso como un complot de los países del Norte para impedir el desarrollo de los países del Sur.

Por paradójicas que parezcan, estas posiciones pueden explicarse. Tienen que ver, en parte, con la definición misma que damos de los problemas ambientales, como lo muestra la manera en que algunas protestas de minorías sociales o culturales de los Estados Unidos contra la instalación de depósitos de residuos en su entorno vital puso en cuestión la concepción generalmente admitida del medio ambiente o de la naturaleza.

Los representantes de estas minorías fueron a buscar a las organizaciones de defensa de la naturaleza, establecidas desde hacía mucho tiempo en los Estados Unidos, como Sierra Club, para conseguir su apoyo. Estas organizaciones les aseguraron su simpatía, pero les dijeron que no se sentían directamente concernidas por sus reivindicaciones. Si bien los problemas ambientales son los que se refieren a la protección de la naturaleza, a la preservación de espacios naturales aislados de una intervención humana demasiado intensa, tal concepción del medio ambiente no tiene que ver con la justicia ambiental entendida como el tratamiento de las desigualdades ecológicas. Para hablar de eso hay que transformar la definición del medio ambiente para incluir en ella no solo problemas de agotamiento o sobreexplotación de recursos naturales, o contaminaciones diversas, sino sobre todo para tomar en consideración los efectos sociales de estas cuestiones (los problemas de salud, principalmente)[5].

Hay que reenfocar socialmente estos problemas ambientales. Pero con esta redefinición social de los problemas ambientales la dimensión ambiental puede ser evacuada (los daños al medio ambiente natural) en provecho solo de las cuestiones sociales. Como Ulrich Beck ha demostrado claramente, las reivindicaciones sociales, en los siglos XIX y XX, se construyen alrededor de la oposición

4 Robert Figueroa and Claudia Mills, «Environmental Justice» in *A Companion to Environmental Philosophy,* Dale Jamieson (ed.), Oxford, Blackwell, 2001, p. 426-438.

5 Giovanna di Chiro, «Nature as Community : The Convergence of Environment and Social Justice», in Cronon, William (ed.), *Uncommon Grounds, Rethinking the Human Place in Nature,* New York-London, W. W. Norton and Company, 1995, p.298-320.

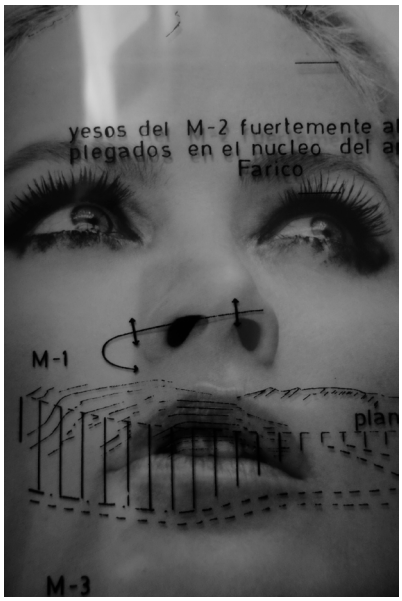
capital/trabajo, dejando de lado las cuestiones de los riesgos y las finalidades del trabajo, y las de la inserción ambiental de lo social[6]. Se entiende que, en estas condiciones, la preocupación de los países del Sur por su desarrollo (económico y social) pueda llegar a ocultar la dimensión ambiental de sus problemas.

¿Cómo repartir las cargas ambientales entre el Norte y el Sur?

Por otro lado, cuando decimos que las desigualdades ambientales (o ecológicas) tienen que ver con la distribución de los beneficios y de los problemas ambientales, y que la justicia ambiental se define como la distribución justa de estos beneficios y costos (o cargas), estos términos pueden tener varios significados. Por "problemas ambientales" (que se prevé repartir) debemos entender no solo los efectos negativos de un medio ambiente degradado, sino también las medidas y restricciones necesarias para remediar esta situación.

La cuestión de la justicia ambiental se convierte entonces en la de la distribución (entre individuos, grupos sociales y diferentes países) de las cargas (financieras y de otro tipo) relacionadas con las políticas ambientales (prevención de riesgos, modificaciones de las prácticas, restauración de ambientes degradados): ¿Quién pagará por el medio ambiente? ¿Cómo distribuir las cargas?

Ahora bien, los países a menudo buscan descargar en otros estas cargas. El Síndrome de NIMBY (*Not In My BackYard*; ¡*No tires tu basura en mi patio trasero*!) golpea también a nivel internacional. Cada nación está dispuesta a reconocer que debemos enfrentar la crisis ambiental a condición de que no tenga que pagar el precio. El presidente Bush declaró (durante uno de los debates de la campaña presidencial del año 2000) que no estaba en cuestión que "los Estados Unidos tuvieran que limpiar el aire, sino el hecho de que el Tratado de Kyoto quería obligarlos a hacerlo", mientras que China e India quedaban exentos de ello[7].



Fotografa d'Antonina Baigusheva

Por el contrario, para los países del Sur, la situación está clara: es la industrialización masiva y antigua de la que se han beneficiado los países del Norte la responsable de los principales aspectos de la crisis

6 Ulrich Beck, *La société du risque*, trad. fr. Paris, Aubier, 2001.

7 Cité dans Stephen M. Gardiner, « Ethics and Global Climate Change », *Ethics* 114 (April 2004), p. 578.

actual (contaminación del aire, erosión de la biodiversidad, agujero en la capa de ozono, cambio climático, etc.). Por lo tanto, corresponde al Norte asumir la carga de las medidas necesarias para superarla, dejando al Sur libre para desarrollarse como le convenga. Para el Sur, la crisis ambiental es el resultado del hiperconsumo de los países del Norte, cuyo peso quieren endosar al mundo entero[8], por lo tanto, solo a ellos les corresponde reducir sus niveles de consumo. El egoísmo de los países ricos choca así con la convicción que los países del Sur tienen de ser las víctimas de una situación en la que no tienen ninguna responsabilidad.

Sin embargo, parece imposible seguir en esta posición. Países del Sur, y particularmente los llamados países emergentes, aquellos que crecen muy rápidamente, no pueden juzgar la responsabilidad de los países del Norte sin tener en cuenta la propia: lanzándose a un desarrollo cuyas consecuencias ambientales conocen, ponen en peligro a sus propias generaciones futuras y ni siquiera habrá que esperar tanto. Este crecimiento acelerado está aumentando los efectos actuales de la crisis. La globalización y la intensificación de la crisis ambiental hacen que no solo esté afectando la calidad de la vida en los países del Norte: también pone en peligro la supervivencia de los países del Sur, que no pueden posponer la solución de los males que padecen actualmente.

No se puede, desde el punto de vista de la justicia (haciendo abstracción de las relaciones de fuerza existentes y de cómo éstas orientan las soluciones), contemplar una solución unilateral que asigne solo al Norte la carga de los problemas ambientales. Es necesario buscar, a nivel global, un esquema de distribución entre los diferentes socios (cada nación considerada como entidad independiente) que se pueda calificar de justo y que permita una cooperación justa.

Se han presentado varios esquemas, derivados de los propuestos por las teorías contemporáneas de la justicia. Es el caso, por ejemplo, de la distribución de la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero (CO2, más precisamente) entre los diferentes países. Algunos de estos esquemas ponen de relieve una justicia igualitarista a nivel internacional. Cada nación cuenta por uno y solo por uno, y las desigualdades se justifican sobre la base de un cálculo de compensación que marca la diferencia entre lo que depende de la elección y lo que depende de las circunstancias: las desigualdades que resultan de elecciones no tienen que ser compensadas, a diferencia de las que pueden atribuirse a las consecuencias de las circunstancias en las que se encuentran las naciones[9]. A este esquema igualitario se oponen otros que toman más directamente en consideración las

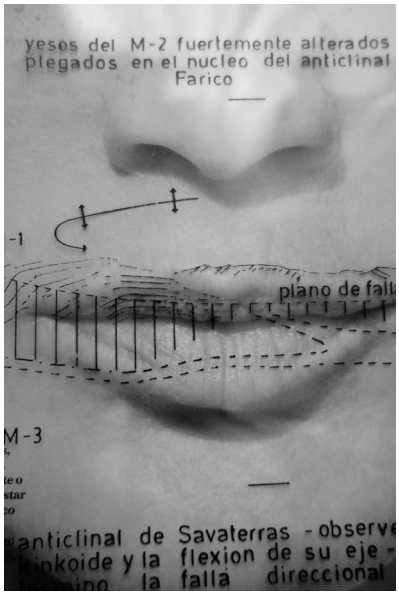
8 «Une minorité s'approprie les aménités comunes tout en exposant la majorité aux effets de la dégradation de l'écosystème terrestre», J-P. Deléage, "Présentation de Des inégalités écologiques parmi les hommes", Écologie et politique, 35/2007, p. 14.

9 Axel Gosseries, "Égalitarisme cosmopolite et effet de serre", *Les séminaires IDDRI,* n° 14, 2006.

desigualdades. Así, se propone que se establezcan objetivos de reducción inversamente proporcionales al PIB (Producto interior bruto) per cápita: cuanto más rico es el país, más importantes son los esfuerzos que se le piden[10]. Otro tipo de esquema plantea como exigencia fundamental respetar un *minimum vital* ("*basic rights*"): se excluye que un modelo de distribución de las reducciones en las emisiones de CO2 conduzca a imponer a los países más pobres un volumen mínimo de emisiones que no les permita satisfacer sus necesidades elementales[11].

¿Cómo articular la equidad y la historia?

Estos esquemas tienen consecuencias muy variables: desde la autorización otorgada a los países más contaminantes de no reducir demasiado rápidamente sus tasas de emisión[12], a la imposición de restricciones más fuertes a los países más ricos. La igualdad y la justicia no son siempre sinónimas. Las posiciones más favorables a los países más ricos (y más contaminantes) son las que menos tienen en cuenta la *dimensión histórica* de la crisis. Por eso la designación de un año de referencia para la determinación de niveles de emisión resulta problemática: al tomar como año de referencia, como hace el protocolo de Kioto, el año 1990, este se convierte en un dato que anula toda la historia anterior. Tampoco los países del Sur quieren aceptar esta fijación de un estado inicial que favorezca a los países más contaminantes, es decir los países del Norte, que durante dos siglos se han desarrollado, equipado e industrializado y han contaminado intensivamente. Sin embargo, la toma en consideración de este momento inicial es inevitable en la construcción del proceso de negociación: es a partir de ahí que se pueden definir mecanismos de desarrollo que solo se pueden contabilizar como un nivel "adicional" en relación con el estado inicial[13].



Fotografa d'Antonina Baigusheva

Pero neutralizar el pasado de esta manera, ¿acaso no anula la responsabilidad de los países del Norte? A la acusación de los países del Sur de que los países del Norte son responsables de la crisis ac-

10 Aurélien Bernier, *Le climat otage de la finance,* Paris, Mile et une nuits, 2008, p. 35.
11 Henry Shue, «Climate», *A Companion to Environmental Philosophy,* p. 449-459.
12 Es a lo que tiende el esquema presentado por Axel Gosseries.
13 Amy Dahan Dalmedico «Le régime climatique. Entre science, expertise et politique», *Les modèles du futur. Changement climatique et scénarios économiques enjeux scientifiques et politiques,* Amy Dahan Dalmedico (ed.), Paris, La Découverte, 2007, p. 131.

tual, la respuesta es que solo se puede tratar de una responsabilidad *causal*, no de una responsabilidad *moral*. No se puede atribuir la responsabilidad del cambio climático a las generaciones pasadas de los países del Norte: involucradas en la revolución industrial, ignoraban sus consecuencias. Tampoco podemos imputarlo a las generaciones presentes: nadie puede ser responsable de actos ajenos a los cuales no puede oponerse (de hecho, ya han tenido lugar). Consecuencia: la dimensión histórica de la crisis actual no se ha tenido en cuenta, solo interviene como un dato de la situación actual. Los actos de las generaciones pasadas deben ser tratados como eventos naturales.

Podemos juzgar que esta forma de naturalizar la situación manifiesta la mala fe de los defensores de los países del norte. Tal vez las generaciones presentes no han tenido los medios de oponerse a las decisiones que pusieron en marcha la revolución industrial, pero se benefician ampliamente de ellas. Aceptar una herencia, ¿no es al mismo tiempo aceptar la responsabilidad de sus consecuencias (buenas y malas)? A esto, los defensores de la posición igualitarista pueden replicar que insistir en la responsabilidad pasada equivale a "conceder un papel desmesurado a la culpabilidad" [14]. Esto puede formar parte del tratamiento político o simbólico de la cuestión, pero no contribuye a una solución eficaz. La preocupación por la eficacia implica que se considere a las partes interesadas como agentes racionales, que disponen de un cierto número de informaciones en la situación presente. No basta con asignar responsabilidades, también hay que poder cuantificarlas e incluir los resultados en un cálculo que valga para la situación actual: ¿Cómo podríamos hacerlo? ¿Cómo podemos medir la "deuda ambiental"[15] de los países del Norte con los países del Sur?

Aunque se habla de "deuda ambiental" o de "deuda ecológica", la expresión sigue siendo una metáfora: nunca ha sido cuantificada. Cuando se da por supuesto que no se trata de que los pobres paguen por los ricos, no se toma en consideración ningún coeficiente histórico. Tanto si se toma el PIB como base de cálculo, como si nos referimos a un mínimo vital, los esquemas de distribución propuestos se basan sobre un hecho, sobre una situación presente que no integra su pasado. Incluso si se desmarcan del "*business as usual*" (que es la simple reconducción del *statu quo*) todos estos esquemas de justicia aceptan los presupuestos de un análisis económico para el cual no hay otra temporalidad que la perpetua repetición del momento presente. Las soluciones se definen siempre, pues, en relación a una situación presente. En este sentido, los esquemas de justicia inspirados en la filosofía política contemporánea no responden a la pregunta sobre la responsabilidad, intro-

14 Axel Gosseries, *Égalitarisme cosmopolite et effet de serre, op.* cit., p. 43.

15 O «deuda ecológica», Cf. Cynthia Emelianoff, «La problématique des inégalités écologiques, un nouveau paysage conceptuel», *Écologie et politique*, 35/2007, p.19-31.

ducida por los países del Sur. Ésta solo se puede aprehender históricamente.

Justicia y ética entre dos concepciones de la naturaleza

Supongamos, sin embargo, que se pueda llegar a cuantificar la deuda ambiental, que podamos proponer una distribución justa del volumen de emisiones que autorice a los países más pobres al menos el *mínimo vital* de emisiones. Esta distribución, justa para las personas, ¿Lo sería también para el medio ambiente? Hablar de "justicia ambiental", prever la distribución que se puede hacer de sus beneficios y sus costos, es considerar el medio ambiente como un bien y como un bien escaso. Como dice John Rawls, los problemas de justicia surgen en situaciones de "escasez relativa", cuando un bien (un recurso natural, en particular) es suficientemente abundante para que nos podamos plantear su distribución, pero suficientemente escaso como para que esta distribución plantee un problema y no podamos dejar que cada uno se sirva lo que quiera[16]. Las concepciones de la justicia ambiental también comparten con las del desarrollo la idea de que la naturaleza tiene límites y estos limites ya se han alcanzado. La cuestión, dice Hans Jonas en el *Principio responsabilidad*, es saber "lo que la naturaleza puede soportar". Incluso los detractores de la heurística del miedo deben estar de acuerdo con lo que se da como una simple observación: "Nadie duda hoy de que hay en este asunto unos límites de tolerancia"[17].

En estas condiciones, la única solución posible, si se alcanzan los límites naturales y no se puede prever una distribución justa de los derechos de emisión, parece estar del lado de la innovación tecnológica. ¿Por qué no buscar soluciones técnicas que remedien los límites de la naturaleza? ¿Qué tendría de moralmente condenable hallar un sustituto tecnológico del capital natural?, preguntan los defensores del progreso técnico. Los defensores de la ética ambiental no antropocéntrica responden: la naturaleza no solo tiene un valor instrumental, sino que también tiene un valor intrínseco. La naturaleza tiene una dignidad y no solo un precio: es insustituible[18].

Así, para los defensores del valor intrínseco, la noción de "capital natural" es una "construcción social" que presupone lo que precisamente está en cuestión: que lo artificial pueda reemplazar a lo natural[19]. Pero tales argumentos hacen sonreír a los teóricos de la justicia. La concepción del valor intrínseco –objetan– nunca convencerá a tanta gente como para dar lugar

16 John Rawls, *Théorie de la justice*, § 22, trad. fr., Paris, Éditions du Seuil, 1987, p. 160.

17 Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* trad. fr., Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 250.

18 J. Baird Callicott, «The Intrinsic Value Of Nature In Public Policy: The Endangered Species Act», *Contemporary Debates in Applied Ethics,* Oxford, Blackwell 2005, p. 279-297.

19 Alan Holland, « Sustainability », *A Companion to Environmental Philosophy,* Dale Jamieson (ed.), Oxford, Blackwell, 2001, p. 390-401. Hay otros argumentos contra la substituibilidad técnica universal, también entre los tecnófilos. Pero son más tecnocientíficos o estéticos que morales.

al consenso sin el cual ninguna discusión sobre la justicia es concebible. Solo puede tratarse de una convicción privada, que podemos respetar, como lo hacemos con las ideas religiosas, pero que no puede dar lugar a un acuerdo público[20]. Parecería, pues, que solo podemos hablar de justicia ambiental renunciando a la ética ambiental, al menos a la que hace del valor intrínseco de la naturaleza su argumento central[21]. ¡Como máximo se puede conceder a los defensores del valor intrínseco unas reservas naturales donde practicar su culto a la naturaleza, del mismo modo que se conceden templos a diferentes religiones!

Fotografa d'Antonina Baigusheva

Pero esto es suponer que no hay más concepción de la naturaleza que la vehiculada por la técnica. Pero la naturaleza que algunos quieren proteger no es la misma que estudian los miembros del GIEC (Grupo de expertos Intergubernamental sobre la evolución del climático). La biosfera es una naturaleza invisible a simple vista y a la que solo se puede acceder con ayuda de procedimientos tecnocientíficos complejos, reuniendo a científicos de diversas disciplinas (climatología, física y química de la atmósfera, geofísica). Esta naturaleza está construida socialmente (lo que no significa que no exista) y requiere del juicio de expertos en la encrucijada de lo político y lo científico. En 2007 el Premio Nobel de la paz recompensó a los miembros del GIEC (al mismo tiempo que Al Gore): no solo se premió un trabajo científico, sino también el acuerdo político sin el cual los comunicados del GIEC no se hubieran producido. Esta naturaleza da lugar a controversias científicas tanto como a un debate público. La cuestión suscitada es la que plantea Bruno Latour en *Políticas de la naturaleza*. *¿Cómo hacer entrar las ciencias en la democracia?*[22]. Es efectivamente en este terreno donde las preguntas sobre la justicia se pueden plantear.

Reconocer la diversidad cultural de relaciones con la naturaleza

La naturaleza que quieren proteger los defensores del valor intrínseco es la natu-

20 François Blais et Marcel Filion, « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale », *Philosophiques* 28/2 – Automne 2001, p. 255-280.

21 Sobre el papel central del valor intrínseco en la ética ambiental, Cf. J. Baird Callicott, «La valeur intrinsèque dans la nature: une analyse métaéthique», traducción francesa en *Éthique de l'environnement,* textes réunis et présentés par Hicham-Stephane Afeissa, Paris, Vrin, 2007, p. 187-225.

22 Bruno Latour, *Politiques de la nature – Comment faire entrer les sciences en démocratie,* Paris, La Découverte, 1999.

raleza visible, la que se percibe, se siente, se experimenta, de tal modo que puedes amarla o admirarla. "Me parece inconcebible que una relación ética con la tierra pueda existir sin amor, sin respeto, sin admiración y sin una gran consideración por su valor"[23], escribió Aldo Leopold, uno de los padres fundadores de las éticas ambientales contemporáneas. A diferencia de la naturaleza del GIEC, que se aprehende globalmente, la naturaleza que se protege es objeto de una percepción local: requiere un sentido del lugar, de lo que tiene de irreductible a otro. Esta naturaleza es susceptible de conocimiento, pero aquí son necesarias otras disciplinas. Son disciplinas que permiten tener conocimiento del área local: Geografía, cierta Agronomía, Ecología, Biología de la conservación. Por eso, los objetivos de la protección de la biodiversidad no son los mismos que los de la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero. Los gases de efecto invernadero tienen los mismos efectos independientemente del lugar de la tierra desde donde se emiten. No ocurre lo mismo con la biodiversidad: la desaparición de una población local, incluso si toda la especie no está amenazada, tendrá diferentes consecuencias dependiendo de donde suceda.

Reconciliar la justicia ambiental y la ética ambiental, los hombres y la naturaleza, solo se puede hacer reconciliando estas dos naturalezas, lo que supone que se tome en cuenta la diversidad de la naturaleza visible, su diversidad cultural. Se trata de la diversidad de formas de vida: hay tantas formas de experimentar la naturaleza como formas de vivir en ella. El movimiento estadounidense logró tomar distancia del "viejo" ecologismo del Sierra Club ("Salvar las ballenas y los bosques húmedos") sin encerrarse por ello en una visión puramente social, que olvidara la naturaleza. Y ello porque las minorías que lo animaban no se definían sólo económicamente (por sus ingresos), sino como minorías culturales, con una relación propia con la naturaleza. Por eso su acción comunitaria los llevó a "reinventar la naturaleza" y a confrontar diversas culturas de la naturaleza (latinoamericana, Indias, afroamericanas ...)[24].

Si queremos que la naturaleza esté representada en el debate público sobre la justicia ambiental, y que por lo tanto no tenga una relación simplemente instrumental con el medio ambiente, hay que admitir en este debate no sólo la pluralidad científica (no hay ecólogos en el GIEC), sino también, y sobre todo, la diversidad cultural.

23 Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, trad. fr., Paris, Aubier, 1995, p. 282.

24 «Reinventing Nature through Community Action», Giovanna di Chiro, «Nature as Community: *The Convergence of Environment and Social Justice»,* art. cit., p. 310.

Transición cultural: diez claves

Víctor Viñuales Edo

Recientemente invitamos a una familia amiga a visitar nuestro huerto y los dos burritos que en él están. Les regalamos albahaca y toda la familia exclamó: huele a pesto. Y tenían razón, les había regalado unas ramas de una gran albahaca. Pero su frase fue para mi una demostración más del mundo al revés que hemos construido. Las albahacas son las que saben a pesto y no es la salsa pesto la que sabe a albahaca.

Hemos ido rompiendo los nexos con la naturaleza. La tratamos poco. La vemos desde el sofá, en las pantallas: del televisor, del móvil y del ordenador. Cuando vamos al supermercado a comprar alimentos éstos vienen fragmentados, empaquetados, higienizados, conservados en atmósferas modificadas… Están tan transformados que la naturaleza que "les dio la vida" ni los reconocería como hijos suyos.

Este volver la espalda a la naturaleza tiene muchos daños colaterales porque venimos de la naturaleza, somos naturaleza y no tendremos un futuro digno sin naturaleza. De hecho, estamos en una encrucijada civilizatoria porque hemos construido una economía divorciada de la biosfera. Cuando la economía para, lo vimos en las semanas de confinamiento, la naturaleza florece. Cuando la economía crece, lo hemos visto muy claramente desde que

entramos en la era de los combustibles fósiles, la naturaleza se ahoga.

Hemos llegado a un punto crítico. O regeneramos nuestro modelo económico y, al fin, encontramos una manera de satisfacer nuestras necesidades respetando los límites de la naturaleza o iremos encadenando un rosario de catástrofes climáticas que crearán un futuro sombrío para nuestra generación y para las venideras. Para complicar más las cosas, los científicos del clima nos dicen que ese giro copernicano lo tenemos que hacer masivamente, en todo el planeta y muy rápido, en los próximos diez años.

El desafío enunciado en el párrafo anterior es enorme, propio para ser afrontado por dioses o héroes y heroínas. Pero lo tenemos que resolver personas pequeñas, divididas de mil maneras (por raza, lengua, religión, banderas…). Ese es el

momento que nos ha tocado vivir. Podemos girar la mirada y el alma y contemplar paisajes más agradables, pero al final los hechos son tozudos. Y los hechos tozudos nos dicen de maneras muy diversas, en muchos lugares a la vez, que la naturaleza está herida y las víctimas primeras de su dolor somos nosotros mismos, sus habitantes. Nosotros, que hemos sido y somos sus victimarios, somos también sus víctimas.

Los nombres reservados a los huracanes se acaban pero los huracanes, no. Los meses de verano crecen, como si fueran buen maíz, las sequias se hacen más largas y frecuentes y las lluvias fuertes también se hacen más frecuentes y largas, los polos y glaciares se derriten, el mar crece, las olas de calor se multiplican, la vida se hace muy difícil en muchos lugares. La tierra enferma y los ganados también. Solo queda migrar como las aves a mejores lugares… El tiempo que conocíamos está enloqueciendo. Los agricultores, mi familia lo es, no preguntan ya a los ancianos para plantar en tal o cual momento. No saben qué pasa, no pueden aconsejar.

Para “frenar la curva” de la emergencia climática tenemos que cambiar. Tenemos que hacer una transición desde el hoy en el que estamos a la economía neutra en carbono y circular en la que deberíamos estar mañana. Pero cuando se habla de esta transición los gobiernos y en general la sociedad entienden que tenemos que hacer una transición legal y una transición tecnológica, pero se olvida con frecuencia que hay otra transición imprescindible: la transición cultural. Eso significa cambiar nuestro estilo de vida, nuestra cultura, nuestros valores y nuestra relación con la naturaleza.

A mi modo de ver, diez claves fundamentales de esta transición cultural para hacer las paces con la Naturaleza son la siguientes:

1.- Deberíamos transitar de la soberbia a la humildad y reconocer que somos ecodependientes, que necesitamos a la naturaleza, que no podemos vivir sin ella. Que la biosfera no es una sección de los documentales que vemos, que los documentales y la pantalla en que los vemos no existirían sin una naturaleza vivible.

2.- Deberíamos transitar de la ignorancia de los ecosistemas naturales al esfuerzo consciente por la biomímesis, por la imitación de la naturaleza, por aceptar que por vieja, muy vieja, es mucho más sabia. Entender y aprender de nuestro sistema inmunitario es más importante, seguro, que crear un nuevo fármaco en un laboratorio industrial, del que no conocemos suficientemente sus efectos secundarios. Entender cómo los árboles producen oxigeno bueno y dan frutos, madera y belleza es más importante que crear un nuevo plástico que acabará envenenando toda nuestra cadena trófica y nuestra dieta.

3.-Deberíamos transitar de la cultura de “cojo, uso y tiro”, propia de la economía lineal en la que vivimos, que está con-

virtiendo nuestro planeta en un inmenso vertedero de basuras, a una economía circular en la que, imitando a la naturaleza, nada sobra. Todo se reutiliza. Todo se aprovecha una y otra vez.

4.-Deberíamos, imitando a la naturaleza y recogiendo el mensaje de los clásicos, vivir al día con la energía que nos proporcionan los recursos del presente: el viento, los rayos del sol, las mareas, las olas… la energía que se renueva cada día. Ha llegado el tiempo en que reconozcamos que no tiene sentido dilapidar en décadas la energía acumulada en millones de años en forma de combustibles fósiles. Y ha llegado el tiempo en que reconozcamos que no podemos condicionar la vida de las generaciones venideras con unos residuos nucleares que serán tóxicos durante miles de años.

5.- Deberíamos reconectar con la naturaleza, con las hermanas plantas, con los animales, con los hongos… re-entendiéndonos como formando parte de una increíble cadena de evolución multiforme de la vida tenaz, siempre orientada hacia adelante. No estamos solos. Somos hijos de las estrellas. El hilo de vida que nos une a la primera señal de vida que florece en la Tierra no se ha roto nunca. Ese hilo nos emparenta con todo lo vivo de la Tierra, con los dinosaurios que ya se fueron, con las bacterias que habitan en nuestro intestino y con las luciérnagas que brillaban en las noches de verano. Todos somos parientes.

6.- Deberíamos replegar nuestra tecnosfera y dar más espacio a nuestra biosfera, para que respire mejor, para no asfixiarla con el peso de nuestros cacharros. ¿Qué quiere decir eso?: que nuestras ciudades deberían eliminar buena parte del asfalto que separa la lluvia de los acuíferos, que en nuestras ciudades debería haber higueras públicas, que nuestras azoteas deberían ser amigas de las abejas, que deberíamos poder cultivar en ellas acelgas y remolacha roja para degustarlas, después de darles las gracias con la palabra japonesa *Itadakimasu*[1] a los vecinos del segundo compartiendo una ensalada… ¡Que no enfermemos de nostalgia de naturaleza cuando nos confinen otra vez¡

7.- Deberíamos concentrarnos en satisfacer las necesidades de todos los seres humanos y algunos deseos. La naturaleza puede ofrecernos recursos para eso. Pero no deberíamos pedirle lo que no puede dar: contentar todos nuestros deseos.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

1 Agradecimiento que expresa gratitud a las personas que han cocinado y cultivado el alimento, y al alimento mismo.

8.-Deberíamos entendernos como albaceas de un patrimonio natural que no nos pertenece. Somos inquilinos de la Tierra, no sus propietarios con derecho a afectarla de forma irreversible. Si así actuamos estamos dañando la herencia que deberían recibir nuestros hijos y los hijos de sus hijas.

9.- La lógica económica de los últimos siglos ha sido que la naturaleza podía ser sacrificada al dios de la economía y el dinero. Después, asustados por los resultados, las autoridades públicas, lanzaron otro lema: hagan negocio, pero respeten las leyes de protección de la naturaleza, no la dañen. Eso ya no basta. Hemos provocado una extinción masiva de especies, hemos modificado la corriente del golfo, estamos derritiendo los polos y el *permafrost*… El enfoque hoy debe ser muy distinto: debemos regenerar la naturaleza, recuperar ríos y playas, ayudar a las especies en peligro de extinción. En suma, usar nuestro inmenso poder en un sentido inverso: Seamos aliados de la naturaleza, no sus enemigos.

10.- Hemos sido educados y educamos, mal, en la estrafalaria creencia de que tenemos derechos y no deberes. No es posible aspirar a un aire bueno que respirar y pasar por la vida sin plantar ningún árbol. No es posible tener derecho a gozar del placer de sumergirse en un río de aguas transparentes sin ejercer el deber de gestionar bien nuestros residuos. Construyamos una relación de adultos con la naturaleza. Debe de acabar la etapa de los gorrones: yo me beneficio pero no contribuyo. Tenemos derechos porque tenemos deberes. La naturaleza no puede regalarnos una y otra vez servicios ambientales imprescindibles para una vida digna y nosotros corresponder una y otra vez agrediéndola. Este despropósito debe acabar.

Es tiempo de lograr el bienestar para todas las personas del planeta, de un continente y otro, dentro de los límites del planeta. Casi todo tiene límites, desde luego nuestro planeta los tiene. La vida, nuestra vida, depende de lo que ocurre en una delgada capa: nuestra atmósfera común. El clima y la biosfera que tenemos determinan nuestra existencia toda. En otros planetas vecinos, en los que no hay ni un clima favorable ni una biosfera amiga, la vida es imposible. Todavía estamos a tiempo de pelear por nuestro planeta, un planeta vivo y hermoso. La tarea de nuestra generación, que ha contribuido tanto a dañarlo, es hacer las paces con la naturaleza. Es la tarea, es ahora.

¿Contra la democracia? Libertarismo, capitalismo y negacionismo del cambio climático[1]

David Schweickart

1 El artículo ha sido traducido al español por Jordi Corominas. La primera parte, del apartado 1 al 7, se publicó en *Journal of social Philosophy,* Volume 50, Issue 4 Special Issue: 50th Anniversary Issue, Winter 2019, pp. 664-680. *El postscripto*, apartado 7, es inédito y se ha publicado por primera vez en nuestra revista.

En 2016 Jason Brennan publicó un libro titulado *Against Democracy*[2]. He aquí algunas citas seleccionadas:

"La mayoría de mis conciudadanos son incompetentes, ignorantes, irracionales y moralmente irracionales en política."

"Los blancos en promedio saben más que los negros. . . los hombres saben más que las mujeres. . .y las personas de altos ingresos saben más que los pobres."

"La posición dominante en la ciencia política es que, si bien existen el cabildeo y la corrupción, hay poca evidencia de que el financiamiento de campañas determine el ganador de las elecciones o las políticas que implementan los ganadores"[3].

Jason Brennan sostiene que la democracia debería ser reemplazada, si es posible, por una "epistocracia", el gobierno de los conocedores y no el de los "hobbits y

hooligans"[4] que ahora gobiernan. Su último capítulo se titula "Un brindis por la muerte del rey incompetente". El "rey incompetente" es la democracia.[5]

Lo inquietante del libro no es su contenido. Su contenido, como escribió un crítico, es "un tratado miserable": "Brennan se hace pasar por el intrépido que se atreve a decir tonterías sobre nuestro apego santurrón al autogobierno. Gran parte del

2 Jason Brennan, *Contra la democracia,* Editorial Deusto, 2018.

3 Jason Brennan, *Against Democracy,* Princeton University Press, 2016, p. 226, p 256, N38

4 Los arquetipos de votantes que dibuja Brennan son: Los hobbits, ignorantes, que no tienen interés en participar en el debate político, cambian con facilidad, y no tienen criterio. Luego aparecen los hooligans, que participan mucho, con intensidad, son menos ignorantes, pero tienen un componente tribal, con ideas sesgadas, de un color o de otro. Y luego están los vulcanos, los que dedican tiempo, se informan y toman sus decisiones. ¿El problema? Que, según Brennan, los vulcanos no existen en realidad. Son un ideal. Los votantes se dividen entre hobbits y hooligans, y los debates, las deliberaciones públicas, lo que consiguen es transformar hoobits en hooligans.

5 Ibid., p. 242.

libro está dedicado a derribar los argumentos de los teóricos de la democracia, contra los que se lanza con todo el júbilo y la seguridad de un campeón de debate en la escuela secundaria".[6] Como decía, lo inquietante no es su contenido, ni el hecho de que el 43% de las reseñas de Amazon sean de 5 estrellas y otro 34% de 4 estrellas (no es sorprendente, por razones que se aclararán más adelante), sino su fuente. Este no es un libro publicado por alguna fundación libertaria. Está publicado por Princeton University Press[7]. Y está escrito, no por un miembro de algún grupo de expertos de derecha, sino por el entonces profesor asociado en la Universidad de Georgetown, quien, aunque aún no es profesor titular, ocupó (y aún ocupa) una cátedra (También es profesor asociado distinguido de estrategia, economía, ética y políticas públicas en la McDonough School of Business.)

Aparentemente, Brennan puede estar en dos lugares a la vez, ya que también es (al mismo tiempo) profesor de investigación en el Departamento de Economía Política y Ciencia Moral de la Universidad de Arizona, y miembro de su "Freedom Center" (El director fundador del Freedom Center –más precisamente, "The Arizona Center for the Philosophy of Freedom"– es el destacado libertario, David Schmidtz, bajo cuya dirección Brennan obtuvo su doctorado. No es sorprendente que Schmidz haya ganado varios "Premios a la recaudación de fondos del año").

Jason Brennan es extraordinariamente prolífico. En 2019, Oxford University Press publicó *Cracks in the Ivory Tower*. En 2018, Princeton University Press publicó su *When All Else Fails: Resistance, Violence and State Injustice,* y Oxford University Press publicó *In Defense of Openness: Why Global Freedom Is the Humane Solution to Global Poverty* (en coautoría con Bas van der Vossen). En 2016 no solo publicó *Against Democracy* sino también, con Routledge, *Markets Without Limits: Moral Virtues and commercial interests* (con Peter Jaworski, un filósofo libertario aún más joven, también en Georgetown) En los seis años anteriores, se publicaron otros seis libros suyos. Y tiene cinco más bajo contrato, dos más con Oxford, dos con Routledge, uno con Johns Hopkins. Se nos dice que sus libros se han traducido a doce idiomas diferentes.

Además, ha publicado 38 artículos, entre ellos uno en el *Journal of Business Ethics,* "Are Adjuncts Exploited? Some Grounds for Skepticism", y otro que sugiere "No" a la pregunta del título de su artículo: "¿Deberían los impuestos financiar la filosofía?». En este artículo, no solo habla de filosofía, sino de las artes liberales en general: "No estoy convencido de que estudiar filosofía le enseñe a la gente a pensar. Los psicólogos de la educación han estado estudiando la «transferencia del aprendizaje», y ahora hay mucha evidencia de que los supuestos en los que se basa la educación en artes liberales

6 Tom Slater, *The Case for Democracy,* Spiked Review, November 2016.

7 Princeton University es una de las universidades de más prestigio de USA y el mundo.

son falsos. La mayoría de los estudiantes no aplican fuera de clase lo que aprenden en clase. En realidad, no logramos enseñar a los estudiantes habilidades sociales. No usan las herramientas que les damos para nada más que escribir ensayos"[8].

Pensemos en ese libro de 2016. Es difícil imaginar que un libro titulado *Against Democracy* se publicara hace una década; ciertamente no lo habría publicado ninguna editorial académica importante. Aquí hay algo también difícil de imaginar, a pesar de que ocurrió en 2008, hace apenas doce años: la presidenta de la Cámara de Representantes, Nancy Pelosi, sentada en un sofá junto al ex presidente de la Cámara, Newt Gingrich, siendo filmada para un anuncio de "We Can Solve It", un proyecto iniciado nada menos que por Al Gore.

Su diálogo fue así[9]:

Pelosi: "No, pero siempre estamos de acuerdo, Newt".

Gingrich: "No. pero estamos de acuerdo en que nuestro país debe actuar en conjunto para abordar el cambio climático".

Pelosi: "Necesitamos formas de energía más limpias y las necesitamos rápido".

Gingrich: "Si muchos de nosotros exigimos acción a nuestros líderes, podemos generar la innovación que necesitamos".

Pelosi y Gingrich: "Juntos podemos hacer esto".

Y es que hemos entrado en un mundo diferente. En las elecciones de 2018, solo cinco de los 237 miembros republicanos de la Cámara de Representantes estaban dispuestos a reconocer que el cambio climático antropogénico es real y serio[10]. En lo que sigue, sostengo que estos dos fenómenos, *Contra la democracia* y los puntos de vista republicanos sobre el cambio climático, están relacionados sistémicamente de una manera no muy obvia, de una manera que tiene implicaciones significativas para la estrategia de la izquierda, y quizás para la supervivencia de nuestra especie[11].

1. ¿Qué está pasando aquí? Capitalis-

Fotografia d'Antonina Baigusheva

8 Foundation for Economic Education, 4/24/15, se publicó en: blogs at Bleeding Heart Libertarians

9 https://www.youtube.com/watch?v=qi6n_-wB154

10 Sarah Emerson, "Guide to the Climate Change Deniers in Congress" https://motherboard.vice.com/en_us/article/pg5zqg/a-guide-to-the-climate-change-deniers-in-congress

11 Dejadme ser claro. El propio Jason Brennan no es un negacionista del cambio climático. De hecho, ha incluido un capítulo en el libro en coautoría con Bas van der Vossen, mencionado anteriormente, que reconoce de forma explícita la realidad del cambio climático causado por el hombre y propone una serie de medidas para abordar el problema.

mo versus clima

"*Capitalismo contra el clima*" es el provocativo subtítulo del best-seller del New York Times de 2014 *Esto lo cambia todo* de Naomi Klein; un libro extraordinario. El primer capítulo del libro se titula "Lo correcto es lo correcto: el poder revolucionario del cambio climático". Klein destaca aquí la conexión entre la ideología libertaria y el negacionismo del cambio climático. Ella relata su entrevista con Joseph Bast, director del Heartland Institute, un importante grupo de expertos negacionistas, luego de su Sexta Conferencia Internacional sobre Cambio Climático, celebrada en junio de 2011, una conferencia a la que asistieron representantes del Cato Institute, The Competitive Institute, la Heritage Foundation y la Ayn Rand Society, entre otros, con oradores como el astrofísico Willie Soon, Vaclav Klaus (entonces presidente de la República Checa), el ex senador republicano y ex astronauta Harrison Schmitt, y Marc Moreno, cuya campaña "Swift Boat Veterans for Truth" ayudó a hundir la candidatura presidencial de 2004 de John Kerry.

Al contar su entrevista, escribe: "Bast, que tiene poco de la arrogancia común de muchos de los negacionistas, es igualmente honesto sobre el hecho de que él y sus colegas no se involucraron con los problemas climáticos porque encontrasen fallas en los hechos científicos evocados por los ecologistas. Más bien se alarmaron por las implicaciones económicas y políticas de esos hechos y luego se propusieron refutarlos". "Cuando miramos este tema, decimos: esta es una receta para un aumento masivo del gobierno", me dijo Bast, y concluyó: "Antes de dar este paso, echemos otro vistazo a la ciencia. Así que los grupos conservadores y libertarios, creo, se detuvieron y dijeron: No aceptemos esto simplemente como un artículo de fe; hagamos nuestra propia investigación"[12].

Y así lo hicieron, porque hay mucho en juego. Citando nuevamente a Bast, "El cambio climático es lo perfecto [para la izquierda]. Es la razón por la que deberíamos hacer todo lo necesario para contradecirlos"[13]. Se necesita más investigación, por supuesto, y con incentivos para realizar la investigación adecuada. Como informa Klein, "los científicos presentes en las conferencias climáticas de Heartland están casi tan empapados en dólares de combustibles fósiles que casi se pueden oler los vapores".[14]

Sin embargo, aquí debe plantearse una pregunta. Como muchos en la izquierda han señalado, el "capitalismo" al que se refiere el subtítulo del libro de Klein es, como ella enfatiza, el capitalismo neoliberal, especialmente la versión extrema "libertaria" del neoliberalismo. Pero ¿qué pasa con el capitalismo keynesiano o neokeynesiano? Hace doce años, Joel Kovel publicó *The Enemy of Nature.* El subtítulo del libro

12 Naomi Klein, *This changes everything. Capitalism versus clima,* Pinguins, 2015, p. 42. Hay traducción en español.
13 Ibid., p. 42.
14 Ibid., p. 46.

establece su tesis sin rodeos: *¿El fin del capitalismo o el fin del mundo?* Kovel cree que necesitamos una revolución, aunque es plenamente consciente de lo remota que parece esa perspectiva. Un número creciente de personas está comenzando a darse cuenta de que el capitalismo es la fuerza incontrolable que impulsa nuestra crisis ecológica, solo para quedarse petrificados por las asombrosas implicaciones de esta idea[15].

Paul Hawken, Amory Lovins y Hunter Lovins también piensan que necesitamos una revolución, pero de un tipo diferente a la prevista por Kovel. Su libro, *Capitalismo natural*, publicado en 1999, está subtitulado *Creando la próxima revolución industrial*. Se informa que el entonces presidente Clinton lo llamó uno de los cinco libros más importantes del mundo actual. Hawken y los Lovin están de acuerdo con Kovel en que el modelo actual de capitalismo es problemático. "El capitalismo, tal como se practica, es una aberración del desarrollo humano económicamente rentable y no sostenible"[16]. Pero no ven el problema como residiendo en el capitalismo mismo. Distinguen entre cuatro tipos de capital, todos necesarios para la producción:

- Capital humano,
- Capital financiero,
- Capital manufacturado
- Capital natural.

El problema con la forma actual de capitalismo, argumentan, es su valoración errónea de estos factores. Los precios actuales del mercado infravaloran, y a menudo no valoran en absoluto, el cuarto factor: los recursos naturales y los sistemas ecológicos "que hacen posible la vida y que valga la pena vivir en este planeta". Todos los economistas reconocen que las transacciones de mercado pueden involucrar "externalidades": costos (o beneficios) que no son pagados por las partes que realizan la transacción. Casi todos están de acuerdo (incluso Milton Friedman) en que los gobiernos tienen un papel que desempeñar para rectificar estos defectos[17]. Los remedios estándar incluyen impuestos (para externalidades negativas) y subsidios (para externalidades positivas). Hawken y los Lovin sostienen que estos remedios, aplicados correctamente, pueden funcionar.

El primer paso es eliminar los incentivos perversos ahora vigentes. Documentan los subsidios masivos que los gobiernos otorgan actualmente para el comportamiento ecológicamente destructivo, por ejemplo, subsidios agrícolas que fomentan la degradación del suelo y el desperdicio del agua, subsidios a las industrias de combustibles fósiles, etc.

El segundo paso consiste en imponer impuestos sobre los recursos y la conta-

15 Joel Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?,* New York, Zed Books, 2007, p. xi

16 Paul Hawken, Amory Lovins and L. Hunter Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution* Boston: Little, Brown, 1999, p. 5.

17 Milton Friedman, *Capitalism and Freedom,* Chicago, University of Chicago Press, 1962.

minación para que los precios reflejen los verdaderos costos del "capital natural". El punto es permitir que tecnologías energéticas más sostenibles y procesos más eficientes energéticamente compitan de manera justa con las prácticas destructivas del "capitalismo industrial". Incluso podríamos querer ir más allá y subsidiar, al menos inicialmente, las tecnologías que reducen el impacto ambiental negativo de nuestras elecciones en materia de producción y consumo.

Si tomamos estos pasos, Hawken y los Lovin vislumbran un futuro brillante:

"Imaginemos por un momento un mundo en el que las ciudades se han vuelto pacíficas y serenas porque los automóviles y los autobuses son silenciosos, los vehículos solo emiten vapor de agua y los parques y las vías verdes han reemplazado las autopistas urbanas innecesarias. La OPEP ha dejado de funcionar porque el precio del petróleo ha caído a cinco dólares el barril, pero hay pocos compradores porque ahora existen formas mejores y más baratas de obtener los servicios que la gente antes conseguía del petróleo. El nivel de vida de todas las personas ha mejorado drásticamente, en particular de los pobres y de los países en desarrollo. El desempleo involuntario ya no existe y los impuestos sobre la renta se han eliminado en gran medida. Las casas, incluso las viviendas para personas de bajos ingresos, pueden pagar parte de sus costos hipotecarios con la energía que producen"[18].

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Ese futuro puede surgir, dicen, si aprovechamos adecuadamente la energía creativa del capitalismo y dejamos que los mercados hagan su trabajo. Más recientemente, Jeffrey Sachs, un destacado economista que se desempeñó como asesor de la campaña de Sanders[19], publicó *Building the New American Economy* (que incluía un Forward de Bernie Sanders), que establece una hoja de ruta para llevarnos, si no a la utopía de los Hawken-Lovins, al menos a una economía, para citar el subtítulo del libro, *Inteligente, justa y sostenible*[20].

Yo mismo he sostenido durante mucho tiempo que un "ecocapitalismo" sostenible es una quimera. Mi argumento

18 Hawken, Lovins, op. cit., p. 1

19 Bernard, "Bernie" Sanders concurrió a las primarias para la elección del candidato demócrata a la elecciones de 2016 en Estados Unidos, pero perdió la nominación ante Hillary Clinton. Representa el ala izquierda de los demócrata. [También ha concurrido a las elecciones de 2020, perdiendo ante Joe Biden].

20 Jeffrey Sachs, *Building the New American Economy: Smart, Fair and Sustainable,* Columbia University Press. 2017.

principal invoca el imperativo de "crecer o morir" del capitalismo. Un capitalismo sano requiere crecimiento económico. De lo contrario, tenemos un "estancamiento secular" o, peor aún, esas crisis "irracionales" señaladas por Marx y Engels, crisis que en todas las épocas anteriores habrían parecido un absurdo, una crisis de sobreproducción, es decir, crisis causadas por trabajadores que no tienen suficiente dinero para comprar lo que producen, lo que provoca despidos, disminuye aún más la demanda y aumenta la espiral recesiva descendente [21].

Yo sostengo que el crecimiento constante es un crecimiento exponencial, lo que, cuando haces los cálculos, ves que es imposible. Un crecimiento del 3% anual, la tasa de crecimiento promedio de Estados Unidos en el siglo XX, nos haría consumir dieciséis veces más en 2100 que en 2000[22]. A menudo cito al economista Kenneth Boulding en este punto: "Solo un loco o un economista puede pensar que el crecimiento exponencial puede continuar para siempre en un mundo finito"[23]. Siempre agrego "o un capitalista" al loco y al economista de Boulding. No voy a repudiar este argumento, pero dadas las limitaciones de tiempo que nos impone a todos abordar el cambio climático, creo que puede ser más o menos irrelevante para la tarea inmediata que tenemos entre manos. No es el crecimiento *per se* el problema inmediato, sino el crecimiento económico impulsado por combustibles fósiles.

2. Bien, pero ¿qué tiene esto que ver con la democracia?

Da la casualidad de que estamos viviendo en un momento milagroso de la historia humana y al mismo tiempo aterrador porque la supervivencia misma de nuestra especie puede estar en juego.

En primer lugar, consideremos que si la química de la atmósfera de nuestra tierra hubiera producido un calentamiento global que amenazara la especie humana hace uno o dos siglos, no hubiéramos tenido forma de medir la "temperatura del globo". Los patrones climáticos habrían comenzado a cambiar, pero se habrían percibido como perturbaciones locales, o simplemente "actos de Dios" aleatorios.

En segundo lugar, sabemos qué está causando el problema. Hace un siglo o dos no podríamos haberlo sabido, pero precisamente en el momento en que nuestra ciencia se ha desarrollado hasta el punto

21 *Communist Manifesto,* en *Karl Marx, Selected Writings,* editado por Lawrence H. Simon, Hackett, 1994, p. 163.

22 "La regla del 72" en economía es una fórmula simple para determinar (aproximadamente) cuánto tiempo tardará una cantidad X en duplicarse si crece a la tasa Y% por año. Simplemente divídase Y por X. Por lo tanto, a una tasa de crecimiento del 3%, X se duplicará cada 24 años. Por lo tanto, PIB-->2PIB-->4PIB-->8PIB-->16PIB en 96 años. Esta fórmula de crecimiento exponencial también es útil para comprender la explosión de desigualdad que se produce cuando el capital financiero llega a dominar una economía, siempre que la tasa de crecimiento se mantenga relativamente estable, y si no les mantiene estable los grandes inversores son "rescatados"

23 Citado por Mansur Olsen and Hans Landsberg, *The No-Growth Society*, New York, Norton, 1974, p. 97.

en que podemos determinar que la temperatura global está aumentando, también se ha desarrollado hasta el punto en que podemos decir con mucha certeza el por qué está aumentando: las enormes cantidades de dióxido de carbono (invisible), metano y otros "gases de efecto invernadero" que hemos estado vertiendo en la atmósfera.

En tercer lugar, tenemos los medios tecnológicos para resolver el problema. Es asombroso que precisamente en el momento en que la evidencia se ha vuelto abrumadora de que la principal causa del calentamiento global es nuestra dependencia de los combustibles fósiles, las tecnologías energéticas que no producen CO2 (solar, eólica, hídrica) sean lo suficientemente sofisticadas para reemplazar nuestras tecnologías de combustibles fósiles. De hecho, se han elaborado planes que demuestran que este cambio a la energía renovable se puede lograr de manera viable en un período de tiempo relativamente corto[24]. No tenía por qué haber sido así. Podríamos estar en una situación como la que se describe en la película de Lars von Trier, "Melancolia": los astrónomos detectan un planeta en curso de colisión con la Tierra y no se puede hacer nada para detenerlo.

En cuarto lugar, tenemos los recursos, no sólo para evitar una catástrofe, sino en el proceso, para hacer la vida mejor, más saludable, más feliz, una vida de florecimiento humano, para prácticamente todos en este planeta. Todavía hay suficiente tierra cultivable disponible en el planeta para alimentarnos a todos, al menos si cambiamos a dietas más saludables y menos intensivas en carne. Nuestras tecnologías de energía renovable pueden satisfacer nuestras necesidades energéticas. Por supuesto que los países ricos tendrán que recortar el consumo sin sentido, pero numerosos "estudios sobre la felicidad" verifican lo que siempre han mantenido las enseñanzas religiosas tradicionales: más allá de cierto punto, un mayor consumo no aumenta la felicidad general. Gandhi tiene razón: "La tierra proporciona lo suficiente para las necesidades de cada hombre, pero no para la codicia de todos".[25]

Viniendo de una universidad católica jesuita, estoy tentado de agregar un quinto milagro: el normalmente conservador Colegio de Cardenales elige a un jesuita (el primero en la historia) para ser Papa, líder espiritual supremo de unos 1.200 millones de católicos romanos, y en breve publica

24 Cf. Mark Z. Jacobson and Mark A. Delucci, "A Plan to Power 100 Percent of the Planet with Renewables," *Scientific American*, Noviembre, 2009, pp. 58-59 y "Providing All Global Energy with Wind, Water and Solar Power, Part I: Technologies, Energy Resources, Quantities and Areas of Infrastructure, and Materials," *Energy Policy* 39, 2011, pp. 154-190. Véase también Robert Pollin, Greening the Global Economy, MIT Press, 2015, y Lester Brown, Emily Adams, Janet Larsen y J. Matthew Roney, T*he Great Transition: Shifting from Fossil Fuels to Solar and Wind Energy,* W.W. Norton, 2015, y Paul Hawkin, ed., *Drawdown: The Most Comprehensive Plan Ever Proposed to Reverse Global Warming,* New York, Penguin Books, 2017. Cabe señalar que el libro de Hawkin sostiene que es posible que deba incluirse la energía nuclear. Joshua S. Goldstein y Staffan A. Quist exponen con mucha fuerza el argumento de que la energía nuclear debe incluirse en *A Bright Future: How Some Countries Have Solved Climate Change and the Rest Can Follow,* New York, Public Affairs, 2019.

25 Citado por E. F. Schumacher, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered,* New York: Harper Perennial, 2010, p. 34.

una encíclica que critica el consumismo y el desarrollo irresponsable, lamenta la degradación ambiental y el calentamiento global, y llama a todas las personas del mundo a emprender una "acción global rápida y unificada"[26]. Un colega de nuestro Departamento de Teología me comentó: "Realmente hace que uno crea en la intervención divina".

Este es verdaderamente un momento sin precedentes. Otro mundo es posible. Y sabemos lo que hay que hacer para lograr este otro mundo mejor, lo cual, por supuesto, plantea la pregunta obvia: ¿Por qué, por el amor de Dios, no estamos haciendo lo que hay que hacer? Mi reflexión sobre esta cuestión ha ido evolucionando recientemente. Durante mucho tiempo he sostenido que, con base en el argumento que mencioné anteriormente, y en algunos otros, lo que se interpone en el camino es, de hecho, la clase capitalista. No voy a repudiar esa afirmación, pero ahora creo que la respuesta es más complicada de lo que pensé al principio.

Aquí está el enigma: no es ningún misterio que los multimillonarios de los combustibles fósiles estén tan preocupados por el cambio climático. Como dejan en claro los informes científicos, si vamos a tener un 50% de posibilidades de permanecer dentro del límite de aumento de temperatura de 1,5 ° C, la mayor parte de ese combustible debe permanecer en el suelo. Pero esas reservas, las que ya se han descubierto y poseído, representan 27 billones de dólares, que es un tercio más que todo el PIB de Estados Unidos de un año. Esas reservas quedarían "varadas". La naturaleza humana (al menos la del *homo economicus*) seguramente entra en acción aquí: "El cambio climático no puede ser real si hiciera que nuestras fortunas se evaporaran. Será mejor que nos aseguremos de que la gente no se tome en serio a estos traficantes del miedo. Saquen sus chequeras".

Que los multimillonarios de los combustibles fósiles nieguen la realidad del cambio climático antropogénico no es un misterio, el misterio está aquí: ¿Por qué tienen tanto éxito? Sin duda, tienen sumas de dinero casi inimaginables a su disposición. Charles y (el difunto) David Koch, por ejemplo, tenían, según la lista Forbes de los 400 estadounidenses más ricos en 2018, una riqueza combinada de 107 mil millones de dólares (frente a 87 mil millones en 2017). Si gastaran unos simples mil millones durante un ciclo electoral, como se dice que lo hicieron en 2016, podrían dar un millón de dólares a cada uno de los 1000 candidatos, y aún así ver cómo su riqueza crece en miles de millones (¡La magia del interés compuesto!). Pero aquí está la cuestión. Volví a mirar la lista "Forbes 400"[27] y anoté las fuentes de riqueza de las cincuenta principales. Solo tres de los 50 más ricos están vinculados a los combustibles fósiles en comparación con 13 vinculados a las finanzas y 15 vinculados a los sectores tecnológicos. Y

26 Papa Francisco, *Laudato Si: On Care for Our Common Home,* 2015.

27 Forbes 400, Special Issue, Octubre 3, 2018.

si miramos la riqueza de los 25 más ricos, vemos que los 107 mil millones de los dos multimillonarios relacionados con los combustibles fósiles, Charles y David, (empatados en el séptimo lugar), son apenas el 10% de los 1.06 billones que poseen los restantes 23. También vale la pena señalar que solo cinco de los cincuenta principales son mujeres, cuatro de las cuales son herederas.

¿No tienen hijos estos otros mega-multimillonarios? ¿No están rodeados de personas inteligentes que pueden distinguir entre argumentos basados en datos científicos creíbles y los de otro tipo? ¿Por qué estos tipos no están invirtiendo recursos en organizaciones que piden un esfuerzo masivo, de la escala y alcance de nuestra movilización en la Segunda Guerra Mundial para evitar la catástrofe? Están bien ubicados y tienen en total mucho más dinero que los multimillonarios de los combustibles fósiles. ¿Qué esta pasando aquí?

3. Algunos antecedentes históricos

A fines de la década de 1960, principios de la de 1970, la clase capitalista en los Estados Unidos comenzó a ponerse nerviosa. Esta fue una época de activismo estudiantil generalizado, una época en la que un país con la maquinaria militar más formidable jamás ensamblada estaba perdiendo la guerra contra un país pobre del sudeste asiático, una época en la que los movimientos guerrilleros comunistas se habían vuelto activos en casi todos los países de lo que entonces se conocía como "El Tercer Mundo", una época en la que la gente en Occidente, en particular los jóvenes, volvía a leer a Marx, e insistía en que sus universidades contrataran al menos a algunos incorrectos (como yo) para enseñar ese material.

En 1971, antes de ser nombrado por Richard Nixon para la Corte Suprema, Lewis Powell recibió el encargo de la Cámara de Comercio de los Estados Unidos, una organización privada dedicada a proteger los intereses de las "empresas", para que escribiera un memorando confidencial designado como "Ataque al Sistema Americano de Libre Empresa". Powell asumió la tarea. Su memorando llamaba a los ricos a organizarse. Powell argumentó: "Las voces más inquietantes que se unen al coro de críticas provienen de elementos perfectamente respetables de la sociedad: del campus universitario, el púlpito, los medios de comunicación, las revistas intelectuales y literarias, las artes, las ciencias y los políticos". En el memorando, Powell abogó por la "vigilancia constante" del contenido de los libros de texto y la televisión, así como por la purga de los elementos de izquierda. Una de las principales amenazas al "sistema de libre empresa" se veía explícitamente en los "excesos" democráticos[28].

Dos años más tarde, en 1973, a instan-

28 Para una copia del memorándum original véase https://scholarlycommons.law.wlu.edu/powellmemo/1/.
También https://en.wikipedia.org/wiki/Lewis_F._Powell_Jr.

cias del multimillonario David Rockefeller, se formó la "Comisión Trilateral", que reunió a políticos, líderes empresariales e intelectuales selectos de Estados Unidos, Europa Occidental y Japón para discutir "problemas comunes". Uno de los principales "problemas comunes" que se planteaba era el "malestar democrático"; ese "malestar" consistía en una participación demasiado activa por parte de los votantes comunes.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Como dijo Harvard Samuel Huntington en el informe de la Comisión Trilateral del que fue coautor, "el funcionamiento eficaz de un sistema democrático por lo general requiere algo de apatía y no participación". Observó con consternación que, a fines de la década de 1950, tres cuartas partes de los estadounidenses creían que su gobierno se dirigía principalmente para el beneficio de la gente, pero en 1972 la cifra había disminuido al 38%, y un 53% pensaba que estaba dirigido "por algunos grandes intereses".[29] No eran buenas noticias para la élite gobernante.

Pero luego, tras el aparentemente exitoso contraataque de Reagan-Thatcher al "gran gobierno", la ansiedad capitalista disminuyó. Los regímenes comunistas de Europa del Este colapsaron. Luego la propia Unión Soviética. Habíamos alcanzado, como proclamó el politólogo Francis Fukuyama, "el fin de la historia". El capitalismo democrático reinaba de manera suprema, y continuaría haciéndolo para siempre.

Por supuesto, la historia no terminó, pero con la amenaza del comunismo desaparecida, la clase capitalista perdió su coherencia. Como señaló el rabino y filósofo de izquierda Michael Lerner, la "clase capitalista racional", antes limitada a mejorar la suerte de su propia clase trabajadora para evitar que se infectaran con el "virus comunista" y a abordar la vergonzosa segregación racial que inhibía la batalla de Estados Unidos para ganarse los corazones y las mentes de los países emergentes del Tercer Mundo, dio paso a multimillonarios chiflados que perseguían sus propios intereses individuales descoordinados[30]. La clase capitalista racional, se volvió irracional. O al menos, eso le parecía a Lerner, y a mí.

29 Michel Crosier, Samuel Huntington y Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission,* New York University Press, 1975, pp. 2, 78.
30 Michael Lerner, "Austerity as Spiritual Depression: The Current Economic Assault on the Middle Class," Tikkun, 2011.

Si fuera un miembro de la clase capitalista, me preocuparían varias cosas, aunque ellos, aislados en su burbuja, no parecen estarlo:

1) La explosión de la desigualdad, que llamó la atención del público por el meme del 1% del Movimiento Ocupar frente al del 99% y documentada meticulosamente por Thomas Piketty en su tratado más vendido, *El capital en el siglo XXI*. Ese 1% superior, en los Estados Unidos, ahora posee el 43% de la riqueza de la nación[31]. El 0,1% superior posee casi tanto como el 90% inferior[32].

2) La Gran Recesión, que todos nuestros economistas neoclásicos de confianza nos habían asegurado que ya no podría suceder, sucedió y, aunque el mercado de valores casi se ha duplicado desde su máximo anterior al colapso, que alcanzó niveles récord, los salarios se han mantenido esencialmente planos.

3) El hecho de que las empresas ya no muestren lealtad alguna a su país de origen. Hoy nadie diría lo que alguna vez pareció ser de sentido común: "Lo que es bueno para General Motors es bueno para Estados Unidos". De hecho, las corporaciones chantajean a sus propias comunidades para obtener exenciones de impuestos y subsidios que eviten su reubicación en otras ciudades, regiones y naciones.

4) Todos esos estudiantes universitarios, cargados con deudas y enfrentando un futuro en el que las perspectivas laborales no lucen bien. La deuda estudiantil en Estados Unidos asciende ahora a 1,5 billones (americanos) de dólares, el triple que la deuda pendiente de las tarjetas de crédito.

5) Todos esos doctores, profesores no titulares, con ingresos cercanos al nivel de pobreza.

6) Luego está el elefante en la habitación: el cambio climático. Se publica un libro con gran éxito en ventas, llamado por su crítico del New York Times, "El libro ambiental más trascendental y polémico desde *Silent Spring*, y elogiado por el crítico de *Time magazine*, como lo que" puede ser el primer libro verdaderamente honesto escrito sobre el cambio climático". Un elogio de alto nivel para un libro que dice audazmente en la contraportada de la edición de bolsillo: "Olvida todo lo que crees que sabes sobre el calentamiento global. La verdad realmente inconveniente es que no se trata de carbono, se trata de capitalismo". El libro, por supuesto, es *Esto lo cambia todo: capitalismo contra el clima* de Naomi Klein[33].

La clase capitalista está realmente preocupada, pero ahora creo que Lerner y yo

31 Cf. https://inequality.org/facts/global-inequality/

32 Véase la verificación de hechos Políticos del 31 de enero de 2019 de la afirmación de Elizabeth Warren de que el 0.1% superior tiene tanta riqueza como el 90% inferior: https://www.politifact.com/truth-o-meter/statements/2019/jan/31/elizabeth-warren/warren-top-01-own-about-much-bottom-90/OECD data.

33 Op. cit.

estábamos equivocados al pensar que la clase capitalista se había desorganizado, empujado en direcciones contradictorias, cada miembro persiguiendo su propio y estrecho interés. Muchos lo habían hecho, pero no todos.

4. Democracia encadenada

Nancy MacLean, profesora William H. Chafe de historia y políticas públicas en la Universidad de Duke, cambió de opinión. Su libro, *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America*, relata, en palabras de la autora, "la historia absolutamente escalofriante de los orígenes ideológicos de la amenaza más poderosa y menos comprendida para la democracia en la actualidad: el intento de la derecha radical respaldado por los multimillonarios, de deshacer la gobernabilidad democrática"[34].

Este libro, fruto de una investigación cuidadosa, cuenta la historia previamente desconocida de la alianza de un economista premio Nobel, James Buchanan, fundador de la "teoría de la elección pública", con el brillante multimillonario Charles Koch. Se formó una red, a partir de la década de 1970, siguiendo el consejo de Lewis Powell de que "la fuerza está en la organización" y en "la coherencia de la acción durante un número indefinido de años"[35]. La red sigue lo que ellos mismos a veces denominan "una estrategia leninista": crear un cuadro de revolucionarios a tiempo completo, permanecer fuera del radar, dividir a sus enemigos, etc. La estrategia de la red va mucho más allá de las estrategias conservadoras crudas y obvias estándar: avivar las llamas del resentimiento de las clases bajas contra la "élite liberal" y echar la culpa de su angustia a las minorías raciales y étnicas, los inmigrantes, etc. (aunque, por supuesto, también lo hacen cuando lo consideran apropiado). Una breve lista de algunos de sus propósitos clave:

1) Crear un cuadro de revolucionarios de tiempo completo, mediante la creación y financiación masiva de "organizaciones sin fines de lucro orientadas a problemas": trabajos bien remunerados para cuadros dedicados.

2) Crear una "contrainteligencia" para hacer que el libertarismo sea intelectualmente respetable en los círculos académicos: dotar de cátedras universitarias, financiar programas, otorgar grandes subvenciones para fines específicos, proporcionar pasantías para promover los valores libertarios y un sentido de pertenencia intelectual que contrarreste a los izquierdistas en los campus universitarios.

3) Formar alianzas estratégicas, en particular con fundamentalistas cristianos.

4) Reducir la financiación pública de los colegios y universidades, para hacerlos cada vez más dependientes de donantes ricos.

34 Nancy MacLean, *Democracy in Chains: The Deep History of the Radical Right's Stealth Plan for America,* Viking 2017, p. xv.
35 Ibid. pp. 125-6.

5) Recortar las artes liberales en las universidades que albergan a "radicales" que están lavando el cerebro a sus estudiantes y convirtiéndolos en liberales, o peor aún, en socialistas.

6) Intervenir fuertemente en las elecciones estatales y locales, y nunca perder de vista el principio de Buchanan: un cambio significativo a largo plazo requiere, no tanto cambiar a los gobernantes, sino cambiar las reglas, es decir, dificultar la votación, especialmente para aquellos que es poco probable que lo hagan. Apoyar la causa, obtener el control del poder judicial, presionar por un cambio constitucional a nivel estatal y, en última instancia, a nivel nacional. La cuestión es mantener la democracia cada vez más restringida, cada vez más encadenada.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

5. ¿Está muriendo la democracia?

James Buchanan murió en 2013, pero la red que él, Charles Koch y sus camaradas ricos desarrollaron, sigue bien viva. No se puede subestimar la magnitud y el poder de la red de Koch. Como ha documentado Jane Mayer "la red" ha apoyado al menos sesenta y cuatro organizaciones de derecha "sin fines de lucro" y ha hecho grandes y consecuentes donaciones a muchos colegios y universidades[36]. Un grupo de investigadores de Columbia y Harvard, informan que solo una de estas organizaciones, Americans for Prosperity, rivalizan en tamaño con el propio partido republicano".[37]

También crearon el movimiento "Tea Party", una estrategia política novedosa para tomar el control del Partido Republicano. Para los republicanos "independientes", el mensaje es claro: si no siguen la línea del partido, serán "primarios", es decir, redactaremos y apoyaremos a un candidato para que se presente en su contra en las primarias. Dile adiós a tu trabajo. No estamos hablando solo de contribuciones de campaña aquí. Su "asiento seguro" ya no es seguro. Esta estrategia ha sido eficaz. Recuérdese la estadística que cité antes. De los 237 miembros republicanos del último Congreso, solo cinco reconocen que el calentamiento global que estamos experimentando es principalmente antropogénico, es decir, causado por el hombre.

36 Jane Mayer, Dark Money, *The Hidden History of the Billionaires Behind the Rise of the Radical Right,* Doubleday, 2016.

37 Theda Skopcol, Alexander Hertzel-Fernandez, Caroline Tervo, "How the Koch Brothers Built the Most Powerful Rightwing Group You've Never Heard Of.," *The Guardian*, 9/26/18.

¿A dónde se dirige todo esto? En agosto de 2018, Paul Krugman, el economista ganador del Premio Nobel, de tendencia liberal de izquierda, que ahora escribe una columna de opinión regular en el *New York Times*, ofreció una escalofriante evaluación en una columna titulada. "Por qué puede suceder aquí", una referencia a la novela de Sinclair Lewis de 1935, *No puede suceder aquí*, sobre el ascenso de un presidente que luego se convierte en dictador para salvar al país de las trampas de la asistencia social, el sexo, el crimen y la prensa liberal".[38] Permítanme citar a Krugman con cierta extensión. Me sorprendió su evaluación:

"Poco después de la caída del Muro de Berlín, un amigo mío, un experto en relaciones internacionales, bromeó: "Ahora que Europa del Este está libre de la ideología ajena del comunismo, puede volver a su verdadero camino histórico: el fascismo". Y a partir de 2018 apenas parece una broma. Lo que *Freedom House* llama antiliberalismo está aumentando en Europa del Este. Esto incluye a Polonia y Hungría, ambos todavía miembros de la Unión Europea, en la que la democracia, tal como la entendemos normalmente, ya está muerta.

En ambos países, los partidos gobernantes -Ley y Justicia en Polonia, Fidesz en Hungría- han establecido regímenes que mantienen las formas de elecciones populares, pero han destruido la independencia del poder judicial, suprimido la libertad de prensa, institucionalizado la corrupción a gran escala y deslegitimado la disidencia. Parece probable que el resultado sea un gobierno de partido único en el futuro previsible.

Y podría suceder muy fácilmente aquí. Hubo un tiempo, no hace mucho, en que la gente solía decir que nuestras normas democráticas, nuestra orgullosa historia de libertad, nos protegerían de tal deslizamiento hacia la tiranía. De hecho, algunas personas todavía dicen eso. [Yo, por mi parte, hasta hace poco] Pero creer tal cosa hoy requiere ceguera intencional. El hecho es que el Partido Republicano está listo, incluso ansioso, por convertirse en una versión estadounidense de Ley y Justicia o Fidesz, explotando su poder político actual para encerrarse en un gobierno permanente. . .

Krugman continúa: "Solo obsérvese lo que ha estado sucediendo a nivel estatal. En Carolina del Norte, después de que un demócrata ganó la gubernatura, los republicanos utilizaron los últimos días del titular para aprobar una legislación que despojaba a la oficina del gobernador de gran parte de su poder. En Georgia, los republicanos intentaron utilizar preocupaciones evidentemente falsas sobre el acceso de los votantes discapacitados para cerrar la mayoría de los lugares de votación en un distrito principalmente negro. En Virginia Occidental, los legisladores republicanos aprovecharon las quejas sobre el gasto excesivo para acusar a toda

38 Paul Krugman, "Why It Can Happen Here," *New York Times,* August 27, 2018, p. 22.

la Corte Suprema del estado y reemplazarla con jueces leales al partido. Y estos son solo los casos que han recibido atención nacional. Seguramente hay decenas, si no cientos, de historias similares en todo el país.

¿Qué pasa con los desarrollos a nivel nacional? Ahí es donde las cosas se ponen realmente aterradoras. Actualmente estamos sentados en el filo de la navaja. Si nos caemos en la dirección equivocada... nos convertiremos en otra Polonia o Hungría más rápido de lo que uno pueda imaginar."

Tres semanas después, Leo Gerard, presidente internacional de *United Steel Workers* y cofundador de *Blue Green Alliance*, publicó un artículo titulado "El 1 por ciento sostiene un complot oscuro para reemplazar la democracia estadounidense con una plutocracia de élite, y está funcionando".[39]

Su artículo se basa en gran medida en el informe de 498 páginas de la Comisión de Derechos Civiles de los Estados Unidos publicado recientemente que documenta y condena la proliferación de restricciones al voto y pide al Congreso que corrija la amenaza a la democracia.

Esto no será fácil. Como ha señalado Vann R. Newkirk:

"Desde la decisión de 2013 del condado de Shelby contra Holder, en la que la Corte Suprema eliminó la aplicación federal de la Ley de Derechos Electorales, la Corte ha actuado como una hacha contra las protecciones que les quedaban a los votantes. [...] Las medidas proactivas para prevenir la privación de derechos casi se han eliminado en los últimos cinco años [...]. Incluso si los candidatos favoritos de los votantes de color ganan las elecciones futuras, el esfuerzo necesario para restablecer una garantía de los derechos de voto y volver a meter en la botella al genio de la privación de derechos será enorme".[40]

Luego hay un factor relacionado con implicaciones igualmente siniestras. Considérese el informe de David Neiwert, "Oath Keepers anuncia un programa nacional de entrenamiento 'espartano' para frenar la 'izquierda violenta'", publicado por el Southern Poverty Law Center.[41] Cito su artículo: "Alegando que la "izquierda violenta" está preparando una insurrección diseñada para apoderarse del "poder ilegítimo", el presidente y fundador de Oath Keepers, Stewart Rhodes, anunció esta semana en su sitio web que su grupo está organizando sesiones de capacitación en los Estados Unidos destinadas a ayudar a los milicianos y a los "patriotas" a manejar "fuerza letal" en eventos de extrema derecha:

39 Leo Gerard, "The 1 Percent Has a Dark Plot to Replace American Democracy with an Elite Plutocracy — And It's Working." *Alternet*, (https://www.alternet.org, September 19, 2018.)

40 Vann R. Newkirk II, "Voter Suppression in the New Normal," *The Atlantic*, October 24. 2018.

41 David Neiwert, "Oath Keepers Announce National 'Spartan' Training Program Aimed at 'Violent Left," *The Southern Poverty Law Center,* August 25, 2018.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

"Vamos a tener a nuestros veteranos militares y policiales más experimentados, así como a bomberos, técnicos de emergencias médicas y de búsqueda y rescate para ir y capacitar a los estadounidenses promedio sobre cómo organizar su propia vigilancia del vecindario y sus propios equipos de seguridad.[…] para que estén disponibles para el sheriff como pandilla, para el gobernador como milicia estatal, y para el presidente de los Estados Unidos como milicia para asegurar las escuelas, proteger nuestras fronteras, o cualquier cosa que sea necesaria para ejecutar nuestras leyes, repeler invasiones y reprimir insurrecciones como las que estamos viendo que promueve la izquierda ahora mismo."

Los Oath Keepers son solo una de las muchas organizaciones que están surgiendo en todo el país. También están los Proud Boys, el Patriot Prayer, los Hammeerskins, el Return of Kings y muchos más. En octubre pasado, un escuadrón de Proud Boys tomó las calles de Manhattan, después de asistir a una conferencia de su fundador, Gavin McInnes, en el lujoso Metropolitan Republican Club de la ciudad de Nueva York, golpeando brutalmente y pateando a varios individuos mientras gritaban "maricón" y " chupapollas"[42]. (El Southern Poverty Law Center informa que el número de" grupos de odio "aumentó de 784 en 2014 a 1020 en 2018[43].)

6. Conclusión

Para volver a mi pregunta anterior, "¿Por qué estos tipos, la derecha radical libertaria, tienen tanto éxito en bloquear la acción sobre el cambio climático, cuando representan un segmento relativamente pequeño de la clase capitalista?" Ahora me inclino a responder: "Porque este segmento está mucho más organizado que cualquier segmento capitalista que se tome en serio el cambio climático". Y es un poco un accidente histórico que este sea el caso.

De hecho, la red Koch fue inspirada y guiada por una ideología libertaria de un brillante mega-multimillonario de combustibles fósiles y su camarada premio Nobel. La red Koch no se formó para combatir un creciente movimiento ambiental que pudiera exigir que los combustibles fósiles permanecieran en el suelo y que supusiera perdidas billonarias para estas empresas. El cambio climático no estaba en el radar

42 Zack Ford, "Mob of White Nationalist 'Proud Boys' Brutally Beat Several Men in NYC: 'Are You Brave Now Faggot?!'" *Think Progress,* October 13, 2018.

43 "Hate Groups Reach Record High" *Southern Poverty Law Center,* February 19, 2019, https://www.splcenter.org/news/2019/02/19/hate-groups-reach-record-high

de nadie cuando se construyó la red, aunque la democracia ciertamente lo estaba. Como señaló Platón hace más de 2500 años, los oligarcas siempre son vulnerables a la democracia: la gente común mira a su alrededor y dice, en esencia, "Somos muchos más que ellos, y ellos tienen tanto y nosotros tan poco. ¿Qué falla aquí?"

Una élite rica siempre está preocupada por la democracia, razón por la cual el libertarismo de derecha es particularmente atractivo para esta clase. Como escribe Jason Brennan: "Recuérdese que otorgar a los ciudadanos el derecho al voto no es solo darles un mínimo de poder sobre sí mismos, sino también imbuirles de un mínimo de poder sobre los demás. Los convierte en parte de un colectivo que, a su vez, puede empujar a las personas y obligarlas a hacer cosas en contra de su voluntad"[44]… "como aumentar tus impuestos o obligarte a compartir tu riqueza con esos miserables 'aprovechados'". No, Brennan no escribió esto último, lo he añadido yo, pero parece estar en total armonía con el planteamiento implícito en su observación. Y ciertamente, está en armonía con el miedo de la élite adinerada a la democracia genuina. Otro atractivo del libertarismo para los ricos es el honor que le otorga a la virtud del egoísmo[45]: no hay ninguna necesidad de sentirse culpable solo porque usted tiene tanto y tantos otros tienen tan poco.[46]

Se puede argumentar, como se señaló anteriormente, que puede ser posible un ecocapitalismo que pueda abordar el tema del cambio climático, pero ninguna forma libertaria de capitalismo puede hacerlo. (La solución libertaria estándar de las externalidades ambientales es la privatización. El famoso teorema de Coase[47]. Desafortunadamente, no podemos privatizar el aire). Entonces, dado que la red Koch ha sido guiada por una ideología libertaria y financiada en un grado significativo por donaciones derivadas de combustibles fósiles, su feroz oposición a cualquier afirmación de que el devastador cambio climático podría ser causado en un grado significativo por las emisiones de CO2 era ineludible.

Además, la producción ideológica, cuidadosamente elaborada y ampliamente diseminada de la red Koch sirve para tranquilizar a la gran mayoría de la clase capitalista, que, como la mayoría de la gente en general, no quiere pensar en un tema tan aterrador. Si hay un problema, por improbable que sea, los empresarios capitalistas presentarán innovaciones tecnológicas que resolverán el problema sin perturbar indebidamente el sistema[48]. O, peor aún, piensan que si tienen sufi-

44 Brennan, op. cit., p. 125.

45 Cf. Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness,* 50th Anniversary Edition, Mass Paperback Edition, 2014.

46 Para un relato reciente de la tensión entre ser rico y sentirse moralmente digno, véase Rachel Sherman, *Uneasy Street: The Anxiety of Affluence,* Princeton, 2017.

47 Coase reduce la cuestión del costo social a una cuestión de negociación privada entre las partes en disputa, el contaminador y el contaminado. Lo importante es tener claro el derecho de propiedad sobre el recurso en cuestión; después, siempre se llega a una solución negociada. Coase defiende la privatización extrema del medio ambiente, dando lugar a una "ecología de mercado".

48 Naomi Klein examina a los empresarios ecológicos en la segunda parte de *This Changes Everything,* op. cit., en la sección titulada "Pensamiento mágico".

ciente dinero, podrán escapar, ya sea a la luna o a otro planeta. E incluso pueden tener ya un plan alternativo ahora. Fijémonos tan solo en esta historia de Bloomberg News[49]: En los últimos meses, dos búnkeres de supervivencia de 150 toneladas viajaron por tierra y mar desde un almacén de Texas hasta las costas de Nueva Zelanda, donde están enterrados a 11 pies bajo tierra. Siete empresarios de Silicon Valley han comprado búnkers de Rising S Co. [a un costo de 8 millones de dólares] y los han plantado en Nueva Zelanda en los últimos dos años, dijo Gary Lynch, gerente general del fabricante. "A la primera señal de un apocalipsis, de una guerra nuclear, de un germen asesino, de un levantamiento al estilo de la Revolución Francesa contra el 1 por ciento, los californianos planean subirse a un jet privado y refugiarse", dijo.

Pero, ¿no podrían algunos de estos capitalistas superricos ser inmunes a esta estupidez y autoengaño? ¿No hay algunos que se toman la ciencia en serio? ¿Cómo es posible que no se preocupen por sus hijos y nietos? Vale la pena recordar aquí las palabras de Marx y Engels: "[Cuando] se hace evidente que la burguesía ya no está en condiciones de ser la clase dominante e imponer sus condiciones de existencia a la sociedad como ley imperante. . . en tiempos en que la lucha de clases se acerca a la hora decisiva. . . un pequeño sector de la clase dominante se queda a la deriva y se une a la clase revolucionaria, la clase que tiene el futuro en sus manos"[50].

Sin duda, como señala Naomi Klein: "No hay Mesías. Los multimillonarios verdes no nos salvarán, pero algunos podrían ayudar. El Movimiento de Cambio Climático ciertamente va a crecer, ya que la negación se vuelve cada vez más imposible. También lo hará la reacción fascista, ya que la derecha radical bien financiada y organizada, que ya trabaja duro para tensar las cadenas que impiden que la "democracia" sea verdaderamente democrática, no dudará en utilizar tales organizaciones y tácticas si parece que están perdiendo el control.

También vale la pena recordar estas palabras del Manifiesto Comunista: "El primer paso en la revolución de la clase trabajadora es ganar la batalla de la democracia"[51]. Democracia contra fascismo. Si sale victoriosa la democracia conducirá con el tiempo, en mi opinión, a una forma de socialismo democrático, y si sale victorioso el fascismo conducirá a la extinción de las especies. Ésta es, creo, la lucha de nuestro tiempo.

Para ir más allá del capitalismo tendremos que esperar. Ahora mismo necesitamos un Frente Unido para derrotar a la facción loca, pero mucho mejor organizada de la clase capitalista, que está empeñada en atajar lo que ellos perciben correctamente como su mayor amena-

49 Olivia Carville, "The Super Rich of Silicon Valley Have a Doomsday Escape Plan," *Bloomberg News,* September 5, 2018

50 *Communist Manifesto*, p. 167

51 Ibid. p. 175

za: un movimiento hacia algo parecido a una democracia genuina. Es decir: para evitar una catástrofe, debemos ganar la batalla por la democracia.

7. *Postescripto*

7.1. Brennan: Contra la democracia, reexaminado

La famosa observación de Gore Videl sobre "la rareza de un razonamiento inteligente en la derecha"[52] ya no es cierta, dado el esfuerzo concertado, y el dinero, por parte de la red Koch, para crear una "contrainteligencia" bien educada y acreditada. Jason Brennan es todo menos estúpido. Nadie que no sea muy inteligente podría conseguir la publicación de tantos libros en tantas editoriales académicas de prestigio y en tan poco tiempo como él. Charles Koch tampoco es estúpido, ni tampoco esos operadores de fondos de cobertura que tienen, como indica el título memorable de Sebastian Mallaby, *Más dinero que Dios*[53], ni muchos, quizás la mayoría, de los que pertenecen a las clases más altas. Como deja claro MacLean, la red Koch en particular ha sido brillante al conseguir mantener "la democracia encadenada".

Mis críticas a Brennan no pretenden ser una crítica de su trabajo como tal, sino llamar la atención sobre el reciente surgimiento de críticas académicas a la democracia y la conexión nada obvia de este fenómeno con la proliferación bien orquestada del negacionismo del cambio climático. La tesis central de Brennan parecería ser trivialmente cierta. "La democracia es una herramienta, nada más. Si podemos encontrar una herramienta mejor, deberíamos sentirnos libres de usarla"[54]. ¿Quién discutiría eso?

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Pero si uno ha leído *Democracy in Chains*[55], le viene a la mente un contraargumento. Una alternativa a la democracia, una vez instalada, puede ser difícil de revertir. El capítulo 10 del libro, titulado "Una Constitución con candados y cerrojos", documenta el gran papel que felizmente desempeñó James Buchanan[56], respondiendo a una invitación para ir a

52 No he podido localizar la cita de Vidal, que he mantenido en mi memoria durante décadas, pero probablemente fue en referencia a una serie dramática de los debates televisados muy vistos entre William F. Buckley y Gore Vidal que tuvieron lugar en 1968. (Estos fueron el tema de un documental de PBS de 2015, "Th Best of Enemies").

53 Sebastian Mallaby, *More Money Than God*, Penguin, 2010.

54 Brennan, *Against Democracy,* Princeton University Press, paperback edition, 2017, p. xiv.

55 Op. cit.

56 James Buchanan es un economista de Estados Unidos al que le fue concedido el nobel de economía en 1986. Para él, uno de los objetivos esenciales de las constituciones es el aseguramiento de la propiedad privada y el libre intercambio de los bienes inherentes a ella.

Chile, después del brutal derrocamiento del general Augusto Pinochet (respaldado por Estados Unidos) del gobierno elegido democráticamente (del presidente socialista Salvador Allende), para ayudar a elaborar una nueva constitución, una constitución que evitaría que tales elecciones se repitieran, o incluso si sucediera, para asegurar que las principales reformas de la izquierda nunca pudieran ocurrir. (Recuerde el dicho de Buchanan: "no es suficiente cambiar los que hacen las reglas. Hay que cambiar las reglas"). No es casualidad que las protestas masivas que están ocurriendo en Chile tengan como demanda central una nueva constitución. En palabras de un manifestante, "La primera exigencia es cambiar la constitución: somos el único país en América Latina que tiene la misma constitución que tenía bajo una dictadura. Tenemos las mismas leyes y el mismo modelo económico que trajo la dictadura"[57].

No tomarse en serio los contraargumentos es bastante típico de Brennan. Es muy cuidadoso al formular sus afirmaciones, haciéndolas modestas, en contraste con el tono provocativo de gran parte de su trabajo. Su estrategia es utilizar retórica provocativa y datos para respaldar afirmaciones que luego son cuidadosamente calificadas, todo el tiempo esquivando o ignorando serios contraargumentos a sus posiciones.

Así, proclama, en el prefacio de la edición en rústica de *Against Democracy*: "Soy un crítico de la democracia, pero también un fanático. Las democracias protegen mejor las libertades económicas y civiles que las no democracias, y las democracias tienden a ser más ricas que las no democracias. En este momento, los mejores lugares del mundo para vivir son bastante democráticos"[58]. Pero, argumenta, "Dado que sabemos que la democracia tiene fallas sistemáticas, deberíamos estar abiertos a investigar y posiblemente experimentar con otras alternativas". Muy bien, pero los primeros cuatro capítulos del libro se titulan, respectivamente:

Capítulo 1: Hobbits y Hooligans.

Capítulo 2: Nacionalistas ignorantes, irracionales y mal informados.

Capítulo 3: La participación política corrompe.

Capítulo 4: La política no nos empodera ni a ti ni a mí.

Y en la última sección del último capítulo: "Un brindis por la muerte del rey incompetente", ese "rey incompetente" es la "democracia". Pero, bueno, solo está señalando fallas sistémicas en la "democracia". No señala, por ejemplo, que las pruebas de alfabetización y los impuestos electorales que eran universales en el Sur de Estados Unidos en la era anterior a los derechos civiles no eran tan malos, ni la generalización de la manipulación y la

57 "We are subjugated by the rich. It's time for that to end," *The Guardian,* October 20, 2019.

58 Brennan, *Against democracy*, op. cit., ix.

supresión de votantes que ha aumentado en los últimos años[59]. Él dice, durante el curso de una entrevista extensa sobre *Against Democracy* en el sitio web libertarianism.com, "Si pudiera, no dejaría que votaran personas con doctorados en inglés. Si tienes un doctorado en inglés, probablemente estés loco".[60]

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Solo una broma, ¿verdad? También dice que para poder votar "se debería conocer Econ 101"[61]. Y luego "se empezaría a tener el mismo tipo de puntos de vista que tienen los economistas… y no el tipo de opiniones que tiene Bernie Sanders". Por supuesto, Brennan no dice esas cosas en el libro en sí. Él es listo. Considérese lo suave que es eludiendo al dinosaurio en la habitación, el papel del dinero en la política, o la creciente desigualdad en los Estados Unidos, fundamental para Occupy Movement (2011). El tema central del éxito de ventas del libro de Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First* (2013), no se menciona en absoluto.

("Elefante" es una representación demasiado pequeña de la riqueza privada. Cada uno de los 540 multimillonarios de los EE. UU tenía en 2018 al menos 10,000 veces la riqueza de la riqueza media de los 160 millones de hogares (100,000 dólares). La fortuna de Charles y David Koch ascendió a 107 mil millones, es decir, un millón de veces la riqueza de los más ricos del 50% inferior de la humanidad. Ni siquiera un "dinosaurio" es lo suficientemente grande)[62].

El tema de la financiación de campañas se aborda en una página del texto y en una nota final[63]. Allí examina brevemente Martin Gilens, *Affluence and Influence: Economic Inequality and Political Power in America*[64], un libro que contiene un tesoro de datos originales. Brennan admite que "los políticos tienen, en promedio, seis veces más probabilidades de ponerse del lado de los ricos que de los pobres", y que puede ser cierto que "los ricos donan aproximadamente seis veces más que los pobres a las

59 Cf. "This Is the Worst Voter Suppression We've Seen in the Modern Era" Wendy R. Weiser Zachary Roth, November 2, 2018. https://www.brennancenter.org/our-work/analysis-opinion/worst-voter-suppression-weve-seen-modern-era. Véase también, "The Student Vote is Surging. So Are Efforts to Suppress It." Michael Wines, New York Times, October 24, 2019.

60 www.libertarianism.org/media/free-thoughts/agains-democracy#transcript. September 16, 2016. Vale la pena leer toda la transcripción.

61 Economía 101 es el nombre que muchos colegios y universidades usan para su curso de introducción a la economía de pregrado.

62 Datos de "Forbes 400" Special Issue for 2018. October 31, 2018.

63 Brennan, *Against Democracy,* p. 198, and p. 256, n.38.

64 Martin Gilens y Benjamin Page, *Affluence and Influence: Economic Inequality and Political Power in America,* Princeton University Press, 2012.

campañas políticas", pero, él dice, "esto no prueba que la razón por la que los votantes de mayores ingresos tengan más poder es que donan más", porque la correlación no prueba la causalidad. En la formulación de Brennan, "el dinero tiende a perseguir a los ganadores, no a hacerlos".

Luego selecciona los datos de Gilens para sacar una conclusión que es bastante diferente de la propia de Gilens[65], a saber, que podríamos estar mejor debido a esta influencia de los ricos en las campañas. Porque "los demócratas más pobres aprobaron con más firmeza la invasión de Irak en 2003. Están a favor de la Ley Patriota, las invasiones de las libertades civiles, la tortura, el proteccionismo y la restricción del derecho al aborto y el acceso al control de la natalidad. Son menos tolerantes con los homosexuales y más opuestos a los derechos de los homosexuales".

Brennan no señala que en la mayoría de estos casos, según los datos de Gilens, la discrepancia entre el 10% más rico y el 10% más pobre es generalmente pequeña. Tampoco menciona la política económica, donde las diferencias entre pobres y ricos son significativamente mayores. Los ricos son mucho más propensos que los pobres a querer recortar el gasto total en bienestar y a cambiar las reglas del Seguro Social para desalentar la jubilación anticipada, aumentar las primas para los beneficiarios de Medicare y recortar el gasto en obras públicas. El 50% inferior tiene muchas más probabilidades que el 10% superior de apoyar la atención sanitaria nacional financiada con impuestos.

También manipula un poco. Gilens no sostiene que los demócratas pobres tengan las desagradables preferencias que Brennan afirma que tienen, sino las personas en edad de votar en el 10% de la población más pobre. Está mirando únicamente los porcentajes de ingresos. (Dada la alianza estratégica de la red Koch con la derecha religiosa, se supone que hay muchos republicanos en ese grupo de menores ingresos que también comparten las opiniones que cita Brennan[66]).

De este modo, Brennan mantiene al lector distraído de la pregunta obvia: si las contribuciones de los ricos en las campañas electorales no tienen efectos notorios ¿por qué tantos superricos invierten tanto dinero en campañas políticas? Charles y David Koch prometieron mil millones de dólares para las elecciones de 2016, nada de eso a Donald Trump. ¿Son realmente tan estúpidos? (Aunque los Koch supuestamente no contribuyeron en nada a la campaña de Trump en sí, ¿saben qué?, pues que sus aliados están muy bien ubi-

65 En un artículo en coautoría con Benjamin Page, a partir de los datos, concluyen que "el análisis multivariado indica que las élites económicas y los grupos organizados que representan los intereses comerciales tienen impactos independientes sustanciales en la política del gobierno de EE. UU. Mientras que los ciudadanos promedio y los grupos de interés de masas tienen poco o ninguna influencia independiente. "Probando las teorías de la política estadounidense: élites, grupos de interés y ciudadanos promedio", *Perspectivas sobre la política,* v. 12, n. 3 de septiembre de 2014, p. 564-581.

66 Cf. *Democracy in Chains*, pp. xxvii, p. 192 para detalles de esta alianza.

cados en la administración actual[67]).

En resumen, Brennan evita el problema real: ¿Realmente vivimos en una democracia? O mejor dicho, lo esquiva con aire de triunfo. Refiriéndose a sus datos cuidadosamente seleccionados, proclama triunfalmente: "Para un instrumentalista como yo, los resultados de Gilens son motivo de celebración. Significa que la democracia funciona porque no funciona exactamente. Se supone que la democracia debe dar a todos los ciudadanos la misma voz, pero no es así. Por las razones que sean, los votantes más inteligentes y mejor informados, con preferencias más ilustradas, están mejor representados que las preferencias menos informadas. Los votantes más inteligentes y mejor informados tienen más probabilidades de salirse con la suya".

Por lo tanto, el verdadero argumento de su libro es este: No vivimos en una democracia y deberíamos estar agradecidos de que no lo hagamos. Es posible que algún lector califique al sistema actual como una oligarquía[68]. No voy a defender el sistema tal como está. Creo que estamos mejor gobernados por los votantes más inteligentes y mejor informados que seleccionan a nuestros líderes de lo que estaríamos si estuviéramos gobernados por los hobbits y hooligans[69] que una democracia real empoderaría, y deberíamos tener mucho cuidado de darles más poder del que ya tienen. Si Marx tiene razón en que la clase que controla la base económica también controla la superestructura política, deberíamos celebrarlo.

7.2. Brennan sobre el cambio climático

Para continuar y concluir, echemos un vistazo a las opiniones de Brennan sobre el cambio climático, que vierte en *In Defense of Openness: Why Global Freedom is the Humane Solution to Global Poverty,* en el capítulo titulado "La objeción del cambio climático al crecimiento económico"[70].

He aquí algunos extractos: "William Nordhaus, quizás el principal economista que trabaja sobre el cambio climático, adopta una línea más o menos similar a la nuestra. . . . Según las estimaciones de Nordhaus, incluso si no hacemos nada para reducir el cambio climático, probablemente estaremos mucho mejor en 2095 de lo que estamos ahora. Si el mundo continúa creciendo a una tasa del 2,5% (una tasa que esperamos sea bastante conservadora), y dada la proyección de la ONU de que la población mundial será de alrededor de 11,2 mil millones, la persona promedio en todo el mundo para 2095 será tan rica como el alemán promedio o canadiense ahora mismo".

67 Cf. Kenneth Vogel and Eliana Johnson, "Trump's Koch Administration," *Politico,* November 28, 2016.
68 Para un argumento poderoso y bien investigado de que este es el caso, consúltese Ron Formisano, *American Oligarchy: The Permanent Political Class,* University of Illinois Press, 2017.
69 Véase nota 3.
70 Bas Van der Vossen y Jason Brennan, *In Defense of Openness: Why Global Freedom is the Humane Solution to Global Poverty,* Oxford University Press, 2018, pp. 159-73.

Brennan luego recurre a otra fuente: “El Informe Stern de 2006 sobre la economía del cambio climático proporciona estimaciones mucho más pesimistas. Stern cree que para el 2100, el cambio climático reducirá el producto económico en un 20%. Pero esto no significa que en 2100 el producto mundial será un 20% más bajo que en 2006. Más bien, esto significa que el cambio climático reducirá la producción mundial en 2100 en un 20% en comparación con una línea base hipotética en la que las emisiones de carbono y las temperaturas no suban. Una estimación conservadora es que para el año 2100 el producto mundial per cápita estará muy por encima de los 40 000 dólares de hoy, mientras que el producto mundial superará los 400 billones de dólares. La estimación de Stern es que el calentamiento global reducirá estas cifras en un 20%. Si Stern tiene razón constituye una gran pérdida. Pero las personas que vivirán entonces vivirán mucho mejor de lo que vivimos ahora”.

Para que conste, debe tenerse en cuenta que estos primeros modelos climáticos de costo-beneficio realizados por economistas ya no se toman en serio a los científicos del clima. De hecho, Nicolas Stern, el autor de la revisión “pesimista” citada por Brennan, escribió, en una edición de 2016 de la revista *Nature*, un virulento artículo titulado “Los modelos climáticos actuales son extremadamente engañosos”, en el que “pide a los científicos, ingenieros y economistas que ayuden a los responsables políticos para que modelen mejor los inmensos riesgos para las generaciones futuras”. En este artículo, Stern también se refiere al Quinto Informe de Evaluación del IPCC por haber “informado sobre un cuerpo de literatura que había subestimado sistemática y enormemente los riesgos de un cambio climático absoluto”[71]. (Brennan cita este informe para argumentar que “hay poca evidencia de que el calentamiento global esté causando picos de eventos climáticos extremos, como inundaciones, sequías, tornados y huracanes”).

Fotografia d’Antonina Baigusheva

Cabe señalar que *In Defense of Openness* de Brennan se publicó en agosto de 2018. La revisión de Stern que cita se publicó en 2006. Sus citas de Nordhaus fueron de 2010 y 2013. No hace falta decir que no menciona el artículo de Stern en *Nature*, a pesar de que se publicó dos años antes de su propio ensayo sobre el cambio climático. Para resumir el argumento de Brennan: “Estamos muy preocupados por el cambio climático,

71 Nicholas Stern, “Current Climate Models Are Grossly Misleading, *Nature,* Vol.530, (February 25, 2016): 407-9

cualquier persona razonable lo estaría". Pero incluso si no hacemos nada, la gente para el 2100 estará mucho mejor de lo que está hoy. La persona promedio en todo el mundo probablemente será tan rica como el alemán o canadiense promedio en este momento.

Su conclusión: sobre todo, debemos mantener en crecimiento todas las economías, tanto las ricas como las pobres. Para hacerlo, debemos mantener el comercio libre, sin aranceles. Es importante, dice, que tanto los países ricos como los países pobres sean libres de cultivar y consumir todo lo que quieran. Los países ricos pueden entonces importar más bienes de los países pobres, ser más ricos que nunca y, además, ser más generosos con su ayuda: "El punto neurálgico es que tenemos que hacer que el mundo supere la "joroba" para poder permitirnos gastar recursos en la protección del medio ambiente. Si el mundo se vuelve lo suficientemente rico como para que la gente crea que sus hijos están a salvo y seguros, todos tendremos más probabilidades de apoyar las protecciones ambientales necesarias"[72]. (La "joroba" a la que se refiere es la "Curva ambiental de Kuznets", que él y su coautor construyen, basándose en datos de Nordhaus que indican que el daño ambiental por unidad de PIB por cápita puede aumentar en las primeras etapas del crecimiento económico, pero luego disminuye cuando el PIB supera cierto punto).

Hay otras cosas que también podríamos hacer según Brennan. Para su crédito, señala que "el primero debería ser obvio, incluso si rara vez se menciona realmente. Eliminar los subsidios a los combustibles fósiles. Estos subsidios ascienden a alrededor de 500 mil millones por año. La mayoría de estos ocurren en países en desarrollo, especialmente en países ricos en petróleo como Venezuela o Arabia Saudita" [73]. Sin embargo, se equivoca en los datos. Los subsidios mundiales a los combustibles fósiles son diez veces peores de lo que nos dice, y Venezuela y Arabia Saudita están lejos de ser los principales culpables. Un estudio reciente del Fondo Monetario Internacional muestra que se gastaron 5,2 billones de dólares a nivel mundial sobre los subsidios a los combustibles fósiles en 2017 y los subsidios más grandes fueron otorgados por China, Estados Unios y Rusia, respectivamente[74].

También cree que deberíamos implementar un impuesto al carbono. La mano invisible entonces disminuirá las emisiones de CO2. Por supuesto, no aborda el argumento de que, aunque los impuestos al carbono pueden ayudar un poco, por sí solos no son suficientes. Como señala un estudio reciente: "En [nuestro estudio de ocho países que han implementado un impuesto al carbono] calculamos la reducción pro-

72 Brennan, *In Defense of Openness*, op. cit., p. 170.

73 Íbid, p. 173.

74 https://www.imf.org/en/Publications/WP/Issues/2019/05/02/Global-Fossil-Fuel-Subsidies-Remain-Large-An-Update-Based-on-Country-Level-Estimates-46509

medio por año, con caídas anuales que van del 0,2% al 4,0%. Todos los números altos representan estudios a corto plazo que cubren solo uno o dos años. El descenso medio por año fue del 1,3%... . Para poner estas cifras en contexto, en el reciente acuerdo climático de París, las naciones acordaron reducir sus emisiones en un 80% o más. Una reducción del 4%, si bien es útil, es una gota en el agua".[75]

Vale la pena mencionar que Exxon Mobil ha dado recientemente 1 millón de dólares a los cabilderos que presionan por un impuesto al carbono. (Curiosamente, el plan que respaldan se basa en la investigación de William Nordhaus[76]). La red Koch, lejos de ser estúpida, está cambiando su posición sobre el cambio climático: En una reunión a puerta cerrada de ejecutivos de petróleo y gas este verano en Colorado Springs, el abogado de la industria Mark Baron ofreció una propuesta audaz: "las empresas de energía deben aceptar que los combustibles fósiles están ayudando a impulsar el cambio climático. "No importa si es real o no, desde una perspectiva política este barco ya ha zarpado"[77]. Brennan no es un caso atípico en este tema.

Finalmente, una propuesta aún más controvertida: debemos mantener las fronteras abiertas. Sin restricciones a la inmigración, ya que "permitir que los pobres del mundo migren a países más ricos provocará en sí mismo crecimiento, simplemente liberando la oferta de mano de obra para satisfacer usos de mayor valor en todo el mundo"[78]. Esta propuesta, por supuesto, está en plena consonancia con una ética libertaria. Uno debería ser libre de vivir donde quiera (siempre que pueda permitírselo). Es una propuesta que ha sido adoptada frecuentemente por progresistas[79], pero no por todos. Cuando se le preguntó a Bernie Sanders en una entrevista de *Vox* en 2015 sobre las fronteras abiertas, respondió: "Esa es una propuesta de los hermanos Koch. Lo que a la gente de derecha en este país le encantaría es una política de fronteras abiertas. Traer a todo tipo de personas, trabajar por 2 o 3 dólares a la hora, eso sería genial para ellos. No creo en eso".

Sanders tiene al menos la mitad de razón. Algunos personajes de la red Koch están claramente de acuerdo con este tema de

75 "Learning from 19 Carbon Taxes: What Does the Evidence Show?" Steven Nadel, American Council for an Energy-Efficient Economy. https://aceee.org/files/proceedings/2016/data/papers/9_49.pdf. Véase también: "Taxing carbon may sound like a good idea, but does it work?" Phys.Org, October 15, 2018. https://phys.org/news/2018-10-taxing-carbon-good-idea.html

76 John Biers, "Exxon Mobil gives $1 mn to lobby for US carbon tax", October 10, 2018. https://phys.org/news/2018-10-exxon-mobil-mn-lobby-carbon.html

77 Juliet Eilperin, "When It Comes to Acknowledgimg Human's Role in Climate Change, Oil and Gas Industry Lawyer Say 'That Ship Has Sailed,'" *Washington Post,* September 26, 2019.

78 Brennan, *In Defense of Openness, op*. cit., p. 169.

79 Cf. Joseph Carens, *The Ethics of Immigration,* Oxford University Press, 2013, reafirmado en "The Case for Open Borders," *Open Democracy,* June 5, 2015.

las fronteras abiertas[80]. Pero, obviamente, no es cierto que todas o incluso la mayoría de las "personas de derecha" apoyen las fronteras abiertas. Ciertamente no el segmento neofascista. Sin embargo, uno puede estar seguro de que la red de Koch es muy consciente de la lección que Hitler enseñó: el nacionalismo étnico / racial es una herramienta poderosa para derrotar a una izquierda enérgica que apela al descontento generalizado con el sistema existente. Las fronteras abiertas son beneficiosas para ellos. Salarios más bajos y una clase trabajadora dividida y distraída.

Déjenme ser claro. No quiero insinuar que Jason Brennan es un neonazi. No puedo imaginar que ese sea el caso. Lo que sí afirmo es que su trabajo (al menos todo lo que he examinado) está en total consonancia con el "Plan Stealth for America de la derecha radical", que Nancy MacLean expone de manera tan poderosa (y perturbadora) en *Democracy in Chains.* Sus feroces peroratas contra ella y mis propios intentos de llamar la atención sobre su extraordinario trabajo no son tan sorprendentes. Jason Brennan es justo el tipo de académico que la red Koch, lo sepa él o no, ha estado ansiosa por generar[81].

80 Véase, por ejemplo, "A case for open borders and how it can boost the world economy," publicado en el sitio web "The Hill" (6/23/19) po David S. D'Amato, un "colaborador de opinión" que se identifica como abogado y asesor de políticas de Future of Freedom Foundation, así como columnista en *the Cato Institute's Libertarianism.org.* https://thehill.com/business-a-lobbying/393771-a-case-for-open-borders-and-how-it-can-boost-the-world-economy

81 Para un relato escalofriante de la estrategia de la red, véase "Koch's Political Strategy and the Role of Academia" www.unkochmycampus.org/the-donors-- y consúltense los diversos enlaces que proporciona.

Hi ha alternativa a l'autodestrucció?

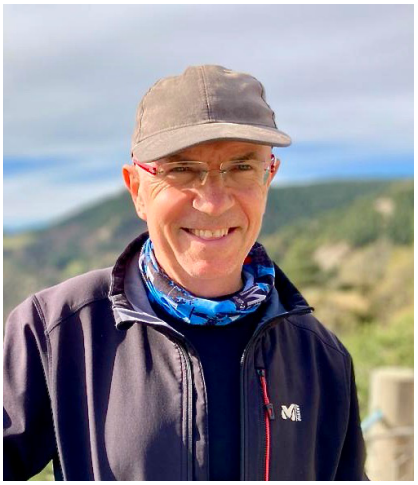
Jordi Corominas

"Abandoneu tota esperança,
els que aquí entreu"

Inscripció a la porta de l'infern
(Dante, *La Divina Comèdia*)

James Hansen, climatòleg de la NASA, un dels més importants especialistes mundials en qüestions de canvi climàtic, assevera: "El planeta Terra, [...] està en perill, un perill imminent. Ara tenim proves evidents de la crisi [...]. La sorprenent conclusió és que la contínua explotació de tots els combustibles fòssils de la Terra no només amenaça milions d'espècies de la planeta, sinó també la pròpia supervivència de la humanitat i en un termini de temps inferior al que se suposava[1]".

James Hasen és un petit exemple d'un fet molt notori: el nostre temps és el primer en el qual s'estableix un consens científic rellevant sobre les causes i els efectes de l'escalfament global en què està implicada l'acció humana. L'informe del GIEC,[2] (Grup Intergovernamental d'Experts sobre el Canvi Climàtic), en anglès IPCC, re-



presenta aquest consens de la comunitat científica internacional. Aquesta comunitat científica, des de tota mena de disciplines, no deixa de proferir crits d'alarma i d'emfatitzar la naturalesa potencialment catastròfica del canvi climàtic.

Si no fem res ¿estem abocats realment a l'extermini d'una part de la humanitat o de tota ella en el mitjà termini, és a dir en aquest segle, com ens adverteix James Hasen? És el primer que hem d'examinar abans de plantejar-nos si podem fer alguna cosa i si comptem amb alternatives a la catàstrofe que pronostica J. Hasen.

1. Científics, filòsofs i ecologistes, malastrucs o realistes?

D'entre la multitud de qüestions inquietants sobre el nostre futur immediat que podem evocar em centraré succintament

1 JE Hansen, *Storms of my Grandchildren. The Truth About the Coming Climate Catastrophe and our Last Chance to Save Humanity,* Nueva York, Bloomsbury, 2009, p.11.

2 Els múltiples informes del GIEC insisteixen en que el planeta s'està escalfant i que l'activitat humana és un factor important de l'escalfament actual: https://www.ipcc.ch/

en tres: la crisi del coronavirus, el punt de no retorn del canvi climàtic i la impossibilitat d'un increment continu i exponencial de la producció de béns materials tal com es dóna en l'actualitat.

1. 1. El coronavirus: senyal d'alarma

Més que l'avantsala d'una futura crisi ecològica, la crisi mundial provocada pel coronavirus sembla ja un moment d'aquesta crisi, doncs ni el seu origen ni els seus efectes es poden comprendre totalment sense la destrucció d'hàbitats provocada per les activitats humanes. La desaparició d'ecosistemes a gran escala, l'eliminació de centenars de milers d'espècies, la desforestació accelerada, el comerç i el contraban globalitzat d'animals silvestres (molts per a consum humà), els nous hàbits alimentaris de moltes espècies, la creixent convivència en ciutats entre animals i humans i l'acceleració dels viatges globals, estan al darrera de l'origen i l'expansió de malalties infeccioses com el coronavirus. De fet, segons l'Organització Mundial de la Salut (OMS), El 75% de les noves malalties humanes sorgides en els últims 40 anys tenen el seu origen en animals. Dos terços de tots els tipus de patògens que infecten persones salten d'un animal a un ésser humà.

Els investigadors en ecologia de la malaltia expliquen que, quan es destrueix un ecosistema es trenquen una sèrie d'equilibris que actuen per contenir els agents infecciosos responsables de malalties. S'evapora el que denominen "efecte dilució". Aquest efecte fa que, en un ecosistema on hi ha moltes espècies susceptibles d'allotjar un virus concret, la prevalença de la infecció en una espècie concreta baixi en haver-hi més varietats a les quals el virus pot infectar. El patogen pot acabar en un animal no vulnerable que deté el seu cicle. A més, si hi ha una major diversitat d'animals, les espècies que no transmeten un determinat tipus de malaltia competeixen amb les que sí que poden transmetre-la. I aquesta no és l'única manera de dissipar una malaltia. Els depredadors d'un hàbitat sa controlen les poblacions que alberguen i transmeten el patogen. Hi ha menys possibilitats que circuli. Tot això dilueix la malaltia entre moltes espècies i acota l'expansió de les varietats víriques[3].

És difícil establir un tipus d›experiment que demostri fefaentment la hipòtesi de l'"efecte dilució" i quantificar el seu efecte real en les epidèmies mundials, però fins i tot aquells científics que rebaixen la importància de l'"efecte dilució" remarquen que l'activitat humana, quan amenaça la viabilitat de tantes espècies, canvia la dinàmica de les altres i té conseqüències patògenes i infeccioses per a les espècies supervivents, també per a la nostra[4].

1.2. El punt de no retorn del canvi climàtic i els escèptics d'aquest canvi

António Guterres, secretari general de l'ONU, advertia a finals de l'any 2019

3 Khalil, H., Ecke, F., Evander, M.et al. D*eclining ecosystem health and the dilution* effect. Sci Rep 6, 2016.

4 M. G, Roberts, JP Heesterbeek, "Quantifying the dilution effect for models in ecological epidemiology" *The Royal Society Publishing*, 2018.

que ens estem precipitant cap al punt de no retorn del canvi climàtic[5]. Si la temperatura mitjana sobrepassa més de 1,5 graus la del període preindustrial, hi ha el risc que es desencadeni un procés irreversible de canvi climàtic. Un exemple: segons John Church el casquet glacial de Groenlàndia conté suficient gel per incrementar en 7 metres el nivell dels mars[6]. Ara bé, alguns especialistes estimen que el punt de no retorn del desglaç se situa entre 1,5ºC i 2ºC d'escalfament[7]. "Un cop desencadenada la destrucció del casquet glacial de Groenlàndia serà impossible deturar-la abans que s'arribi a un nou equilibri energètic del sistema Terra. Mentrestant, aquesta destrucció pot provocar un encadenament de retroaccions: transformació de l'Amazona en sabana, dislocació de les glaceres gegants de l'Antàrtida, desfeta irreversible del permafrost"[8].

Crec que és pràcticament impossible fer-se una idea del que suposaria per a la humanitat aquest escenari, però potser no seria una hipòtesi massa agosarada pensar que si la nostra espècie hi sobreviu seria amb una població molt menor i que les persones de més baixos recursos serien la principal "variable d'ajust", les principals víctimes del cataclisme.

Abans de donar per feta aquesta possibilitat cal tenir en compte els anomenats escèptics del canvi climàtic[9], un grup gens menyspreable de científics que segueixen qüestionant avui els informes del GIEC i el pretès consens científic sobre el canvi climàtic[10]. No neguen que s'estigui produint un canvi climàtic, el que posen en dubte és que les activitats humanes hi contribueixin significativament. Sostenen que l'acord majoritari de la comunitat científica que exhibeix el GIEC és més polític que científic i que els científics que ho qüestionen es veuen reduïts a la clandestinitat.

5 A. Guterres, "Cambio climático y medio ambiente", Conferència de l'ONU, 1/12/2019.

6 https://www.lavanguardia.com/natural/cambio-climatico/20190812/464006033693/john-church-crisis-climatica-calentamiento-fundacion-bbva-fronteras-del-conocimiento.html

7 D. Tanuro, "Cumbre por el Clima en Madrid: de COP en COP, se acerca el cataclismo", *El Viejo Topo*, 3/12/2019.

8 Ibíd.

9 Els escèptics ambientals han argumentat que hi ha un interès polític en els escenaris que ens presenta el moviment ecologista, que, sobre la base de l'evidència existent, és massa aviat per introduir reformes en el sistema que redundin en la protecció de l'entorn. És més, molts d'ells pensen que l'ecologisme és una creixent amenaça per al progrés social i econòmic i per les llibertats civils i així ho han expressat en diverses declaracions. Per exemple, en la Crida de Heidelberg, o en la Declaració de Leipzig (2005).

10 Una llista de científics importants podem trobar-la aquí: Llista de científics escèptics. Cal destacar l'afirmació d'István Marko, químic i president de la Societat Química Europea, com a mostra d'una crítica recurrent que fan els científics escèptics als "científics ecologistes": "Il y a, d'un côté, la parole sacro-sainte du GIEC, les affirmations répétées tant de fois qu'elles en sont devenues des vérités incontestées et non contestables, peu importe leur véracité scientifique, les mantras des ONG environnementales qui ont tout à y gagner et le lavage de cerveau constant de la population depuis la plus tendre enfance. De l'autre, il y a quelques scientifiques, de plus en plus nombreux faut-il le dire, qui essayent de faire entendre leurs voix, qui apportent des arguments scientifiques contradictoires de plus en plus gênants pour les ténors du barbecue mondial. David contre Goliath. Mais la science n'est plus la partie importante de l'équation. Aujourd'hui, le rationnel scientifique et l'argumentation solide, basés sur des faits établis et non des calculs théoriques simplistes et des prédictions plus erronées les unes que les autres, ont laissé la place à l'idéologie, à l'émotionnel, au quasi-religieux. Difficile de dialoguer dans de telles circonstances". Cf. Istvan Marko, *Contrepoints* 05/06/2017 i també el seu llibre *15 vérités que dérangent,* French and European Publications Inc, 2015.

Aquests científics, crítics amb els plantejaments del GIEC, acusen els climatòlegs de fonamentar les seves afirmacions sobre models incomplets i poc fiables, més basats en prejudicis polítics que en fets. Segons ells, les ciències del clima inclouen teories i representacions físiques molt simplificades de processos complexos sense validacions rigoroses i sempre barrejades amb interessos polítics[11].

Pel que fa a aquesta qüestió, són molt interessants les observacions, crítiques amb aquests escèptics del canvi climàtic, que fa el filòsof de la ciència i sociòleg Bruno Latour[12]. En els seus escrits ens adverteix que, contra el dogma establert que la ciència és objectiva, escèptica i no té res a veure amb la política, mai no es poden separar completament els fets científics de tota valoració subjectiva i política. Aquesta pretesa neutralitat científica s'estaria tornant precisament cada vegada més impracticable en el marc de la crisi ecològica atès que en ella les dades científiques es tornen cada cop més inseparables d'una postura d'alerta: "descriure és sempre no només informar, sinó també alarmar, commoure, posar en moviment, cridar l'atenció, potser fins i tot tocar a sometent"[13]. La producció mateixa de les dades comporta una postura híbrida entre enunciats fàctics i enunciats d'alerta. "És com si algú ens diu que un exèrcit enemic entrarà a casa nostra. Com hem de comprendre-ho: ¿com un fet o com una crida a defensar-nos? Són enunciats híbrids que tenen una dimensió performativa: una crida a canviar les nostres formes de vida"[14]. Segons Latour, aquesta hibridació entre fets i valors, ciència i política, incomoda als escèptics climàtics, generalment recolzats per corporacions i polítics al seu servei incòmodes amb les troballes científiques.

Bruno Latour reconeix que entre els escèptics del clima hi ha molts científics que ho són honestament, sense cap voluntat d'amagar interessos polítics. El problema, assenyala Latour, és que mantenen el pressupost que la ciència és forçosament unànime, i, per tant, no consideren que la ciència del clima sigui una veritable ciència, ja que hi ha moltes controvèrsies al seu interior[15].

Alguns d'aquests escèptics del canvi climàtic, totalment honrats, mantindrien el que en filosofia anomenem un "rea-

11 Al seu torn els escèptics del canvi climàtic també són acusats de seguir interessos polítics. Això permet explorar també els finançaments o els partits polítics d'uns i altres que hi ha darrere tant dels escèptics del canvi com del GIEC. Amb els mateixos instruments que ens permeten rastrejar la producció científica (motors de cerca, eines bibliomètriques, mapes de les blogosferes), és possible seguir les pistes dels noms, els lobbies i les credencials dels que estan darrere d'alguns escèptics del clima. Per exemple, el treball de la filosofa de la ciència: Naomi Oreskes, Merchants of doubt, Bloomsbury Press, 2010, estableix connexions dels escèptics del clima amb grans petroleres, fabricants de cigarrets i republicans nord-americans.

12 B. Latour, *La construcción de los hechos científicos,* Madrid, Alianza, 1995.

13 B. Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas.* Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2017, p. 41.

14 Ibíd.

15 B. Latour "La guerre du climat doit avoir lieu", *L'Express*, 25/9/2013

lisme ingenu"[16], és a dir, la creença que podem mirar la terra globalment des de fora, des d'un punt de vista distant al qual l'observador pot saltar idealment per veure les coses "com un tot"[17]. I, certament, els models construïts pels meteoròlegs i climatòlegs no tenen res a veure amb aquesta visió ingènua i "pura" del coneixement científic. Els climatòlegs tenen, segons Latour, una visió global de la natura aconseguida a partir de l'acoblament i hibridació de diferents disciplines (ciències naturals i socials) i d'entitats contradictòries: dades proporcionades pels satèl·lits, anells de creixement dels arbres, diaris de navegació de viatgers morts fa molts anys, nuclis de gel, història de la geologia, etc. Per això, solen ser els matemàtics i els físics, provinents de les ciències "naturals", els que més critiquen els mètodes de la GIEC. No volen barrejar els seus mètodes amb el de les ciències socials ni se senten gens còmodes amb la hibridació que practiquen les ciències del clima.

Ara bé, més enllà de la discussió sobre el valor científic de les ciències del clima, necessàriament a cavall de les ciències naturals i les socials, podem seguir preguntant-nos si no serà cert que al cap i a la fi la nostra acció és insignificant respecte al canvi climàtic i que, per tant, estem utilitzant la ciència amb l'interès polític de criticar el sistema capitalista. També podem plantejar-nos que, si hi ha una clara discrepància científica, els que no som científics ni coneixem el debat de primera mà no hauríem de decantar-nos ni pels uns ni pels altres, per més que hi hagi una majoria de científics que coincideixen que l'activitat humana és un factor decisiu en l'escalfament global.

No obstant, fins i tot admetent que podríem estar fent el joc a determinats interessos polítics i reconeixent la nostra ignorància per prendre partit amb coneixement de causa en el debat climàtic, ¿no hauríem com a mínim de coincidir tots en el principi de precaució? És a dir, en adoptar mesures protectores i afavorir canvis polítics davant la sospita que podem estar posant en risc les futures generacions, per més que no hi hagi la confirmació científica unànime que nosaltres en tinguem part de la responsabilitat.

També podem coincidir tots en que el problema ecològic implica moltíssimes més qüestions que l'escalfament global, com són la disminució de la biodiversitat, la destrucció del medi, l'amuntegament a les ciutats, i una contaminació galopant

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori".

16 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente:* volumen I, Inteligencia y realidad, A. Editorial, Madrid, 1980.

17 B. Latour, "Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política", *Cuadernos de Otra parte. Revista de artes y letras,* n. 26, 2012, p. 72.

que és causa de malalties i morts. Qüestions aquestes que ningú posa en qüestió que degraden la pròpia vida humana, fins i tot si no tinguéssim cap responsabilitat en l'escalfament global. A ningú li agrada viure en un abocador, en un *bidonville* o portant mascaretes permanentment per protegir-se de la pol·lució, com ja passa en moltes ciutats del món.

Suposem que sóc un científic i que després d'estudis molt seriosos arribo a la conclusió que efectivament la majoria dels climatòlegs i altres científics que preveuen el canvi climàtic per efectes de l'acció humana estan equivocats i que aquest es deu exclusivament a factors externs, encara en aquest cas puc plantejar-me accions tècniques que alterin l'evolució natural del clima i que salvaguardin la humanitat sencera. L'evolució avui més que mai està en part a les nostres mans. Si puc crear noves realitats vives i modificar la realitat humana, també puc posar el desenvolupament científic al servei de la humanitat.

I és que pel que fa a la naturalesa les ciències naturals i les socials cada vegada es poden distingir menys. Bruno Latour veu reflectida aquesta indistinció en el terme que va proposar el guanyador del Premi Nobel, Paul Crutzen, i que ha fet fortuna: el d' "Antropocè"[18]. Amb aquest terme es pretén qualificar un període geològic que va de la revolució industrial fins a l'actualitat on l'ésser humà s'hauria convertit en el factor principal de modificació del medi ambient. No hi ha una naturalesa que faci les coses per una banda i una humanitat que les faci per l'altra. De fet, en l'actualitat l'ésser humà i l'evolució mateixa està en part a les nostres mans.

1.3 La impossibilitat d'un creixement continu de l'actual sistema

El creixement, que n'hi ha de molts tipus, no va necessàriament lligat a la destrucció de la natura, però sí que hi va el creixement de l'actual sistema capitalista on els inversors veuen la natura com un simple recurs natural del qual poden obtenir beneficis. Tot, persones i naturalesa, esdevé un recurs per augmentar els beneficis.

L'arrel del problema ecològic del nostre sistema de producció capitalista actual, tinguin raó o no els escèptics del canvi climàtic i en qualsevol dels plantejaments que assumim de la nostra relació amb la natura, és que l'economia en el seu conjunt ha de créixer per mantenir-se saludable. El creixement és un problema estructural del capitalisme vigent[19]. Certament hi ha hagut períodes significatius en què les economies capitalistes no han crescut. No obstant això, tots aquests períodes (recessió, estancament, depressió) han tingut conseqüències funestes per a la majoria de la població. La salut econòmica del capitalisme vigent depèn de la "confiança dels inversors" o, més exactament, com ho va expressar Keynes, de

18 El terme és molt popular, però no ha estat aprovat encara per la Unió Internacional de Ciències Geològiques. Cf. "Antropoceno".

19 Ho explica molt bé aquest matemàtic i filòsof: D. Schweickart, *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae, Bilbao, 2002.

l'"esperit animal" dels inversors[20]. Si els inversors no preveuen un retorn saludable de les seves inversions, en proporció als riscos que estan prenent, llavors no invertiran. Si els inversors no inverteixen, el seu pessimisme es converteix en una profecia autocomplerta. La manca d'inversió es tradueix en acomiadaments i, a continuació, atès que els acomiadaments condueixen a una disminució del consum, l'economia llisca cap a la recessió i cap a condicions de misèria per a una bona part de la població.

El capitalisme actual, per mantenir-se estable, requereix una taxa constant de creixement. Una taxa de creixement relativament modesta del 3% anual implica duplicar l'economia mundial cada 25 anys. Per tant, un creixement "saludable" implica sempre un creixement exponencial. Com va assenyalar fa molt de temps l'economista Kenneth Boulding, només un boig o un economista podrien creure que el creixement exponencial pot continuar per sempre en un món finit.

Des d'una anàlisi sobre l'última crisi del capitalisme (2007-2008), el filòsof André Gorz assenyala que el decreixement és un imperatiu de supervivència, si volem salvar la humanitat en el seu conjunt, i que la seva posada en marxa suposa una altra economia, un altre estil de vida, una altra civilització i altres relacions socials. I afegeix: "Sense aquestes premisses, només es podrà evitar el col·lapse a través de restriccions, racionaments, i repartiments autoritaris de recursos característics d'una economia de guerra. Per tant, la sortida del capitalisme tindrà lloc tant si com no, de manera civilitzada o bàrbara. Només es planteja la qüestió del tipus de sortida i el ritme amb què tindrà lloc"[21].

La fi del capitalisme neoliberal global actual no prefigura quins sistemes li succeiran: podem efectivament desaparèixer com a espècie o poden néixer societats neofeudals o un capitalisme global de tall totalitari, però també és possible donar a llum sistemes més justos i solidaris. Però abans de plantejar-nos els possibles escenaris futurs hem de reflexionar sobre el teló de fons de la relació entre els éssers humans i la resta de la natura.

Aquesta qüestió, no només impregna la mateixa discussió científica dels tres fets que hem esmentat: coronavirus, canvi climàtic i creixement econòmic, sinó la discussió ecològica de totes les persones implicades en ella: militants de diverses causes, feministes, religiosos, ateus, indigenistes, animalistes, ecologistes, etc. És més, moltes discussions i valoracions sobre l'ecologisme estan atrapades en una manera de pensar la relació entre allò humà i la resta de la natura. Encallades en el que podríem anomenar pressupostos naturalistes (l'ésser humà és un simple tros de la natura), o en pressupostos idealistes (la natura és un contingut de la consciència i està al servei

20 Cf. John M Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2001, pp. 141.

21 A Gortz. "La salida del capitalismo ya ha empezado", *Ecorev Revue Critique d'ecologie politique*, 2008/9, nº 28, p. 2.

de l'ésser humà). Per això crec que és decisiu, encara que sigui a vista d'ocell, veure com s'ha pensat aquesta relació entre natura i ésser humà per tractar d'escapar de prejudicis, de formes de pensar que són tan eficaces que no ens adonem com llasten la nostra mirada i els nostres plantejaments.

2. La relació entre els éssers humans i la natura

En l'horitzó del pensament grec la relació entre l'ésser humà i la natura es va pensar prioritàriament des d'una visió "naturalista": L'home és concebut com un mer "tros de la natura". En l'horitzó judeocristià, en canvi, es va pensar la natura com creada per algú. Des d'aquesta visió "creacionista", que culminarà en l'idealisme del pensament modern, el "jo" humà no és un tros de la natura, sinó que la transcendeix[22]. En aquest horitzó, allò primordial, el punt de partida, és la interioritat, l'"esperit humà", la intimitat singular de cadascú, i no és possible reduir la persona i la seva consciència a la naturalesa perquè sense consciència moriria també la naturalesa, el món, ja que només hi ha naturalesa davant d'una llum conscient[23]. És per aquesta transcendència que, en l'actualitat, al menys sobre el paper, es considera que l'ésser humà és lliure i digne. La "dignitat" fa aquí referència al valor absolut inherent a l'ésser humà pel simple fet de ser-ho. Com afirma Kant, l'ésser humà no té preu sinó valor, no és un mitjà sinó un fi en si mateix[24].

Aquesta manera de veure les coses, aquest horitzó modern, és a la base de la declaració universal de drets humans, però també s'ha tendit a desenvolupar en aquest horitzó una visió antropocèntrica, és a dir, a considerar l'ésser humà com el centre de l'Univers i a pensar la natura com un objecte lliurat no a la seva cura, sinó a la seva explotació i domini.

22 X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, A. Editorial, Madrid, p. 52.

23 Juan Ramón Jiménez expressa molt bé aquest horitzó en la poesia "Con tu luz" de Una colina meridiana:

"Con tu luz me unes a ti, sol:
tú me unes a todo lo que luces.
Por tu luz soy más grande que todo lo que veo. […]
Yo soy el único
que podré consolarte, sol,
con mi grandeza interna,
mayor que tu grandeza interna
(si tú algún día puedes comprenderlo)
de no ser más que un astro que ilumina
los sueños de los otros y los lleva.
Tú, sol, no eres un dios,
eres tú menos dios que yo soy dios y hombre;
porque no sabes tú qué eres, qué es Dios, ni qué yo soy,
y yo sé qué y quién tú eres y no eres."

24 "En el sistema de la naturalesa l'home [...] és un ésser d'escassa importància [...]. Ara bé, l'home, considerat com a persona, és a dir, com a subjecte d'una raó practico-moral, està situat per sobre de tot preu; perquè com a tal [...] es pot valorar [...] com a fi en si mateix, és a dir, posseeix una dignitat (un valor intern absolut), gràcies a la qual infon respecte cap a ell a tots els altres éssers racionals de el món ".Cf., I. Kant, *La metafísica de las costumbres* (1797), Tecnos, Madrid, 2012. pp. 298-299.

En la postmodernitat no és infreqüent una visió oposada, un retorn a l'horitzó grec, a una visió biocentrista on l'ésser humà és un mer accident de la vida en general. Per a alguns aquest accident seria un gran error de la naturalesa, una terrible amenaça biològica. La "supervivència del més fort" hauria portat a l'aparició d'una espècie universalment exterminadora, la humana, abocada a acabar amb la vida sobre el planeta. I, per tant, el millor seria precisament autodestruir-se en pro de la vida i les altres espècies[25]. No es veu molt bé per què no s'apliquen el conte els que propugnen aquesta solució ni tampoc el sentit que pot tenir l'extermini voluntari de l'espècie humana si tenim en perspectiva que la desaparició de l'ésser humà, i fins i tot la de la vida a la terra, inevitable quan el sol es converteixi en una gegant vermella, no té cap valor, ni importància, ni conseqüència, per a la immensitat material de l'univers, suposant que només n'hi hagi un[26].

3. L'humanisme ecològic

En el món contemporani, i no cal dir en la filosofia i la història de les idees que aquí no hem fet més que caricaturitzar a fi de mostrar-ne alguns esquemes, hi ha plantejaments que crec que assumeixen millor la complexitat, que ens acosten més a la realitat i que no necessiten reduir l'humà per exaltar la naturalesa (naturalisme-biocentrisme) o salvar l'humà a costa de la naturalesa (idealisme-antropocentrisme). És el que podríem anomenar l'horitzó de l'humanisme ecològic, un horitzó que subratlla la imbricació entre l'ésser humà i la natura. No parteix, per dir-ho així, de la naturalesa per arribar a l'home, ni de l'ésser humà per arribar a la naturalesa, sinó de la seva interacció. No parla de l'ésser humà com d'un organisme més, ni de la natura com diferent de la persona, sinó de la relació entre la persona i la resta de la natura[27]. Aquest humanisme ecològic recupera la definició de natura que donaven els grecs *(physis)* com "brollar", o "sorgir",

25 Hi ha tota una gradació en l'antihumanisme ecològic. El més radical el trobem en tots aquells que advoquen per l'extinció de l'espècie. Per exemple, el moviment per a l'extinció humana voluntària fundat el 1991 per Les U. Knight. El segueixen els plantejaments de l'ecologia profunda que considera la natura com un subjecte, que reivindica els seus drets, incloent els de les seves formes vegetals i minerals, i que pretén la substitució del contracte social per un contracte natural. Cf., AB Devall, A. Naess, *The Ecology of Wisdom*, Counterpoint, Berkeley, 2008. I després podríem situar l'ecologia utilitarista, principalment representada pel moviment d'alliberament animal, que entén com a éssers subjectes a dret a tots els éssers capaços de sentir plaer i dolor i a la natura com un gran vivent. Cf. P. Singer, *Liberación Animal*, Trotta, Madrid, 1999. Luc Ferry adverteix que aquests moviments ecologistes, en rebutjar i refutar tot tipus d'humanisme, coquetegen amb els règims totalitaris i amb el fonamentalisme polític i religiós. Cf, L. Ferry, *El nuevo orden ecológico,* Tusquets, Barcelona, 1994.

26 Un altre qüestió és que es propugni el suïcidi per evitar el propi patiment, com és el cas de D. Benatar. Almenys és una posició coherent. Cf. D. Benatar, Better Never to Have Been: *The Harm of Coming Into Existence*, Oxford University Press, 2006.

27 Diferents autors d'arrel fenomenològica posen l'èmfasi en l'ésser humà com a ésser relacional amb els altres i amb les coses. Aquí segueixo els plantejaments de Xavier Zubiri. En la ciència contemporània només cal recordar la tesi de la mecànica quàntica segons la qual l'observador intervé en les seves pròpies mesures, de manera que no és possible calcular al mateix temps la posició i el spin d'un electró i que implica, en el cas que ens ocupa, que no podem situar-nos en una mirada objectiva, per sobre o més enllà d'aquesta relació entre l'observador i l'observat, entre ésser humà i naturalesa.

doncs, per analogia amb el brollar propi de la vida, la natura, des de la "gran explosió" que va donar origen al nostre cosmos, es caracteritza pel continu sorgir de noves realitats.

Ara bé, si la naturalesa consisteix essencialment en un "brollar", aquest brollar arriba a la seva màxima expressió en el "sorgir" que tipifica l'acció humana. En qualsevol dels nostres actes "sorgeixen" coses (un teorema, un so, una llum, un personatge inventat, un dolor) i ara dels nostres actes fins i tot poden sorgir noves realitats vives. Com va veure molt bé Descartes, podem dubtar de totes les coses que se'ns s'actualitzen en els nostres actes, però no de la immediatesa d'aquests. D'aquesta manera, la persona és plenament naturalesa, el seu cos és un organisme entre altres organismes, però, paradoxalment, essent naturalesa, l'ésser humà és diferent de tots els altres sistemes naturals per aquest continu sorgir de coses en els seus actes i per la immediatesa que adquireix en ell aquest "sorgir"[28]. Com expressa poèticament Ernesto Cardenal, som cosmos conscient[29].

D'altra banda, essent "indubtables", els actes són també invisibles. L'acte de veure no pot ser vist, l'acte de sentir no pot ser escoltat, etc. En la seva immediatesa, no es poden posar "davant" de nosaltres,

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori".

com si fossin coses. Per això mateix, els actes constitueixen la fibra mateixa de la nostra vida. Una vida invisible, però inseparable de les coses i de la realitat[30]. Podríem dir que tota espiritualitat manté d'alguna manera la flama d'aquesta transparència o invisibilitat de la vida. No estem parlant d'alguna cosa mística, o d'una fe religiosa, sinó de quelcom immediatament aprehensible per qualsevol, d'un fet indubtable, ja que és en ell on s'actualitzen tots els altres fets: científics, històrics o de qualsevol altre tipus.

Aquesta vida "que brolla" en cadascun dels actes de l'ésser humà, és alhora biològica i biogràfica[31]. De ben segur, amb el col·lapse de la substantivitat de l'organisme bio-social que som, morim. També quan s'esgoten totes les possibilitats de qualsevol projecte o idea que

28 Per comprendre aquestes parts més tècniques de l'article es pot llegir A. González, *Surgimiento. Hacia una 'ontología' de la praxis*, 2014. I també l'article que publica en aquest mateix número de la revista *Perifèria CPG*: "*Oikos* kai physis: *hacia un nuevo paradigma ecológico*".

29 E. Cardenal, *Cántico cósmico*, Trotta, 2012.

30 A. González, "El arte rupestre", *Pensamiento,* vol. 75, 2019, n.283, p. 1053.

31 A. González, "La muerte del Dios vivo", en M. González Vallejos (ed.), *La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz*, Ril Editores, Santiago de Chile, 2019, pp. 171-209.

vulguem realitzar en el futur llunyà o en el més immediat. Però fixem-nos que la mort biogràfica no va sempre aparellada amb la biològica. Puc passar-me anys, per exemple, entubat en un hospital, vivint com un mer organisme. Una vida plenament humana necessita de la vida biogràfica. De la mateixa manera, també morim quan oblidem la vida íntima, la trama transparent originària de la vida humana, els actes on sorgeixen les coses. Aquest oblit deshumanitza l'ésser humà, el converteix en cosa, en alguna cosa mesurable per la seva productivitat i eficàcia, i utilitzable, com és moltes vegades el cas en el nostre sistema econòmic, com una simple mercaderia. És la mort espiritual. Sens dubte, amb la cosificació de l'ésser humà, desapareix la seva dignitat, però també algunes de les seves possibilitats més belles: les activitats lúdiques, l'oci, el no fer res, la contemplació. Com ja observaven els grecs l'oci és molt més important que el negoci[32]. L'oci és una acció que es persegueix per si mateixa[33] i que es contraposa al negoci que es mou en el terreny de la utilitat i les necessitats corpòries.

Davant del paradigma subjecte-objecte, i del paradigma biocentrista, en l'humanisme ecològic l'ésser humà se'ns mostra com a natura, i al mateix temps com a radicalment diferent de tots els altres sistemes naturals. O, per dir-ho d'una altra manera, l'home és tan radicalment natural que en ell es dóna una immediatesa respecte a aquest brollar continu de coses que caracteritza la naturalesa: en l'ésser humà les coses brollen i a més ell s'adona immediatament d'aquest brollar.

Des d'aquesta perspectiva, l'humanisme ecològic atorga a la tècnica un paper central i no només perquè la sortida a la crisi ecològica passa per solucions tècniques, ja que d'una altra manera és impossible pensar que 7000 milions de persones puguin continuar habitant el planeta, sinó perquè la tècnica pertany essencialment a la relació entre l'ésser humà i la natura. La tècnica no és una cosa de per si oposada a la naturalesa ja que precisament pot produir artificialment productes naturals, com la insulina o els artefactes de l'anomenada "nanotecnologia", o fer viable la vida humana des que va començar a modificar còdols i fabricar destrals de sílex. El problema és el lligam de la tecnociència amb un sistema econòmic i social que exigeix, com a condició de possibilitat per a mantenir-se, un creixement continu i que, a més, en aquest creixement, defensa abans els interessos d'un petit grup que el benestar general de la humanitat.

32 Aristòtil, *Política*, p. 1337b. ¿Com és que l'oci, que els grecs consideraven com a virtut, hagi passat a ser considerat com a vici, i que l'home ociós, associat a Grècia al home lliure i virtuós, s'hagi associat a l'home pecador? ¿I com és que la negació del oci (negoci), que els grecs consideraven que era la condició pròpia dels esclaus, s'hagi convertit en la condició dels "homes lliures" d'avui?

33 "El ocio parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la dicha por la vida". Cf. Aristóteles, *Política*, VIII-5 1340a 8-10

4. Tot canvia. Quins canvis podem intentar afavorir?

Tant si ens considerem un tros de la natura, transcendents a ella, o tan redobladament naturals que el nostre organisme és essencialment diferent de tots els altres, tot canvia. Només amb les tres qüestions evocades: pandèmia, punt de no retorn i creixement del model econòmic actual, tenim motius més que suficients per preocupar-nos del nostre futur immediat i per pensar que, malauradament, J. Hasen, el climatòleg de la NASA amb el qual hem començat l'article, podria tenir raó. Però ¿som encara a temps de propiciar d'altres escenaris? El que és obvi és que, actuem d'una manera o d'una altra i fins i tot no fem res, les coses canvien. Probablement a pitjor si no fem res, però canvien. I també ho és que el que podem fer o deixar de fer depèn en alguna mesura d'aquest horitzó últim en què ens movem implícita o explícitament, per imposició cultural o voluntàriament.

Ecologia, economia, política i cultura formen un sistema i un canvi profund en algun d'aquests quatre subsistemes repercuteix en els altres. La crisi ecològica pot provocar el canvi de subsistema econòmic i al revés. El canvi del subsistema polític pot transformar el cultural i l'econòmic i també la transformació cultural i de mentalitat pot alterar els altres subsistemes. La vertebració entre aquests quatre subsistemes és molt oberta: Podria haver-hi un sistema econòmic sense creixement i absolutament respectuós amb la natura i que fos antihumà, que tractés les persones com a esclaus, per exemple. Podria haver-hi també sistemes molt justos i igualitaris, però absolutament depredadors amb la natura. Són moltes les combinacions possibles i, òbviament, , no n'hi ha prou amb canviar el sistema econòmic per solucionar el problema ecològic. L'humanisme ecològic que aquí defenso pressuposa transformacions profundes en els quatre subsistemes, però en la direcció de defensar la humanitat sencera i les millors condicions de vida per a tothom.

5. Alternatives politico-econòmiques

Des de la segona meitat de segle XX, quan va quedar clar que el model soviètic de planificació central ja no funcionava, s'han realitzat moltes investigacions sobre aquestes alternatives viables al capitalisme que tracten de tenir en compte la humanitat sencera. Les raons de perquè han estat tan poc divulgades i conegudes són diverses, la més òbvia és que els privilegiats de l'actual sistema defensen amb ungles i dents els seus privilegis, però també és cert que sempre és més fàcil destruir que construir, mirar més pels interessos propis que pels aliens, ser malastruc que dibuixar futurs possibles, deixar-se portar per la por que invertir esforços en la reflexió per tirar endavant. En qualsevol cas, hi ha cada vegada més escèptics respecte a la possibilitat de mantenir el model de capitalisme neoliberal global actual durant molt de temps. El que està en qüestió són els possibles escenaris futurs. I aquests van des del col·lapse

total i l'extermini massiu de la humanitat fins a transformacions democràtiques en benefici de tothom.

6. Alternatives capitalistes

D'una manera esquemàtica podem anomenar capitalista tot sistema que mantingui aquestes tres característiques bàsiques: un mercat lliure, la propietat privada dels mitjans de producció (la «força de treball» de cadascú és una mercaderia, com qualsevol altra, que pot ser comprada i venuda) i la propietat privada del capital (que va de la mà de l'assignació privada de fons d'inversió). Les reformes o controls de cadascun d'aquests trets (introduir més impostos, controlar més el mercat, nacionalització d'algunes empreses etc.) no alteren l'essència del sistema, però sí que ho faria qualsevol canvi profund (un mercat controlat totalment per una burocràcia, la nacionalització dels mitjans de producció o el control absolut del capital) d'un d'ells.

En aquest apartat enumerarem alternatives que no comporten la transformació del sistema capitalista en un altre sistema econòmic.

6.1 La fi de l'espècie humana

Una de les estratègies de sistema per a romandre tot el temps que sigui possible és la de convèncer-nos que no hi ha alternativa i que adoptem la psicologia del malalt terminal: "gaudeix del temps que et queda que a la fi del capitalisme només t'espera el col·lapse". S'ha aconseguit, com diu J. Jameson, que ens resulti més fàcil imaginar-nos la fi del món que la fi del capitalisme[34]. S'aconsegueix que pensem que tot el que pot substituir aquest sistema ha de ser necessàriament pitjor i que, per tant, només ens queda esperar l'Apocalipsi de la millor manera possible[35]. Els mitjans de comunicació de masses no paren d'evocar aquests escenaris apocalíptics: III Guerra Mundial (per alguns ja hauria començat amb la Covid-19), hivern nuclear, virus que maten la major part de la humanitat; en canvi, serà molt més difícil trobar-hi esbossos d'un sistema econòmic o d'un projecte de societat futura que ens permetin evitar la catàstrofe.

Sens dubte, la desaparició de l'ésser humà la tenim a l'abast. Una guerra nuclear que extermini totalment l'espècie humana és una possibilitat. Per a alguns fonamentalistes ecològics és una bona solució: la Terra pateix d'una malaltia anomenada humanitat i es curarà amb l'eliminació d'aquesta espècie. Ja sigui per una guerra termonuclear o per altres calami-

34 F. Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London & New York, 2005, p. 119.

35 Per a colapsòlegs com Pablo Servigne, Raphaël Stevens i Gauthier Chapelle, estem ja en una mena de malaltia terminal i del que es tracta és d'acceptar-la i deixar de lluitar. El Titànic s'enfonsa, però encara podem menjar alguns canapès i fer un últim ball. "Il ne s'agit pas de rechercher, ni de cultiver ces émotions dites négatives comme la peur, la colère, la tristesse ou le désespoir, et encore moins de se complaire dedans, mais simplement de les accueillir si elles arrivent, de les partager afin de retrouver un peu de paix, de joie et de plaisir d'être ensemble". Cf. Pablo Servigne, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)* Seuil, Paris, 2018. p. 269.

tats. Aquesta és la conclusió de James Lovelock, per exemple[36]. En els plantejaments de l'anomenada ecologia profunda s'arriba a esbossar, amb el pretext de lluitar contra l'antropocentrisme, un rebuig de l'humanisme, i es tendeix a situar en el mateix nivell a tots els éssers vius. ¿Realment cal considerar que el bacil de Koch o el mosquit anopheles tenen el mateix dret a la vida que un nen malalt de tuberculosi o de malària?

6.2 Neofeudalisme

En el context del canvi climàtic és probable que augmentin els conflictes interns i externs dels estats (guerres, migració, augment de la pobresa, malalties, etc.) i el deteriorament de les classes mitjanes, que han estat un element clau en la consolidació de l'estat capitalista. Aquestes han sostingut el creixement econòmic via consum massiu i garantit l'estabilitat política. La seva fallida suposa una creixent desestructuració social i l'augment de la xenofòbia. En un context d'escassetat generalitzada i probable caos és possible que sorgeixin poders autoritaris locals, nous senyors feudals o cacics armats, com va passar amb la caiguda de Roma[37] i que es produeixi una mort massiva de persones. El capitalisme podria derivar en un sistema "neofeudal" fragmentat conformat per regions més o menys aïllades cadascuna sotmesa a règims de diferents naturaleses. Alguns atroços amb formes d'esclavitud o servitud pròpies de l'edat mitjana.

6.3 Capitalisme neofeixista o nacional-populista

Si en el passat segle els anomenats estats del benestar cuidaven els seus serveis socials competint amb els països "socialistes", la incorporació d'aquests països al mercat capitalista mundial ha conduït paradoxalment al fet que els antics estats de benestar hagin de competir a escala global amb un capitalisme veritablement "salvatge", on guanya més qui explota més. D'aquí l'erosió dels ser-

36 James Lovelock va cobrar notorietat per formular com a hipòtesi científica que el planeta és un ésser viu possiblement intel·ligent (la seva intel·ligència és l'evolució mateixa). Encara que la seva teoria ha estat molt citada pels adeptes del que anomeno "religions líquides" (cf. J. Corominas, "La religió líquida", *Horitzó, revista de ciències de la religió*, n. 1, Barcelona, 2020, pp. 35-55) per defensar una relació espiritual amb Gaia com si els éssers humans fóssim l'expressió de la consciència col·lectiva de Gaia, Lovelock no defensa cap espiritualitat ni accions com "Salva el planeta, deixant de fer servir bosses de plàstic", o coses per l'estil. Lovelock creu que aquests tipus de coses són una fantasia que ens han fet creure per sentir-nos millor, però que no serveixen de res. "És massa tard, -escriu-. Potser si haguéssim pres diferents rutes l'any 1967, hauríem pogut fer alguna cosa. Però no tenim temps. Aquestes coses verdes, com el desenvolupament sostenible, crec que són només paraules que no signifiquen res. Moltes persones vénen a mi i em diuen que no puc dir això, perquè fa que no tinguin res a fer [...] ¿Què fer davant de tot això? Gaudeix la vida mentre puguis. Perquè si tens sort queden 20 anys abans que s'ensorri tot plegat". Cf. Leandro Sequeiros San Román, "50 anys de la teoria de «Gaia» en el centenari del naixement James Lovelock (1919-2019)", *Raó i fe: Revista hispanoamericana de cultura*, T. 279, Nº 1439, 2019, pp. 335-346. Lovelock també considera que l'espècie humana és un "ornament" de Gaia i, per tant, perfectament prescindible. Cf. J. Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning: Enjoy It While You Can*, Allen Lane, 2009.

37 "Els rics van abandonar les ciutats per establir propietats rurals autosuficients [les villae]. Finalment, per no pagar impostos, els pagesos van entrar voluntàriament en relacions feudals amb aquests terratinents". Cf. J. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido,1988.

veis públics, dels sistemes socials (sanitat, educació, seguretat social, etc.) i la destrucció de l'entorn.

Cal concedir a les teories liberals que el capitalisme ha introduït en les classes mitjanes a milions de persones d'Àsia i d'altres parts de món i que ha reduït la pobresa. No obstant això, aquesta reducció real de la pobresa va acompanyada, en el sistema actual, d'una forma de creixement que augmenta les diferències socials de forma abismal i que destrossa l'únic planeta disponible, fins al punt de fer-lo inhabitable per a la pròpia espècie. L'augment de les diferències socials té, a més, una altra fatal conseqüència. Cap democràcia, ni local, ni nacional, ni global, és viable quan les diferències socials són enormes. Simplement pren les decisions el que posseeix més diners.

Això explica, en part, l'auge actual del nacional-populisme[38]: el refugi de les persones en la identitat pròpia, els nacionalismes de la pitjor espècie i el tancament de fronteres per evitar les migracions provocades pel mateix sistema global. Per salvar el sistema les classes dominants, o algunes nacions, podrien considerar mitjans bàrbars per salvar-se a si mateixos i els seus privilegis o simplement deixar que la crisi ecològica i el sistema de postveritats dels mitjans de comunicació facin la seva feina. *Stern Review* estima que si no es fa res la població mundial podria quedar molt delmada per la crisi ecològica[39]. L'extermini massiu[40] pot acompanyar tant l'anterior escenari com una refundació autoritària del capitalisme. Però l'extermini no és "la fi de món". Si les tres quartes parts de la població actual morissin, això ens deixaria amb 1.600 milions de persones, la població del planeta al segle XIX.

La història mostra que unes condicions socials deteriorades han estat llavor de règims feixistes i autoritaris. I sembla que ens encaminem cap a aquests tipus de règims, amb zones privilegiades, murs, urbanitzacions tancades, illes luxoses, vedats privats, fronteres protegides, en front de suburbis i regions mundials on campi la mort. Quelcom que ja es viu de fet en bona part del món.

Una alternativa que aparentment no té a veure amb el neofeixisme és encarar el futur exclusivament des de la tècnica deixant de banda la reflexió sobre com seran els nostres sistemes polítics o les nostres societats. Es pensa en la intel·ligència artificial, en les màquines, en els robots, en les nanotecnologies, o en la **colonització d'espais extraterrestres.**

L'astrofísic Stephen Hawking, per exemple, va instar l'any 2017 que la humanitat comencés a abandonar la Terra: en 30 anys (2047) cap a la Lluna, en 50

38 Populismos. *Revista Perifèria, cristianisme, postmodernitat, globalització*, 6/ 2019.

39 N. Stern, Stern *Review on The Economics of Climate Change* (pre-publication edition). Executive Summary. 2006.

40 Com a via per a la salvació de l'actual sistema ja va ser assenyalada per Susan George en *Cómo preservar el capitalismo en el siglo XXI*, Ed. Icaria, 2008.

anys (2067) cap a Mart, i després a Alfa Centauri, el nostre sistema estel·lar més proper[41]. Altres autors posen tota l'esperança en projectes transhumans, en sobreviure recreant-nos nosaltres mateixos en formes d'intel·ligència més evolucionades ja sigui en forma de màquines o amb barreges biotecnològiques[42]. Això, a més de fer palesa una fe a prova de bomba en la tecnociencia[43], és una opció que, potser inconscientment, va en la línia del neofeixisme: es renuncia a les lluites per salvar la Terra i la humanitat i s'apliquen solucions elitistes: Qui serien els elegits?

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori".

6.4 Capitalisme autoritari (model xinès)

La deriva autoritària del capitalisme podria també dirigir-se cap el model xinès. Ja hem assenyalat en l'anterior apartat que, en situacions de major escassetat i desaparició de la classe mitjana, és previsible un moviment cada vegada més gran de part de la població a favor d'aquest tipus de solucions: seguretat a canvi de llibertat. En aquest sentit, fa temps que liberals convençuts, veient l'èxit econòmic de la Xina, assenyalen la Xina com el camí a seguir. El liberalisme econòmic –recordem la seva idea de reduir al mínim la intervenció de l'estat– acabaria paradoxalment recolzant un estat autoritari: "La Xina és la utopia realitzada del liberalisme en la qual l'única llibertat és finalment la de consumir"[44].

Mitjançant el control dels mòbils, de l'estat policial digital, es podria controlar a tots i cadascun dels ciutadans en tot moment i circumstància. El règim xinès controla absolutament la política i dóna suport en tot moment a la generació de riquesa, a la llibertat de mercat, a la propietat privada, a les decisions econòmiques descentralitzades amb un ampli marge de maniobra per a la presa de decisions a escala local. L'autoritat central es reserva únicament àrees estratègiques i dirigeix les estratègies i polítiques macroeconòmiques a escala nacional en sentit ampli. Aquest tipus de capitalisme podria adoptar fàcilment mesures maltusianes per mantenir la lògica del creixement, protegir els privilegis d'alguns, satisfer l'addicció consumista de la majoria i perseguir només una minoria interessa-

41 "4 advertencias de Stephen Hawking sobre los peligros que amenazan a la humanidad" 15/3/1918 BBC.

42 Per exemple, J. Lovelock, *Novacene: The coming age of hyperintelligence*, Allen Lane, 2019.

43 Cf. J. Corominas, "Crítica a la religión tecnocientífica", Transhumanismo, *Revista Perifèria, cristianisme, postmodernitat, globalització,* 4/ 2017.

44 Alexandre Lobrouffe, agregat cultural de França a Wuhan. Citat per J. Ramoneda, "I després del virus, què?". *Diari Ara*, 25-3-2020, p 40.

da en qüestions etèries com la democràcia i la llibertat.

6.5 Capitalisme progressista, *Green New Deal*

Es digui capitalisme progressista (Joseph Stiglitz[45]), o *Green New Deal* (Alexandria Ocasio-Cortez[46]) del que es tracta és de generar energia a partir de les energies renovables. No obstant això, diversos autors ens adverteixen que les energies renovables (incloent la biomassa) no són suficients per mantenir els nivells de consum actuals[47]. En el millor dels casos, amb les tecnologies de què ara disposem, no arribaríem a la meitat del consum actual. Aquestes limitacions provenen del fet que, enfront dels combustibles fòssils que s'usen en forma d'energia emmagatzemada, les renovables, almenys de moment, són fluxos d'energia molt més difícils d'estocar. A això cal afegir que les renovables encara avui són una extensió dels combustibles fòssils més que fonts energètiques autònomes, ja que totes elles requereixen de la mineria i el processament de multitud de compostos que es realitza gràcies als combustibles fòssils.

Un dels *leitmotiv* d'aquest capitalisme és la desmaterialització de l'economia. Se sosté que l'economia pot seguir creixent i, simultàniament, reduir el consum d'energia i els impactes ambientals de la producció. Per a diversos autors el suposat caràcter immaterial de la "societat virtual" i la seva condició ambiental innòcua són un miratge que oculta la seva específica base material. Per exemple, per fabricar un ordinador cal extreure i processar mil vegades el seu pes en materials, molts d'ells escassos, al que cal sumar l'impacte del transport de productes i de la seva producció[48]. D'altra banda, el funcionament del ciberespai i la societat de la imatge demanen una considerable quantitat d'energia elèctrica. Cal pensar només en aquest detall: el tràfic d'Internet, sense comptar amb les infraestructures, produeix tant CO2 com l'economia alemanya o la indústria de l'aviació[49]. A tot l'anterior cal afegir la imprescindible fabricació i manteniment de les infraestructures (cables, satèl·lits, antenes[50]...).

El que sí és possible concebre és una "desmaterialització relativa", és a dir, una disminució de la quantitat de recursos per unitat produïda de béns i serveis. Això ja s'està implementant en economies que compten amb certes innovacions tecnològiques, però moltes vegades es basa en externalitzar els consums i els impactes ambientals deslocalitzant processos contaminants amb alt consum d'energia i materials. Si analitzem els comptes de l'economia global veiem que això no és

45 J. E, Stiglitz, *Capitalismo progresista: La respuesta a la era del malestar*, Taurus, Madrid, 2020.
46 "A Green New Deal" *United Kingdom*, 21/7/2008.
47 Luis González Reyes, "¿›Green New Deal'?, ¿qué 'Green New Deal'?", *Contexto y acción*, n. 215, abril, 3/4/2019.
48 O. Carpintero, "El metabolismo de la economía española: un análisis a largo plazo". En: O. Carpintero (dir.), *El metabolismo económico regional español*, Madrid: FUHEM Ecosocial, 2015, p. 25-74.
49 J. Almodóvar y N. Ramírez, ¿Una red sin límites en un planeta limitado? *El ecologista* Nº 77, 2013, p. 34-36.
50 O. Carpintero, op. cit.

més que un truc comptable[51].

Alguns dels defensors de la desmaterialització de l'economia sostenen una mena de tecno-optimisme gairebé mític, el que anomeno religió tecnocientífica[52]. Se sosté que la ciència i la tecnologia seran capaços de resoldre qualsevol dels problemes del present i del futur. Però el sistema tecnocientífic té uns límits: el primer és que ja s'ha inventat el que era "fàcil" d'inventar. Els descobriments actuals requereixen d'inversions temporals, materials, energètiques, econòmiques i humanes cada vegada més grans. Les capacitats de sistema tecnocientífic són també limitades. No ho poden resoldre tot. A més, el que s'espera no és que hi hagi un avanç genèric, sinó que es descobreixi just el que calgui en el moment precís (fonts d'energia que substitueixin els combustibles fòssils, vacuna pel coronavirus, o solucions al canvi climàtic) i que es pugui implantar de forma immediata a nivell mundial. Això està molt més a prop del terme "miracle" que de la paraula "descobriment" [53]. Però, per sobre de tot això, els problemes de la civilització actual no són fonamentalment d'índole tecnocientífica, sinó política, econòmica i cultural, de manera que poca cosa pot fer la tecnologia per resoldre'ls.

6.6 Capitalisme natural o nova socialdemocràcia

L'anomenat capitalisme natural[54], que podríem entendre com una socialdemocràcia amb consciència ecològica, posa l'accent en la defensa dels interessos dels sectors més febles, l'equitat, la democràcia i el respecte als límits ambientals. La necessària austeritat, derivada de l'escassetat de recursos naturals, seria compatible amb una "bona vida" per a la majoria de la població, però per a això seria imprescindible posar com a prioritats del sistema tant les mesures ambientals com la redistribució de la riquesa.

P. Hawken, A. Lovins i H. Lovins, afirmen que "El capitalisme, tal i com es practica, és una aberració financerament rendible i no sostenible en el desenvolupament humà"[55], però no veuen el problema com una cosa que resideixi en el capitalisme mateix. No és, per dir-ho així, un problema sistèmic o estructural, sinó adventici, fruit d'una desviació de la lògica mateixa del sistema. Els autors distingeixen entre quatre tipus de capital, tots necessaris per a la producció: capital humà, capital financer, capital manufacturat i capital natural. El problema amb la forma actual del capitalisme, argumenten, és que els preus actuals

51 "Ecologistas en acción", *Caminar sobre el abismo de los límites. Políticas ante la crisis ecológica, social y económica*, 2017, p. 19.
52 J. Corominas, "Crítica a la religión tecnocientífica", op. cit.
53 L. González Reyes. "Necesitamos un plan B al crecimiento". *Eldiario.es*, 22/2/2016.
54 P. Hawken, A. Lovins and L. Hunter Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution, Little, Brown,* Boston, 1999; Lovins, Amory B.; Lovins, L. Hunter; Hawken, Paul (2007-07-01).Harvard Business Review, Juliol Agost, 2007.
55 P. Hawken, A. Lovins and L. Hunter Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*, op. cit., p. 5

de mercat subestimen, i sovint no valoren en absolut, el quart factor: els recursos naturals i els sistemes ecològics "que fan que la vida sigui possible i valgui la pena viure en aquest planeta[56]".

P. Hawken A. Lovins i H. Lovins consideren que si es gravessin amb impostos els recursos i la contaminació i s'eliminessin els incentius perversos que afavoreixen les pràctiques destructives del "capitalisme industrial" (subsidis agrícoles que fomenten la degradació de terra, subsidis a les indústries de combustibles fòssils, etc.), els preus reflectirien els veritables costos de el "capital natural". Això afavoriria les tecnologies energètiques més sostenibles i els processos més eficients energèticament que també haurien de fomentar-se mitjançant subsidis.

Si sabem aprofitar adequadament l'energia creativa del capitalisme i deixem que els mercats facin la seva feina P. Hawken A. Lovins i H. Lovins preveuen un futur brillant: "Imaginem per un moment un món on les ciutats s'han tornat pacífiques i serenes perquè els automòbils i els autobusos són silenciosos, els vehicles només emeten vapor d'aigua i els parcs i vies verdes han reemplaçat les autopistes urbanes innecessàries [...]. Un món on el nivell de vida de totes les persones ha millorat dramàticament, particularment per als pobres i els països en desenvolupament."[57].

El problema d'aquesta proposta és que es manté l'imperatiu de creixement, que més aviat que tard podria fer inviable el sistema mateix. D'alguna manera manté la mateixa fe del *Green Deal* en una economia "desmaterialitzada" que pugui créixer indefinidament sense consumir més energia i recursos naturals que els que pot reproduir sosteniblement.

Aquí cal integrar plantejaments com els de la Teoria del dònut argumentada per K. Raworth. Es tracta d'un model de creixement sostenible on la valoració de costos ha d'integrar totes les variables extraeconòmiques que afecti i totes les interconnexions de les repercussions de l'adopció de mesures. Les empreses haurien de deixar de centrar-se en una única variable (el benefici financer, que només repercuteix en l'empresa i els seus accionistes) per començar a tenir en compte altres tipus de 'valor' en què basar el disseny de l'activitat i l'avaluació de resultats: variables socials i mediambientals. S'advoca per una reducció dràstica del consum de recursos i materials, fins a un 50%, per la promoció de l'ús de materials més sostenibles en la

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori".

56 Ibíd, p.2
57 Ibíd, p.1.

construcció d'edificis, o per la creació de "passaports de materials" amb els quals s'identifiqui allò susceptible de ser reutilitzat en cas de demolició[58].

7. Alternatives socialistes

Anomenem socialistes a aquestes alternatives perquè alteren algun o alguns dels trets essencials del sistema[59]. És a dir, aquelles característiques que fan que puguem dir que un determinat sistema és capitalista i que hem esmentat en l'anterior apartat: el mercat lliure, la propietat privada dels mitjans de producció i la propietat privada del capital.

7.1 Socialisme d'estat

La seva màxima expressió va ser l'estalinisme soviètic i el maoisme xinès. Per descomptat, es podria produir, malgrat el seu històric fracàs econòmic, un retorn, ara sustentat en les dades massives (*Big data*) a aquest tipus de socialisme. Es tracta de substituir els propietaris de les empreses per un propietari únic: l'estat. Una nova classe, la burocràcia, és la que establiria els preus de mercat, les inversions i els salaris. Emmna Goldman[60] ja va assenyalar que aquest tipus de socialisme suposava una estratificació de la societat més poderosa que el capitalisme socialdemòcrata. "Els bolxevics han creat una vasta burocràcia soviètica, que gaudeix de privilegis especials i una autoritat gairebé il·limitada sobre les masses industrials i agrícoles. Per sobre d'aquesta burocràcia es troba la classe encara més privilegiada de "camarades responsables", la nova aristocràcia soviètica. La classe industrial es divideix i subdivideix en nombroses gradacions"[61].

El socialisme d'estat no només va suposar una explotació dels treballadors en benefici d'una capa burocràtica i una rèmora ineficient per establir els preus dels mercats, sinó que, des del punt de vista ecològic, van mostrar una gran ineficiència i depredació en l'ús de recursos naturals i, a més, a causa de l'absència de llibertats, van mancar de moviments ecologistes que contribuïssin amb les seves accions a incrementar els costos que empreses o serveis estatals han de pagar quan destrossen l'ambient. Però res no impediria que una nova casta es fes amb el poder aprofitant-se de la por, la infantilització de la societat i la reivindicació d'una "autoritat" que ens protegeixi.

7.2 Socialisme participatiu

Thomas Piketty és el major exponent del socialisme participatiu. Comença advertint que en l'actualitat s'ha produït "una mena de retorn a la lògica profunda de les societats trifuncionals antigues, basa-

58 Kate Raworth, "La economía del donut", *Eldiario.es*

59 "La esencia del socialismo es ésta: Todos los medios de producción se hallan bajo el control de la comunidad organizada. Esto y nada más que esto es socialismo. Todas las demás definiciones son engañosas." Cf. "Diversas concepciones del ideal socialista", Ludwig von Mises. *El socialismo*. Sección III, Cap. XV, pp. 242-250 y p. 259. 2003, Unión Editorial.

60 "There is no comunism in URSS", *HL Mencken's journal American Mercury*, volume XXXIV, April 1935.

61 Ibíd.

des en el repartiment de rols entre elits intel·lectuals i elits guerreres, amb la diferència que aquestes últimes han estat reemplaçades per elits mercantils"[62]. Els clergues eren la classe religiosa i intel·lectual que exercia l'hegemonia espiritual; els nobles, la classe guerrera i militar que exercia el poder polític-militar; i el tercer estat era el dels plebeus, compost per camperols, artesans i comerciants i que avui correspondria a la classe treballadora i als exclosos de tot treball. Es tracta de societats trifuncionals on la gran desigualtat es justifica pel fet que cada grup social té un paper, que per als altres dos grups és indispensable. Segons Piketty, ha sorgit una "esquerra *braman*", formada per partits que no compten ja amb una base electoral conformada pels desposseïts i menys educats, que serveix precisament per apuntalar el sistema, adoptant la mateixa funció dels clergues d'antany i deixant a les classes populars en la intempèrie política i a mercè dels missatges nacionalistes i racistes.

En el seu programa de "socialisme participatiu" la propietat privada seria substituïda per la propietat temporal, hi hauria impostos fortament progressius que permetrien una dotació universal de capital a tots i una circulació permanent de les fortunes (els impostos a la propietat privada haurien de permetre un sistema de dotació de capital lliurat a cada jove adult en complir els vint-i-cinc anys). Cada generació podria acumular béns considerables amb la condició que tornés a la col·lectivitat una gran part de la riquesa quan es passés a la generació següent (mitjançant importants impostos sobre les herències). A les empreses hi hauria cogestió perquè als consells d'administració els assalariats comptarien amb la meitat dels vots. Hi hauria dispositius institucionals per limitar la concentració de propietats. Adverteix que, tot i que les seves propostes poden semblar radicals, en realitat serien la continuació d'un procés que es va iniciar a finals del segle XIX i va evolucionar al llarg de segle XX, però que es va interrompre els anys vuitanta amb l'eclosió del capitalisme neoliberal.

El socialisme participatiu, com les fórmules capitalistes socialdemòcrates, també passa per una regulació col·lectiva de les emissions de carboni que contribueixi al finançament de les assegurances socials i per una renda bàsica, així com per una transició ecològica i un sistema educatiu veritablement igualitari.

7.3 Ecosocialisme

Per als ecosocialistes com Joel Kovel[63] les reformes parcials que proposen els capitalistes verds són del tot insuficients: cal substituir la microrracionalitat del benefici per una macrorracionalitat social i ecològica. La primera qüestió que es plante-

62 T. Piketty, *Capital e Ideología*, Ed. Deusto, 2019, p. 897. Piketty pren la noció de societat ternària de D. Dumézil. D. Dumézil sosté que aquesta estructura ternària s'ha mantingut en tots els pobles indoeuropeus fins a la revolució francesa. Cf. Georges Dumézil, *Mythe et Épopée* I. II. & III., Gallimard, Paris, 1995.

63 J. Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* Zed Books, New York, 2007.

ja és, per tant, la del control dels mitjans de producció i, sobretot, de les decisions sobre les inversions i la mutació tecnològica: cal arrencar als bancs i a les empreses capitalistes el poder de decisió en aquests àmbits i restituir-lo a la societat, que és l'única que pot prendre en consideració l'interès general.

Per això convé una planificació democràtica local, nacional i, tard o d'hora, internacional, que defineixi: 1) quins productes s'han de subvencionar o fins i tot distribuir gratuïtament; 2) quines són les opcions energètiques que cal impulsar, siguin o no les més «rendibles» en un primer moment; 3) com reorganitzar el sistema de transports en funció de criteris socials i ecològics; 4) quines mesures cal prendre per reparar, el més ràpidament possible, els gegantins estralls mediambientals que ha deixat com a «herència» el capitalisme. I així successivament ... Aquesta transició no només conduiria a un nou mode de producció i a una societat igualitària i democràtica, sinó també a una manera de vida alternativa, a una nova civilització, ecosocialista, més enllà del regne dels diners, dels hàbits de consum artificialment induïts per la publicitat, i de la producció fins a l'infinit de mercaderies nocives per al medi ambient.

7.4 Democràcia econòmica

Entre els diferents models de democràcia econòmica em sembla molt interessant el de la "democràcia econòmica" de David Schweickart[64], que manté l'eficiència del capitalisme i és compatible amb la sostenibilitat ecològica. Schweickart assenyala que el "mercat lliure", tan venerat pels capitalistes, en realitat està compost per tres tipus de mercat: mercat de béns i serveis, mercat laboral i mercat de capitals. La seva proposta consisteix bàsicament en mantenir un mercat lliure, en cooperativitzar el mercat laboral i en controlar democràticament el mercat de capitals.

En la democràcia econòmica **el mercat de béns i serveis** seria bàsicament el mateix que l'actual. Schweickart considera que l'experiència històrica ens ha demostrat clarament que els mercats són un component necessari perquè el socialisme sigui viable. La planificació central no funciona en una economia sofisticada. Són massa grans els problemes que es plantegen en termes de coneixement i incentius. Per tant, la democràcia econòmica seria una economia de mercat competitiva. Però aquests mercats s'haurien de limitar en bona part als béns i serveis. No haurien d'incloure el treball ni el capital.

La **democràcia en el lloc de treball**, a la manera d'algunes empreses cooperatives actuals, substituiria a la institució ca-

64 David Schweickart, *Mas allá del capitalismo*, Sal Terrae, 1997. Hi ha altres economistes i pensadors que desenvolupen la idea d'un cooperativisme global on l'excepció serien les empreses capitalistes com ho són ara les cooperatives. De les empreses capitalistes es rescataria el valor creatiu i emprenedor, però s'eliminaria tot rentisme. Cf. J. Guinan, Martin O'Neill, *The Case for Community Wealth Building*, Polity pre, 2019; C. Berry y Joe Guinan, *People get ready*, Kindle edition, 2018.

pitalista del treball assalariat. Les empreses no es consideren entitats que puguin comprar-se o vendre, sinó com a comunitats. Si una empresa contracta un treballador, aquest treballador té dret a votar als membres d'un consell de treballadors. Aquest consell nomena els càrrecs directius i supervisa les decisions empresarials importants. Encara que es permet als gestors un grau d'autonomia, en últim terme són responsables davant dels treballadors. Els beneficis de l'empresa es reparteixen entre els treballadors que no reben un salari pactat, sinó una part dels beneficis. El repartiment no ha de ser equitatiu, però els ingressos de tots estan vinculats directament a la productivitat de l'empresa, d'aquí l'incentiu de treballar amb eficiència i d'assegurar-se que els altres companys també ho facin.

El "guany" sota la democràcia econòmica és conceptualment diferent del guany capitalista. En tots dos casos, el desig d'obtenir guanys motiva la producció i el benefici es defineix com la diferència entre els ingressos per vendes i els costos. Però en una empresa capitalista la mà d'obra és un cost i en una empresa democràtica no. En una empresa democràtica, el guany és la diferència entre els ingressos per vendes i els costos no laborals i aquesta diferència es destina als treballadors com a ingrés. Aquest canvi conceptual en la noció de "guany" explicaria, segons Schweickart, les diferències de motivació fonamentals entre l'empresa capitalista y la democràtica. S'incentiva als treballadors a fer servir els seus materials no laborals de manera eficient i a organitzar el seu temps de treball de manera efectiva, però no a mantenir una expansió permanent ni a reduir el "cost" de la mà d'obra. Com que els guanys no s'obtenen rebaixant el preu de la mà d'obra també baixa l'interès dels cooperativistes per traslladar les seves instal·lacions a l'estranger, on els costos laborals són més baixos i les regulacions ambientals menys estrictes.

Schweickart és pregunta com és possible que països que defensen la democràcia, i que permeten triar alcaldes, autoritats regionals i líders capaços d'enviar-nos a la guerra, no deixin elegir els directors en el lloc de treball.

La resposta habitual diu que la democràcia als centres de treball no funciona, que els treballadors no tenen ni les competències ni l'autodisciplina per elegir bons gestors. Però, com assevera Schweickart, el problema que planteja aquesta resposta és que és empíricament falsa. El món està ple d'empreses d'èxit que estan dirigides pels treballadors. S'han realitzat nombrosos estudis en aquest sentit i no hi ha un sol estudi comparatiu que demostri que, *per se,* el model autoritari capitalista és superior al democràtic[65].

Sens dubte, la democràcia a l'empresa planteja molts problemes: la direcció necessita autonomia suficient per prendre decisions difícils; l'excés de debat pot consumir molt de temps i dificultar que es

65 Cf. McKibben, Bill. 2007. "Happiness Is..." *The Ecologist*, January 2, 2007.

posin en marxa les actuacions oportunes; les majories poden arribar a oprimir a les minories[66]; es poden triar gestors incompetents. La democràcia en els centres de treball funciona amb unes estructures adequades, però mai serà un funcionament perfecte. A l'empresa també és aplicable la dita de Churchill: «La democràcia és el pitjor de tots els sistemes polítics, amb l'excepció de tots els restants».

Per evitar la dependència dels inversors privats els fons privats es generarien regionalment per departaments, regions, estats, confederacions o unions d'estats, i institucions mundials, controlats democràticament. Es gravarien els actius de capital, un impost de tipus fix sobre la propietat aplicable a totes les empreses. Tots els ingressos derivats es reinvertirien en l'economia. Cada regió tindria dret a obtenir la seva part per càpita. Els fons es destinarien a la banca pública, que els canalitzaria de nou a l'economia, basant-se en criteris tant socials com econòmics entre els quals s'inclouria la creació d'ocupació i la sensibilitat ecològica a l'hora de concedir préstecs. Els gerents dels bancs serien funcionaris públics, encarregats d'assignar efectivament els fons que se'ls confien i el seu treball es monitoritzaria públicament. No hi hauria mercats de valors, ni mercats de bons, ni *fons de cobertura,* ni "bancs d'inversió" privats que maneguessin obligacions de deute col·laterals, permuta de divises i tota una miríada de derivats que obsessionen els banquers i els inversors d'avui. Per tant, no hi hauria oportunitat per a l'especulació financera.

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori".

El control democràtic del capital, és a dir, de la inversió, li dóna a la democràcia econòmica un altre gran avantatge sobre el capitalisme pel que fa al canvi climàtic. En la democràcia econòmica pràcticament totes les noves inversions provenen de fons públics. Per tant, la inversió pot dirigir-se específicament a complir objectius ambientals: energia renovable, ocupació alternativa per als treballadors afectats negativament pel canvi dels combustibles fòssils i per aquells sectors que tenen com a únic objectiu encoratjar els "consumidors" a comprar més i més coses. L'assignació d'inversions pot impulsar una producció més localitzada, formes d'agricultura més saludables i ambientalment més sostenibles, etc.

En una democràcia econòmica l'economia no estaria segrestada per "la confiança

66 Hi ha un llarg debat cooperatiu sobre el vot en l'assemblea general: vot individual (cada persona un vot), vot plural, etc. ... Cf. Miguel Angel Santos, *El poder de decisión del socio en las sociedades cooperativas: la asamblea general*. Tesis doctoral, 2013.

dels inversors". Com que no existirien els inversors privats no hi hauria inversors que retiressin els seus diners dels mercats financers i desencadenessin una recessió. La competència democràtica també seria menys intensa que la competència capitalista. Les empreses competirien per la quota de mercat, però no pel domini del mercat. No tindrien el mateix imperatiu de "créixer o morir" que tenen les empreses capitalistes. Ni la cobdícia ni la por funcionarien de la mateixa manera. Per cobdiciosos que fossin els treballadors, no podrien augmentar els seus ingressos expandint-se. Al mateix temps, no s'haurien de preocupar tant de ser expulsats del negoci per un rival més innovador o eficient. Tindrien més temps i menys competència per adaptar-se, per copiar qualsevol innovació reeixida que el seu rival hagi introduït.

En el model de democràcia econòmica que dibuixa Schweickart, els augments de productivitat es podrien traduir en un augment de l'oci en lloc d'un augment etern del consum. En introduir una tecnologia més productiva en una empresa democràtica, els treballadors podrien optar per canviar els beneficis per setmanes laborals més curtes, o vacances més llargues, en lloc de per ingressos més alts, cosa impensable en una empresa capitalista. L'economia seguiria experimentant un "creixement", però aquest es traduiria en un augment, sobretot, del temps lliure, i no del consum.

És interessant cridar l›atenció sobre el fet que Keynes, un dels majors economistes de segle XX, ja va anticipar la possibilitat d›una economia basada en el lleure. En un rellevant assaig que va escriure a l›inici de la Gran Depressió especulava sobre l'aspecte que tindria el nostre món un segle després:

"Esbossarem un pla de vida bastant diferent al dels rics d'avui [...]. El treball serà el més compartit possible, en torns de tres hores o en setmanes laborals de quinze hores [...]. La nostra moral també canviarà enormement [...]. Ens imagino lliures de reprendre alguns dels principis més clars i encertats de la religió i de la virtut tradicional: que l'avarícia és un vici, que l'extracció de la usura és un delicte menor, i que l'amor pels diners és detestable [...]. Honrarem als que puguin ensenyar-nos a aprofitar cada hora i cada dia en la virtut, aquesta gent deliciosa capaç de gaudir plenament de les coses"[67].

Si el consum excessiu (consumisme) és una amenaça ambiental greu, i si la competència de mercat és essencial per a una economia que funcioni eficientment, llavors és vital comptar amb un sistema que ofereixi incentius de no consum per als seus negocis. Schweickart defensa que l'augment de l'oci és una opció fàcilment disponible en una empresa democràtica. Però no en una empresa capitalista. La lluita per escurçar la jornada laboral, per aconseguir més temps de vacances, més temps lliure, ha existit des de l'inici del capitalisme, però sempre ha estat resistida pel capital ja que les empreses no guan-

67 Cf. J. M. Keynes, «Economic Possibilities for Our Grandchildren», en *Essays in Persuasion*, Norton, Nueva York, 1963, pp. 368-372.

yen més diners quan donen als treballadors més temps lliure.

Sens dubte, una consciència ambiental, o al menys una consciència del que realment fa felices les persones, no entra en conflicte amb els imperatius estructurals d'una economia democràtica com ho fa amb els imperatius del capitalisme neoliberal. No obstant això, sense un canvi cultural l'estructura cooperativa no pot garantir per ella mateixa una actitud de respecte ecològic i així crec que ho percep també D. Schweickart. Si la democràcia econòmica preserva un mercat competitiu i l'incentiu dels beneficis, encara que no siguin salarials, una determinada empresa cooperativa i els seus treballadors podrien aprofitar-se de qualsevol escletxa per continuar promovent un creixement desmesurat, podrien també promoure lleis estatals en aquest sentit i intentar enfonsar les altres empreses, expandir-se i reproduir a escala cooperativa una mentalitat capitalista.

També veiem que l'augment de l'oci, sense canvis de mentalitat, pot fàcilment augmentar el consum. A Filipines, a El Salvador, a USA, a tots els països del món, els grans *"Malls"* es troben concorregudíssims de gent només per passar hores i hores mirant aparadors, somiant en el dia que podran comprar el que desitgen. Persones d'escassos recursos realitzen el viatge de la seva vida visitant els centres comercials més grans de país o del món i hi ha, a l'igual que amb els gratacels, una veritable pugna entre estats per construir el major "*Mall*" del planeta[68]. En aquest sentit, la famosa pel·lícula *Paràsits* és una extraordinària paràbola de la interiorització de sistema pels qui més en són perjudicats.

I, finalment, el mateix Schweickart parla d'arribar a un desenvolupament sostenible que entenc que implica algun gènere de creixement econòmic, que a més sembla imprescindible si d'aquí a 100 anys, com pronostica l'ONU, arribem als 11.000 milions de persones i volem atendre totes les seves necessitats. Encara que prenguem mesures democràtiques per evitar el creixement de la població és difícil de pensar que, en els propers anys, sense grans desastres, el creixement poblacional s'estabilitzarà.

En qualsevol cas, crec que el debat econòmic-polític-cultural per abordar la crisi ecològica i beneficiar la humanitat sencera es troba entre algunes formes de capitalisme (capitalisme verd, socialdemocràcia mundial, capitalisme natural ...) i algunes formes de socialisme (ecosocialisme, socialisme participatiu, democràcia econòmica, cooperativisme). Les formes liberals del capitalisme i les formes estatals del socialisme han demostrat i demostren que són més part del problema que de la solució.

8. Revolució cultural

En una cosa que coincideixen totes les alternatives socialistes que volen salva-

68 https://viajes.lavozdegalicia.es/noticia/2019/12/20/centros-comerciales-grandes-mundo/00031576857869426851250.htm

guardar el conjunt de la humanitat és en la necessitat d'una revolució cultural, un canvi radical en les formes de veure, concebre i actuar.

Sobretot, qüestionen el nexe íntim que estableix el capitalisme entre consumisme i felicitat. Joel Kovel postula que "el més gran dels èxits de sistema (el que compleix plenament el seu destí d'expansió) és la conversió a la manera capitalista de pensar"[69]. El sistema econòmic s'alimenta d'una religió que practiquen milers de milions de persones: la del consumisme desaforat i l'obsessió per l'enriquiment econòmic. Els milionaris són envejats i les classes mitjanes i baixes queden enlluernades per la brillantor dels grans luxes. El decreixement no sembla una cosa atractiva. Es presenta sempre com una opció per eremites, sants, o joves ingenus. De fet, les concepcions «productivistes», el produir per produir, són, excepte per a algunes cultures aïllades, mundialment hegemòniques. El sistema capitalista no només ens aboca a una crisi ecològica, sinó també a una crisi de sentit: ¿Val la pena viure la vida pendent del consum, la producció, l›acumulació, i la riquesa? Com pot ser sinònim d›èxit acumular coses a la vida com un drapaire?

En aquesta revolució cultural és bàsic trobar sentit a una vida quantitativament humil però qualitativament rica, és a dir, tractar cada dia de despendre'ns més i més del model additiu de consum, que funciona com qualsevol droga, i que ens redueix a sacs buits que s'han d'omplir de mercaderies per a ser. El consumisme no és més que una compensació miserable per a una existència miserable.

Es tractaria de posar l'accent en un desenvolupament qualitatiu orientant la producció cap a la satisfacció de les necessitats autèntiques, començant per les bàsiques: l'aigua, els aliments, el vestit i l'habitatge i acabant per les espirituals: amistat, cultura, etc.

Encara que mantinguem una antropologia molt pessimista, o, encara que sigui veritat que els individus es mouen per desitjos i aspiracions infinites, del que es tractaria és de demostrar que aquests desitjos infinits es poden omplir millor amb activitats culturals, lúdiques, eròtiques, esportives, artístiques i polítiques, que amb l'eterna acumulació de béns i productes.

Nombrosos "estudis de felicitat" verifiquen el que els ensenyaments religiosos tradicionals sempre han mantingut: més enllà de cert punt, un major consum no augmenta la felicitat general. L'escriptor Bill McKibben en cita algunes proves: "En comparació amb 1950, la família nord-americà mitjana ara posseeix el doble d'automòbils, fa servir 21 vegades més plàstic i viatja 25 vegades més en avió. Des de 1950 el Producte Interior Brut dels Estats Units s'ha triplicat. Òbviament mengem més calories. I, no obstant, el mesurador de satisfacció sembla no haver-se mogut. A canvi, han augmentat el nombre de nord-americans

69 J. Kovel, op. cit., p. 78.

que diuen que els seus matrimonis són infeliços, que els seus treballs són horribles i que no els agrada el lloc on viuen. El número que, malgrat tot, diu que se senten "molt feliços" amb les seves vides ha disminuït constantment durant aquest període. El mateix es constata al Regne Unit on el producte interior brut per càpita va créixer un 66% entre 1973 i 2001, i, no obstant això, la satisfacció de la gent amb les seves vides no va canviar gens ni mica. Tampoc es va moure al Japó, malgrat augmentar cinc vegades els ingressos en els anys de la postguerra"[70].

Per què un major consum no es correlaciona amb més felicitat? Una raó clau sembla ser que a mesura que augmenten els ingressos, les compres es converteixen cada vegada més en béns "posicionals", béns desitjables no per la seva satisfacció intrínseca, sinó per l'estatus que confereixen en relació amb el grup de referència de cadascú. Vull una casa més gran, no perquè necessiti una casa més gran, sinó perquè la casa més gran em donarà més estatus als ulls dels meus amics i coneguts. Així que ens trobem en una cinta de córrer, corrent cada vegada més ràpid (consumint més i més), però romanent en el mateix lloc (en el mesurador de felicitat).

Uns hàbits austers i unes altes dosis de solidaritat i empatia millorarien la vida física de la majoria de la humanitat i la vida espiritual de les minories riques. Com afirmava Gandhi: "La terra proporciona el suficient per a les necessitats de cada home, però no per a la cobdícia de cada home".

9. El poder i la responsabilitat de cadascun

És imprescindible tenir alternatives que puguin guiar l›acció i anar més enllà de la crítica. Hi ha hagut i hi ha per tot arreu lluites incomptables, heroiques i impossibles d›enumerar, contra el sistema capitalista vigent. Però més enllà del curt termini, aquestes lluites sucumbeixen perquè no disposen d›una alternativa més captivadora que els estímuls del sistema dominant,. Sense un projecte econòmic atractiu, possible i viable no és possible crear un altre sistema.

També és imprescindible una estratègia per arribar a sistemes alternatius ecològicament sostenibles sense exterminis massius. ¿Com caminem cap a ells? Quin paper podem arribar a tenir els ciutadans en la reorientació política del món? De quin poder real disposem?

Ens cal, sens dubte, un moviment global, un moviment plural, en el qual puguin participar persones de diferents cultures, creences, cosmovisions (*Sumak Kawsay* o Bon Viure, Terra sense mals, Regne de Déu, ataràxia epicúria i estoica, forma de vida budista, etc.) i pensaments polítics, capaços d'aconseguir una influència decisiva en diferents països i a nivell mundial. De fet, ja hi ha un munt d'iniciatives en aquest sentit. Sigui quina sigui

70 Cf. Bill McKibben, op. cit. p.36. També el seu article "Money? Hapiness", *Mother Jones review*.

aquesta estratègia no es pot prescindir dels esforços científics i tecnològics no només per evitar una catàstrofe, sinó en el procés per millorar la vida humana i fer-la més saludable i feliç. Com que en el planeta Terra no és possible establir oasis ecològics sembla obvi que cal caminar cap a una governança mundial. Això vol dir avançar en estructures democràtiques des dels llocs de treball fins a les institucions mundials.

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori".

Sabem que els més afectats pel dany ecològic (per exemple, els més de mil milions de persones a tot el món que viuen en *bidonvilles* o barraques) són els que menys responsabilitat hi tenen. La democratització del món, més enllà dels estats nacionals, podria ser un instrument al seu favor. En la perspectiva de l'humanisme ecològic que hem defensat no és tant la Terra la que ha de salvar-se, sinó la humanitat. A la Terra ja s'han produït cinc extincions massives, a intervals de 50 a 100 milions d'anys, cadascuna de les quals ha conduït a la desaparició de gairebé totes les espècies. Si la humanitat desapareix demà al matí, la vida probablement trobarà el seu camí i continuarà molt després de nosaltres. Però per salvar la humanitat en el seu conjunt sembla que cal canviar de sistema socio-econòmic o introduir-hi canvis profunds[71].

Naturalment, que hi hagi alternatives a l'autodestrucció i que fins i tot puguin dibuixar-se camins transitables cap a un millor futur no vol dir que no acabin triomfant els escenaris apocalíptics: les forces (extraordinàriament ben finançades[72]) del feixisme postmodern imperant seguiran defensant els privilegis d'una minoria a costa de les futures generacions. I veiem cada dia la dificultat de resistir aquest feixisme: per exemple, quan la immigració massiva comença a afectar negativament molts treballadors i classes mitjanes als països d'acollida, cap partit d'esquerres crida, si no vol perdre vots, a obrir les fronteres en nom de la solidaritat humana. El més normal és que tots els partits amb

71 J. W. Moore, historiador mediambientalista, proposa el terme "capitalocè" en lloc del terme Antropocè. Cf. J. W. Moore, "The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisi", The Journal of Peasant Studies, 2017, Vol. 44, No. 3, pp. 594-630. Segons Moore el 71 per cent de les emissions globals es remunten a les activitats de només 100 grans empreses. Això indicaria que no ens enfrontem a una crisi maltusiana de sobrepoblació, sinó a una crisi de sobreacumulació desenfrenada, que ha provocat una "fissura irreparable" en la interacció entre la humanitat i la resta de la natura fins al punt que la supervivència de sistema capitalista ha arribat a constituir una amenaça existencial per a la supervivència de la humanitat en el seu conjunt.

72 Només una família als Estats Units, la dels germans Koch, va invertir 400 milions entre els anys 2011 i 2012 en causes reaccionàries. La seva fortuna ascendeix a uns 100 mil milions de dòlars. Vegeu en aquest mateix número de la revista l'interessantíssim article de D. Schweickart.

opció d'alguna quota de poder donin suport a quotes d'immigració més estrictes per por a perdre vots i d'una reacció feixista encara més gran, però què passarà si augmenten els corrents migratoris, com probablement ho faran a causa del creixement de la desigualtat i del mateix canvi climàtic?

Hem de reconèixer que fins i tot si hi ha milions d'activistes lluitant per la justícia ambiental, només estem parlant d'una petita fracció dels més de 7 mil milions de persones que habitem el planeta. A més, la probabilitat que el meu compromís personal, per actiu que sigui, faci una diferència significativa en el resultat final del projecte de transformació de sistema econòmic sembla petita. Ni tan sols la democratització de les relacions socials mundials implica que aquestes hagin d'estar lliures de motivacions egoistes. Es pot optar democràticament per les satisfaccions immediates, a costa de les generacions futures. L'ésser humà és molt capaç de detectar una greu injustícia en les grans diferències que existeixen, per exemple, entre els salaris dels executius d'elit i els salaris dels altres treballadors. Una altra cosa molt diferent és renunciar lliurement a una oferta d'augment salarial.

Els imperatius ètics lligats a l'ecologia ens posen davant la tessitura de la renúncia a l'acumulació i a determinades forma de vida de les classes mitjanes i altes mundials. Però per què renunciar-hi? Una cosa és conèixer l'obligació ètica de fer-ho, i una altra cosa és estar prou motivat per fer-ho, especialment quan aquesta renúncia s'ha de fer en favor de les generacions encara no nascudes. Per persistir, fins i tot sota el fracàs, la sensació d'impotència i els incentius permanents per al desànim, la desesperança i el cinisme, que són les armes més poderoses del poder, cal alguna cosa més que una ètica, es necessita el que normalment anomenem una espiritualitat, una disposició a viure d'una determinada manera.

El poder del sistema capitalista és formidable. Ja hem assenyalat anteriorment que el seu major assoliment és la colonització del pensament i dels actes quotidians de cadascú, la "conversió" de cada un de nosaltres a la seva manera de pensar i de fer. El sistema ens inocula un virus pitjor que el SARS CoV-2, el virus de l'antihumanisme, la reducció de la persona a cosa en tots els intersticis de la vida quotidiana i no només sense que ens n'adonem, sinó amb la nostra anuència i cooperació. Podríem posar centenars d'exemples d'això. Un d'ells el tenim en una aplicació com Tinder amb uns cent milions d'usuaris al món i un creixement exponencial. En aquesta aplicació es busca parella com qui ordena una pizza, i amb un simple "m'agrades" o "no m'agrades" es passa d'una persona a una altra. Es tracta a les persones com a coses: "Volem descarregar-nos a la persona perfecta per a nosaltres com si fos una aplicació nova; que pot actualitzar-se cada vegada que hi ha un error, guardar-se fàcilment en una carpeta i esborrar quan ja no s'utilitza"[73].

73 Krysti Wilkinson, «We Are the Generation That Doesn't Want Relationships», *The Huffington Post 29/4/2016*

Sense una espiritualitat humanista no hi ha manera de resistir l'aclaparadora i atractiva religió consumista. Hi ha, per descomptat, diverses espiritualitats atees, agnòstiques i religioses que coincideixen amb l'humanisme ecològic que aquí hem defensat, que comparteixen la solidaritat i les lluites per la vida, que no dissolen el rostre concret de les persones en "la humanitat", i que redescobreixen la trama de la vida, singular i única però compartible, com a distintiu bàsic dels éssers humans. Sense elles difícilment podrem vèncer l'absurd de l'existència i trobar una felicitat incommensurable amb la que proporcionen les coses: el consum, l'acumulació de béns i el menyspreu pel planeta Terra.

¿Hay alternativa a la autodestrucción?

Jordi Corominas

“Abandonad toda esperanza,
quienes aquí entráis”

Inscripción en la puerta del infierno
(Dante, *La Divina Comedia*)

James Hansen, climatólogo de la NASA, uno de los más importantes especialistas mundiales en cuestiones de cambio climático, asevera: “El planeta Tierra, [...] está en peligro, un peligro inminente. Ahora tenemos pruebas evidentes de la crisis [...]. La sorprendente conclusión es que la continua explotación de todos los combustibles fósiles de la Tierra no solo amenaza a millones de especies del planeta, sino también a la propia supervivencia de la humanidad y en un plazo de tiempo inferior al que se suponía”[1].

James Hasen es un pequeño ejemplo de un hecho muy notorio: nuestro tiempo es el primero en el que se establece un consenso científico relevante sobre las causas y los efectos del calentamiento global en el que está implicado la acción humana. El informe del GIEC[2], (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático), en

ingles IPCC, representa este consenso de la comunidad científica internacional. Esta comunidad científica, desde toda suerte de disciplinas, no deja de proferir gritos de alarma y de enfatizar la naturaleza potencialmente catastrófica del cambio climático.

¿Si no hacemos nada estamos abocados realmente al exterminio de una parte de la humanidad o de toda ella en el medio plazo, es decir en este siglo, como nos advierte James Hasen? Es lo primero que tenemos que examinar antes de plantearnos si podemos hacer algo y si contamos con alternativas a la catástrofe que pronostica J. Hasen.

1. Científicos, filósofos y ecologistas, ¿agoreros o realistas?

De entre la multitud de cuestiones inquietantes sobre nuestro futuro inmediato que podemos evocar me centraré somera-

1 J. E. Hansen, *Storms of my Grandchildren. The Truth About the Coming Climate Catastrophe and our Last Chance to Save Humanity*, Nueva York, Bloomsbury, 2009, p.11

2 Los múltiples informes del GIEC insisten en que el planeta se está calentando y en que la actividad humana es un factor importante del calentamiento actual: https://www.ipcc.ch/

mente en tres: la crisis del coronavirus, el punto de no retorno del cambio climático y la imposibilidad de un incremento continuo y exponencial de la producción de bienes materiales tal como se da en la actualidad.

1. 1. El coronavirus: señal de alarma

Más que una antesala de una futura crisis ecológica la crisis mundial provocada por el coronavirus parece ya un momento de esta crisis, pues ni su origen ni sus efectos pueden comprenderse cabalmente sin la destrucción de hábitats por las actividades humanas. La desaparición de ecosistemas a gran escala, la eliminación de cientos de miles de especies, la deforestación acelerada, el comercio y el contrabando globalizado de animales silvestres (muchos para consumo humano), los nuevos hábitos alimentarios de muchas especies, la creciente convivencia en ciudades entre animales y humanos y la aceleración de los viajes globales, están detrás del origen y la expansión de enfermedades infecciosas como el coronavirus. De hecho, según la Organización Mundial de la Salud (OMS), El 75% de las nuevas enfermedades humanas surgidas en los últimos 40 años tienen su origen en animales. Dos tercios de todos los tipos de patógenos que infectan personas saltan de un animal a un ser humano.

Los investigadores en ecología de la enfermedad explican que, cuando se destruye un ecosistema se rompe una serie de equilibrios que actúan para contener los agentes infecciosos responsables de enfermedades. Se evapora lo que denominan "efecto dilución". Este efecto hace que, en un ecosistema donde existen muchas especies susceptibles de alojar un virus concreto, la prevalencia de la infección en una especie concreta baje al haber más variedades a las que el virus puede infectar. El patógeno puede acabar en un animal no vulnerable que detiene su ciclo. Además, si existe una mayor diversidad de animales, las especies que no transmiten un determinado tipo de enfermedad compiten con las que sí pueden transmitirla. Y ésta no es la única manera de disipar una enfermedad. Los depredadores de un hábitat sano controlan las poblaciones que albergan y transmiten el patógeno. Hay menos posibilidades de que circule. Todo esto diluye la enfermedad entre muchas especies y acota la expansión de las variedades *víricas*[3].

Es difícil establecer un tipo de experimento que demuestre fehacientemente la hipótesis del "efecto dilución" y cuantificar su efecto real en las epidemias mundiales, pero incluso aquellos científicos que rebajan la importancia del "efecto dilución" remarcan que la actividad humana, al amenazar la viabilidad de tantas especies, cambia la dinámica de las otras y tiene consecuencias patógenas e infecciosas para las especies sobrevivientes, también para la nuestra[4].

3 Khalil, H., Ecke, F., Evander, M. et al. *Declining ecosystem health and the dilution effect*. Sci Rep 6, (2016).

4 M. G, Roberts, J. P. Heesterbeek, "Quantifying the dilution effect for models in ecological epidemiology" *The Royal Society Publishing*, 2018.

1.2. El punto de no retorno del cambio climático y los escépticos de este cambio

António Guterres, secretario general de la ONU, advertía a finales del año 2019 que nos estamos precipitando hacia el punto de no retorno del cambio climático[5]. Si la temperatura media sobrepasa más de 1,5 grados en relación con la del período preindustrial, existe el riesgo de que se desencadene un proceso irreversible de cambio climático. Un ejemplo: según John Church el casquete glaciar de Groenlandia contiene suficiente hielo para incrementar en 7 metros el nivel de los mares[6]. Ahora bien, algunos especialistas estiman que el punto de no retorno del deshielo se sitúa entre 1,5ºC y 2ºC de calentamiento[7]. "Una vez desencadenada la destrucción del casquete glaciar de Groenlandia será imposible detenerla antes de que se alcance un nuevo equilibrio energético del sistema Tierra. Entretanto, esta destrucción puede provocar un encadenamiento de retroacciones: transformación de la Amazonía en sábana, dislocación de los glaciares gigantes de la Antártida, derretimiento irreversible del permafrost"[8].

Creo que es prácticamente imposible hacerse una idea de lo que supondría para la humanidad este escenario, pero quizás no sería una hipótesis demasiado atrevida pensar que si nuestra especie sobrevive en él sería con una población mucho menor y que las personas de mas bajos recursos serían la principal "variable del ajuste", las principales víctimas del cataclismo.

Antes de dar por sentada esta posibilidad hay que tener en cuenta a los llamados escépticos del cambio climático[9], un grupo nada despreciable de científicos que siguen cuestionando hoy los informes del GIEC y el pretendido consenso científico sobre el cambio climático[10]. No niegan que se esté produciendo un cambio climático,

5 A. Guterres, "Cambio climático y medio ambiente", conferencia ONU, 1/12/2019

6 https://www.lavanguardia.com/natural/cambio-climatico/20190812/464006033693/john-church-crisis-climatica-calentamiento-fundacion-bbva-fronteras-del-conocimiento.html

7 D. Tanuro, "Cumbre por el Clima en Madrid: de COP en COP, se acerca el cataclismo", *El Viejo Topo*, 3/12/2019.

8 Ibíd.

9 Los escépticos ambientales han argumentado que hay un interés político en los escenarios que nos presenta el movimiento ecologista, que, sobre la base de la evidencia existente, es demasiado pronto para introducir reformas en el sistema que redunden en la protección del medio ambiente. Es más, muchos de ellos piensan que el ecologismo es una creciente amenaza para el progreso social y económico y para las libertades civiles y así lo han expresado en diversas declaraciones. Por ejemplo, en el llamamiento de Heidelberg, o en la declaración de Leipzig (2005).

10 Una lista de científicos importantes podemos encontrarla aquí: lista de científicos escépticos. Cabe destacar la afirmación de István Markó, químico y presidente de la Sociedad química europea, como muestra de una crítica recurrente que hacen los científicos escépticos a los "científicos ecologistas": "Il y a, d'un côté, la parole sacro-sainte du GIEC, les affirmations répétées tant de fois qu'elles en sont devenues des vérités incontestées et non contestables, peu importe leur véracité scientifique, les mantras des ONG environnementales qui ont tout à y gagner et le lavage de cerveau constant de la population depuis la plus tendre enfance. De l'autre, il y a quelques scientifiques, de plus en plus nombreux faut-il le dire, qui essayent de faire entendre leurs voix, qui apportent des arguments scientifiques contradictoires de plus en plus gênants pour les ténors du barbecue mondial. David contre Goliath. Mais la science n'est plus la partie importante de l'équation. Aujourd'hui, le rationnel scientifique et l'argumentation solide, basés sur des faits établis et non des calculs théoriques simplistes et des prédictions plus erronées les unes que les autres, ont laissé la place à l'idéologie, à l'émotionnel, au quasi-religieux. Difficile de dialoguer dans de telles circonstances". Cf. Istvan Marko, *Contrepoints* 05/06/2017 y también su libro *15 vérités que dérangent*, French and European Publications Inc, 2015.

lo que ponen en duda es que haya una contribución significativa de las actividades humanas en él. Sostienen que el acuerdo mayoritario de la comunidad científica que exhibe el GIEC es más político que científico y que los científicos que lo cuestionan se ven reducidos a la clandestinidad.

Estos científicos, críticos con los planteamientos del GIEC, acusan a los climatólogos de fundamentar sus afirmaciones sobre modelos incompletos y poco confiables, más basados en prejuicios políticos que en hechos. Según ellos, las ciencias del clima incluyen teorías y representaciones físicas muy simplificadas de procesos complejos sin validaciones rigurosas y siempre mezcladas con intereses políticos[11].

A este respecto, son muy interesantes las observaciones, críticas con estos escépticos del cambio climático, del filosofo de la ciencia y sociólogo Bruno Latour[12]. En sus escritos nos advierte que, contra el dogma establecido de que la ciencia es objetiva, escéptica y nada tiene que ver con la política, nunca se pueden separar completamente los hechos científicos de toda valoración subjetiva y política. Esta pretendida neutralidad científica se estaría volviendo precisamente cada vez más impracticable en el marco de la crisis ecológica dado que en ella los datos científicos se vuelven inseparables de una postura de alerta: "describir es siempre no solo informar, sino también alarmar, conmover, poner en movimiento, llamar la atención, tal vez incluso dar el toque de arrebato"[13]. La producción misma de los datos acarrea una postura híbrida entre enunciados fácticos y enunciados de alerta. "Es como si alguien nos dice que un ejército enemigo va a entrar en nuestra casa. Como debemos comprenderlo: ¿como un hecho o como una llamada a la defensa? Son enunciados híbridos que tienen una dimensión performativa: una llamada a cambiar nuestras formas de vida"[14]. Según Latour, esta hibridación entre hechos y valores, ciencia y política incomoda a los escépticos climáticos, generalmente apoyados por corporaciones y políticos a su servicio incómodos con los hallazgos científicos.

Bruno Latour reconoce que entre los escépticos del clima hay muchos científicos que lo son honestamente, sin ninguna voluntad de esconder intereses políticos. El problema, señala Latour, es que mantienen el presupuesto de que la ciencia es

11 A su vez los escépticos del cambio climático también son acusados de seguir intereses políticos. Esto permite explorar también las financiaciones o los partidos políticos de unos y otros que hay detrás tanto de los escépticos del cambio como del GIEC. Con los mismos instrumentos que nos permiten rastrear la producción científica (motores de búsqueda, herramientas bibliométricas, mapas de las blogosferas), es posible seguir las pistas de los nombres, los lobbies y las credenciales de los que están detrás de algunos escépticos del clima. Por ejemplo, el trabajo de la filosofa de la ciencia: Naomi Oreskes, Merchants of doubt, Bloomsbury Press, 2010 establece conexiones de los escépticos del clima con grandes petroleras, fabricantes de cigarrillos y republicanos estadounidenses.

12 B. Latour, *La construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza, 1995.

13 B. Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2017, p. 41.

14 Ibíd.

forzosamente unánime, y, por tanto, no consideran que la ciencia del clima sea una verdadera ciencia, pues hay un gran número de controversias en su interior[15].

Algunos de estos escépticos del cambio climático, totalmente honrados, mantendrían lo que en filosofía llamamos un "realismo ingenuo"[16], es decir, la creencia de que podemos mirar la tierra globalmente desde fuera, desde un punto de vista distante al que el observador puede saltar idealmente para ver las cosas "como un todo"[17]. Y, ciertamente, los modelos construidos por los meteorólogos y climatólogos no tienen nada que ver con esta visión ingenua y "pura" del conocimiento científico. Los climatólogos tienen, según Latour, una visión global de la naturaleza conseguida a partir del ensamblaje e hibridación de diferentes disciplinas (ciencias naturales y sociales) y de entidades contradictorias: datos proporcionados por los satélites, anillos de crecimiento de los árboles, diarios de navegación de viajeros muertos hace muchos años, núcleos de hielo, historia de la geología, etc. Por ello, suelen ser los matemáticos y los físicos, provenientes de ciencias "naturales", los que más critican los métodos de la GIEC. No quieren mezclar sus métodos con el de las ciencias sociales ni se sienten nada cómodos con la hibridación que practican las ciencias del clima.

Ahora bien, más allá de la discusión sobre el valor científico de las ciencias del clima, necesariamente a caballo de las ciencias naturales y las sociales, podemos seguir preguntándonos si no será cierto que al fin y al cabo nuestra acción es insignificante respecto al cambio climático y que, por tanto, estamos utilizando la ciencia con el interés político de criticar el sistema capitalista. También podemos plantearnos que si existe una clara discrepancia científica los que no somos científicos ni conocemos el debate de primera mano no deberíamos tomar partido por unos y otros, por más que haya una mayoría de científicos que coincidan en que la actividad humana es un factor decisivo en el calentamiento global.

Admitamos que podríamos estar haciendo el juego a determinados intereses políticos e incluso nuestra ignorancia para tomar partido con conocimiento de causa en el debate climático. ¿No deberíamos como mínimo coincidir todos en el principio de precaución? Es decir, en adoptar medidas protectoras y favorecer cambios políticos ante la sospecha de que podemos estar poniendo en riesgo las futuras generaciones, por más que no haya una confirmación científica unánime de que nosotros tengamos parte de la responsabilidad.

También podemos coincidir todos en que el problema ecológico implica muchísimas más cuestiones que el calentamiento global, como son la disminución de la biodiversidad, la destrucción del medio, el hacinamiento en las ciudades, y una

15 B. Latour "la guerre du climat doit avoir lieu", L'Express, 25/9/2013

16 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*: volumen I, Inteligencia y realidad, A. Editorial, Madrid, 1980

17 B. Latour, "Esperando a Gaia. Componer el mundo común mediante las artes y la política", Cuadernos de Otra parte. *Revista de letras y artes, n.* 26, 2012, p. 72.

contaminación galopante que es causa de enfermedades y muertes. Cuestiones éstas, que nadie pone en cuestión que degradan la propia vida humana aún en el supuesto de que no tuviéramos ninguna responsabilidad en el calentamiento global. A nadie le gusta vivir en un basurero, en un *bidonville* o llevando máscaras permanentemente para protegerse de la polución como es ya el caso en muchas ciudades del mundo.

Foto de Dolors Gibert. Sèrie “Natura i territori”.

Supongamos que soy un científico y que después de estudios concienzudos llego a la conclusión de que efectivamente la mayoría de los climatólogos y demás científicos que prevén el cambio climático por efectos de la acción humana están equivocados y que éste se debe exclusivamente a factores externos, aún en este caso puedo plantearme acciones técnicas que alteren la evolución natural del clima y que salvaguarden a la humanidad entera. La evolución hoy más que nunca está en parte en nuestras manos. Si puedo crear nuevas realidades vivas y puedo incluso modificar la realidad humana también puedo poner el desarrollo científico al servicio de la humanidad.

Y es que en lo que respecta a la naturaleza las ciencias naturales y las sociales cada vez se pueden distinguir menos. Bruno Latour ve reflejada esta indistinción en el término que propuso el ganador del Premio Nobel Paul Crutzen, y que ha hecho fortuna: el de “Antropoceno”[18]. Con este término se pretende calificar un periodo geológico que va de la revolución industrial hasta la actualidad en el que el ser humano se habría convertido en el factor principal de modificación del medio ambiente. No hay una naturaleza que haga las cosas por un lado y una humanidad por otro. De hecho, en la actualidad el ser humano y la evolución misma está en parte en nuestras manos.

1.3 La imposibilidad de un crecimiento continuo del actual sistema

El crecimiento, que lo hay de muchos tipos, no va necesariamente ligado a la destrucción de la naturaleza, pero si que va el crecimiento del actual sistema capitalista donde los inversores ven la naturaleza como un simple recurso natural del que pueden obtener beneficios. Todo, personas y naturaleza, se convierte en recurso para aumentar los beneficios.

La raíz del problema ecológico de nuestro sistema de producción capitalista actual, tengan razón o no los escépticos del

18 El término es muy popular, pero no ha sido aprobado todavía por la Unión Internacional de Ciencias Geológicas. Cf. “Antropoceno”

cambio climático y en cualquiera de los planteamientos que asumamos de nuestra relación con la naturaleza, es que la economía en su conjunto debe crecer para mantenerse saludable. El crecimiento es un problema estructural del capitalismo vigente[19]. Ciertamente ha habido períodos significativos en los que las economías capitalistas no han crecido. Sin embargo, todos esos períodos (recesión, estancamiento, depresión) han tenido consecuencias funestas para la mayoría de la población. La salud económica del capitalismo vigente depende de la "confianza de los inversores" o, más exactamente, como lo expresó Keynes, del "espíritu animal" de los inversores[20]. Si los inversores no prevén un retorno saludable de sus inversiones, en proporción a los riesgos que están tomando, entonces no invertirán. Si los inversores no invierten, su pesimismo se convierte en una profecía autocumplida. La falta de inversión se traduce en despidos, y a continuación, dado que los despidos conducen a una disminución en el consumo, la economía se desliza hacia la recesión y hacia condiciones de miseria para una buena parte de la población.

El capitalismo actual, para mantenerse estable, requiere una tasa constante de crecimiento. Una tasa de crecimiento relativamente modesta del 3% anual implica duplicar la economía mundial cada 25 años. Por tanto, un crecimiento "saludable" implica siempre un crecimiento exponencial. Como señaló hace mucho tiempo el economista Kenneth Boulding solo un loco o un economista podrían creer que el crecimiento exponencial puede continuar para siempre en un mundo finito.

Desde un análisis sobre la última crisis del capitalismo (2007-2008), el filósofo André Gorz señala que el decrecimiento es un imperativo de supervivencia, si queremos salvar a la humanidad en su conjunto, y que su puesta en marcha supone otra economía, otro estilo de vida, otra civilización y otras relaciones sociales. Y añade: "Sin estas premisas, sólo se podrá evitar el colapso a través de restricciones, racionamientos, repartos autoritarios de recursos característicos de una economía de guerra. Por tanto, la salida del capitalismo tendrá lugar sí o sí, de forma civilizada o bárbara. Sólo se plantea la cuestión del tipo de salida y el ritmo con el cual va a tener lugar"[21].

El fin del capitalismo neoliberal global actual no prefigura qué sistemas le sucederán: podemos efectivamente desaparecer como especie o pueden nacer sociedades neofeudales o un capitalismo global de corte totalitario, pero también es posible alumbrar sistemas más justos y solidarios. Pero antes de plantearnos los posibles escenarios futuros debemos reflexionar sobre el telón de fondo de la relación

19 Lo explica muy bien este matemático y filósofo: D. Schweickart, *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae, Bilbao, 2002.

20 Cf. John M Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2001, pp. 141.

21 A Gortz. "La salida del capitalismo ya ha empezado", *Ecorev Revue Critique d'ecologie politique*, 2008/9, nº 28, p. 2.

entre los seres humanos y el resto de la naturaleza.

Esta cuestión, no solo impregna la misma discusión científica de los tres hechos que hemos mencionado: coronavirus, cambio climático y crecimiento económico, sino la discusión ecológica de todas las personas envueltas en ella: militantes de diversas causas, feministas, religiosos, ateos, indigenistas, animalistas, ecologistas, etc. Es más, muchas discusiones y valoraciones sobre el ecologismo están atrapadas en una forma de pensar la relación entre lo humano y el resto de la naturaleza. Varadas en lo que podríamos llamar presupuestos naturalistas (el ser humano es un mero trozo de la naturaleza), o en presupuestos idealistas (la naturaleza es un contenido de la conciencia y está al servicio del ser humano). Por ello creo que es decisivo, aunque sea a vuelo de pájaro, ver como se ha pensado esta relación entre naturaleza y ser humano para tratar de escapar de prejuicios, de formas de pensar que precisamente son muy eficaces porque no nos damos cuenta de como lastran nuestra mirada y nuestros planteamientos.

2. La relación entre los seres humanos y la naturaleza

En el horizonte del pensar griego la relación entre el ser humano y la naturaleza se pensó prioritariamente desde una visión "naturalista": El hombre es concebido como un mero "trozo de la naturaleza". En el horizonte judeocristiano, en cambio, se pensó la naturaleza como creada por alguien. Desde esta visión "creacionista", que culminará en el idealismo del pensamiento moderno, el "yo" humano no es un trozo de la naturaleza, sino que la trasciende[22]. En este horizonte, lo primordial, el punto de partida, es la interioridad, el "espíritu humano", la intimidad singular de cada uno, y no es posible reducir la persona y su conciencia a la naturaleza porque sin conciencia moriría también la naturaleza, el mundo, ya que sólo hay naturaleza ante una luz consciente[23]. Es por esta trascendencia que, en la actualidad, al menos sobre el papel, se considera que el ser humano es libre y digno. La **dignidad** hace aquí referencia al valor absoluto inherente al ser humano por el simple hecho de serlo. Como afirma Kant el ser humano no tiene precio sino valor, no es un medio

22 X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos, A*. Editorial, Madrid, p. 52.

23 Juan Ramón Jiménez expresa muy bien este horizonte en la poesía "Con tu luz" de Una colina meridiana:

"Con tu luz me unes a ti, sol:
tú me unes a todo lo que luces.
Por tu luz soy más grande que todo lo que veo. […]
Yo soy el único
que podré consolarte, sol,
con mi grandeza interna,
mayor que tu grandeza interna
(si tú algún día puedes comprenderlo)
de no ser más que un astro que ilumina
los sueños de los otros y los lleva.
Tú, sol, no eres un dios,
eres tú menos dios que yo soy dios y hombre;
porque no sabes tú qué eres, qué es Dios, ni qué yo soy,
y yo sé qué y quién tú eres y no eres."

sino un fin en sí mismo[24].

Este modo de ver, este horizonte moderno, está en la base de la declaración universal de derechos humanos, pero también se ha tendido a desarrollar en este horizonte una visión antropocéntrica, esto es, a considerar el ser humano como el centro del Universo y a pensar la naturaleza como un objeto entregado no a su cuidado, sino a su explotación y dominio.

En la postmodernidad no es infrecuente una visión opuesta, un retorno al horizonte griego, a una visión biocentrista donde el ser humano es un mero accidente de la vida en general. Para algunos este accidente seria un gran error de la naturaleza, una terrible amenaza biológica. La "supervivencia del más fuerte" habría llevado a la aparición de una especie universalmente exterminadora, la humana, abocada a terminar con la vida sobre el planeta. Y, por tanto, lo mejor seria precisamente autodestruirse en pro de la vida y las demás especies[25]. No se ve muy bien porqué no se aplican el cuento los que propugnan esta solución ni tampoco el sentido que puede tener el exterminio voluntario de la especie humana teniendo en cuenta que la desaparición del ser humano, e incluso la de la vida en la tierra, inevitable cuando el Sol se convierta en una gigante roja, no tiene ningún valor, ni importancia, ni consecuencia, para la inmensidad material del universo, suponiendo que solo haya uno[26].

3. El humanismo ecológico

En el mundo contemporáneo, como desde luego en la filosofía y la historia de las ideas que aquí no hemos hecho más que caricaturizar en aras de mostrar ciertos esquemas, hay planteamientos que creo que asumen mejor la complejidad, que nos acercan más a la realidad y que no tie-

24 "En el sistema de la naturaleza el hombre […] es un ser de escasa importancia […]. Ahora bien, el hombre, considerado como persona, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal […] puede valorarse […] como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde respeto hacia él a todos los demás seres racionales del mundo". Cf., I. Kant, *La metafísica de las costumbres* (1797), Tecnos, Madrid, 2012. pp. 298-299.

25 Hay toda una gradación en el antihumanismo ecológico. El más radical lo encontramos en todos aquellos que abogan por la extinción de la especie. Por ejemplo, el movimiento para la extinción humana voluntaria fundado en 1991 por Les U. Knight. Le siguen los planteamientos de la ecología profunda que considera la naturaleza como un sujeto, que reivindica sus derechos, incluyendo los de sus formas vegetales y minerales, y que pretende la sustitución del contrato social por un contrato natural. Cf., A. B. Devall, A. Naess, *The Ecology of Wisdom,* Counterpoint, Berkeley, 2008. Y después podríamos situar la ecología utilitarista, principalmente representada por el movimiento de liberación animal, que entiende como seres sujetos a derecho a todos los seres capaces de sentir placer y dolor y a la naturaleza como un gran viviente. Cf. P. Singer, *Liberación Animal*, Trotta, Madrid,1999. Luc Ferry advierte que estos movimientos ecologistas, al rechazar y refutar todo tipo de humanismo, coquetean con los regímenes totalitarios y con el fundamentalismo político y religioso. Cf, L. Ferry, *El nuevo orden ecológico*, Tusquets, Barcelona, 1994.

26 Otra cuestión es que se propugne el suicidio para evitar el propio sufrimiento, como es el caso de D. Benatar. Al menos es una posición coherente. Cf. D. Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*, Oxford University Press, 2006.

nen necesidad de reducir lo humano para exaltar la naturaleza (naturalismo-biocentrismo) o de salvar lo humano a costa de la naturaleza (idealismo-antropocentrismo). Es lo que podríamos llamar el horizonte del humanismo ecológico, un horizonte que subraya la imbricación entre el ser humano y la naturaleza. No se parte, por decirlo así, de la naturaleza para llegar al hombre, ni del ser humano para llegar a la naturaleza, sino de su interacción. No se habla del ser humano como de un organismo más, ni de la naturaleza como distinta de la persona, sino de la relación entre la persona y el resto de la naturaleza[27]. Este humanismo ecológico recupera la definición de naturaleza que daban los griegos (*physis*) como "brotar", o "surgir", pues, por analogía con el brotar propio de la vida, la naturaleza, desde la "gran explosión" que dio origen a nuestro cosmos, se caracteriza por el continuo surgir de nuevas realidades.

Ahora bien, si la naturaleza consiste esencialmente en un "brotar", ese brotar llega a su máxima expresión en el "surgir" que tipifica la acción humana. En cualquiera de nuestros actos "surgen" cosas (un teorema, un sonido, una luz, un personaje inventado, un dolor) y ahora de nuestros actos incluso pueden surgir nuevas realidades vivas. Como vio muy bien Descartes podemos dudar de todas las cosas que se nos actualizan en nuestros actos, pero no de la inmediatez de estos. De este modo, la persona es plenamente naturaleza, su cuerpo es un organismo entre otros organismos, pero, paradójicamente, siendo naturaleza, el ser humano es diferente de todos los demás sistemas naturales por este continuo surgir de cosas en sus actos y por la inmediatez que adquiere en él este "surgir"[28]. Como expresa poéticamente Ernesto Cardenal somos cosmos consciente[29].

Por otra parte, siendo "indubitables", los actos son también invisibles. El acto de ver no puede ser visto, el acto de oír no puede ser oído, etc. En su inmediatez, no se pueden poner "delante" de nosotros, como si fueran cosas. Por eso mismo, los actos constituyen la fibra misma de nuestra vida. Una vida invisible, pero inseparable de las cosas y de la realidad[30]. Podríamos decir que toda espiritualidad mantiene de algún modo la llama de esta transparencia o invisibilidad de la vida. No estamos hablando de algo místico, o de una fe religiosa, sino de algo inmediato aprehensible por cualquiera, de un hecho indubitable, pues es en él donde se actualizan todos los demás hechos: científicos, históricos o de cualquier otra índole.

27 Diferentes autores de raíz fenomenológica ponen el énfasis en el ser humano como ser relacional con los demás y con las cosas. Aquí sigo los planteamientos de Xavier Zubiri. En la ciencia contemporánea basta recordar la tesis de la mecánica cuántica según la cual el observador interviene en sus propias mediciones, de modo que no es posible calcular al mismo tiempo la posición y el spin de un electrón y que implica, en el caso que nos ocupa, que no podemos situarnos en una mirada objetiva, por encima o más allá de esta relación entre el observador y lo observado, entre ser humano y naturaleza.

28 Para comprender las partes más técnicas del artículo puede leerse A. González, *Surgimiento. Hacia una 'ontología' de la praxis*, 2014. Y también su artículo "Oikos kai physis: hacia un nuevo paradigma ecológico", publicado en este mismo número de *Periferia CPG*.

29 E. Cardenal, Cántico cósmico, Trotta, 2012

30 A. González, "El arte rupestre", *PENSAMIENTO*, vol. 75, 2019, n.283, p. 1053

Foto de Dolors Gibert. Sèrie “Natura i territori”.

Esta vida “surgente”, propia del ser humano, es a la vez biológica y biográfica[31]. Sin lugar a duda, con el colapso de la sustantividad del organismo bio-social que somos, morimos. También cuando se agotan todas las posibilidades de cualquier proyecto o idea que queramos realizar en el futuro lejano o en el más inmediato. Pero fijémonos que la muerte biográfica no va siempre pareja con la biológica. Puedo pasar años, por ejemplo, entubado en un hospital, viviendo como un mero organismo. Una vida plenamente humana necesita de la vida biográfica. Del mismo modo, también morimos cuando olvidamos la vida surgente, la trama transparente originaria de la vida humana, los actos donde surgen las cosas. Este olvido deshumaniza al ser humano, lo convierte en cosa, en algo medible por su productividad y eficacia, y utilizable, como es muchas veces el caso en nuestro sistema económico, como una mera mercancía. Es la muerte espiritual. Por supeusto, en la cosificación del ser humano, desaparece su dignidad**,** pero también una de sus posibilidades más hermosas, la de las actividades lúdicas, la del ocio, la de no hacer nada, la de la contemplación. Como ya observaban los griegos el ocio es mucho más importante que el negocio[32]. El ocio es una acción que se persigue por sí misma[33] y que se contrapone al negocio que se mueve en el terreno de la utilidad y las necesidades corpóreas.

Frente al paradigma sujeto-objeto, y al paradigma biocentrista, en el humanismo ecológico el ser humano se nos muestra como naturaleza, y al mismo tiempo como radicalmente distinto de todos los otros sistemas naturales. O, por decirlo de otro modo, el hombre es tan radicalmente natural que en él se da una inmediatez respecto a este brotar continuo de cosas que caracteriza la naturaleza: en el ser humano las cosas brotan y además él se da cuenta inmediatamente de este brotar.

Desde esta perspectiva, el humanismo ecológico otorga a la técnica un papel central y no solo porque la salida a la crisis ecológica

31 A. González, “La muerte del Dios vivo“, en M. González Vallejos (ed.), *La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz*, *Ril* Editores, Santiago de Chile, 2019, pp. 171-209.

32 Aristóteles, *Política,* p. 1337b. ¿Cómo es que el ocio, que los griegos consideraban como virtud, haya pasado a ser considerado como vicio, y que el hombre ocioso, asociado a Grecia al hombre libre y virtuoso, se haya asociado al hombre pecador? ¿Y cómo es que la negación del ocio (negocio), que los griegos consideraban que era la condición propia de los esclavos, se haya convertido en la condición de los “hombres libres” de hoy?

33 “El ocio parece contener en sí mismo el placer, la felicidad y la dicha por la vida”. Cf. Aristóteles, *Política*, VIII-5 1340a 8-10.

pasa por soluciones técnicas, pues de otro modo es imposible pensar que 7000 millones de personas puedan seguir habitando el planeta, sino porque la técnica pertenece esencialmente a la relación entre el ser humano y la naturaleza. La técnica no es algo de por sí opuesto a la naturaleza pues precisamente puede producir artificialmente productos naturales, como la insulina o los artefactos de la llamada "nanotecnología", o hacer viable la vida humana desde que empezó a producir cantos rodados o hachas de sílex. El problema es la atadura de la tecnociencia a un sistema económico y social que exige, como condición de posibilidad para mantenerse, un crecimiento continuo y que, además, en este crecimiento, está más interesado en defender los intereses de un pequeño grupo que en el bienestar general de la humanidad.

4. Todo cambia. ¿Que cambios podemos intentar favorecer?

Tanto si nos consideramos un trozo de la naturaleza, trascendentes a ella, o tan reduplicativamente naturales que nuestro organismo es esencialmente diferente de todos los demás, todo cambia. Sólo con las tres cuestiones evocadas: pandemia, punto de no retorno y crecimiento del modelo económico actual, tenemos motivos más que suficientes para preocuparnos de nuestro inmediato futuro y para pensar que, desafortunadamente, J. Hasen, el climatólogo de la Nasa con el que hemos empezado el artículo podría tener razón. Pero ¿estamos todavía a tiempo de propiciar otros escenarios? Lo que es obvio es que, actuemos de una manera o de otra e incluso no haciendo nada, las cosas cambian. Probablemente a peor si no hacemos nada, pero cambian. Y también lo es que lo que podemos hacer o dejar de hacer depende en alguna medida de este horizonte último en el que nos movemos implícita o explícitamente, por imposición cultural o voluntariamente.

Ecología, economía, política y cultura forman un sistema y el cambio profundo en uno de estos cuatro subsistemas repercute en los demás. La crisis ecológica puede provocar el cambio del subsistema económico y a la inversa. El cambio del subsistema político puede transformar el cultural y el económico y también la transformación cultural y de mentalidad puede alterar los demás subsistemas. La vertebración entre estos cuatro subsistemas es muy abierta: Podría haber un sistema económico sin crecimiento y absolutamente respetuoso con la naturaleza y que fuera antihumano, que tratara a las personas como esclavos, por ejemplo. Podría haber también sistemas muy justos e igualitarios, pero absolutamente depredadores con la naturaleza. Son muchas las combinaciones posibles y, obviamente, no basta con cambiar el sistema económico para solucionar el problema ecológico. El humanismo ecológico que aquí defiendo presupone transformaciones profundas en los cuatro subsistemas, pero en la dirección de defender a la humanidad entera y las mejores condiciones de vida para todos.

5. Alternativas económico-políticas

Desde la segunda mitad del siglo XX, cuando quedó claro que el modelo soviético de planificación central ya no funcionaba, se han realizado muchas investigaciones sobre estas alternativas viables al capitalismo que tratan de tener en cuenta la humanidad entera. Las razones de porqué son tan poco divulgadas y conocidas son diversas, la más obvia es que los privilegiados del sistema actual defienden con uñas y dientes sus privilegios, pero también es cierto que siempre es más fácil destruir que construir, mirar más por los intereses propios que por los ajenos, ser agorero que dibujar futuros posibles, dejarse llevar por el miedo que invertir esfuerzos en la reflexión para salir adelante. En cualquier caso, hay cada vez mas escepticismo de que pueda mantenerse el modelo de capitalismo neoliberal global actual durante mucho tiempo. Lo que está en cuestión son los posibles escenarios futuros. Y éstos van desde el colapso total y el exterminio masivo de la humanidad hasta transformaciones democráticas en su beneficio.

6. Alternativas capitalistas

De un modo esquemático podemos llamar sistema capitalista a todo sistema que mantenga estos tres caracteres básicos: Un mercado libre, la propiedad privada de los medios de producción (la «fuerza de trabajo» de cada uno es una mercancía como cualquier otra, para ser comprada y vendida) y la propiedad privada del capital (que va de la mano de la asignación privada de fondos de inversión). Reformas o controles de cada uno de estos caracteres (introducir más impuestos, controlar más el mercado, nacionalización de algunas empresas etc.) no alteran la esencia del sistema, pero cualquier cambio profundo (un mercado controlado totalmente por una burocracia, la nacionalización de los medios de producción o el control absoluto del capital) de uno de ellos sí.

En este apartado vamos a enumerar alternativas que no conllevan la transformación del sistema capitalista en otro sistema económico.

6.1 El fin de la especie humana

Una de las estrategias del sistema para permanecer todo el tiempo que sea posible es la de convencernos de que no hay alternativa y de que adoptemos la psicología del enfermo terminal: “disfruta el tiempo que te queda que al final del capitalismo solo te espera el colapso”. Se ha conseguido, como dice J. Jameson, que nos resulte más fácil imaginarnos el fin del mundo que el final del capitalismo[34]. Se consigue que pensemos que todo lo que puede sustituir este sistema tiene que ser necesariamente peor y que, por tanto, solo nos queda esperar el Apocalipsis

34 F. Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London & New York, 2005, p. 119.

de la mejor manera posible[35]. Los medios de comunicación de masas no paran de evocar estos escenarios apocalípticos: III Guerra Mundial, invierno nuclear, virus que matan a la mayor parte de la humanidad y, en cambio, será mucho más difícil encontrar en ellos esbozos de un sistema económico, de un proyecto futuro de sociedad, que nos permita evitar la catástrofe.

Sin duda, la desaparición del ser humano está ya en nuestras manos. Una guerra nuclear que extermine totalmente la especie humana es una posibilidad. Para algunos fundamentalistas ecológicos es una buena solución: la Tierra sufre de una enfermedad llamada humanidad y se curará con la eliminación de esta raza. Ya sea por una guerra termonuclear o por otras calamidades. Esta es la conclusión de James Lovelock por ejemplo[36]. En los planteamientos de la llamada ecología profunda se llega a esbozar, con el pretexto de luchar contra el antropocentrismo, un rechazo del humanismo, y se tiende a situar en el mismo nivel a todos los seres vivos. ¿Realmente hay que considerar que el bacilo de Koch o el Anófeles tienen el mismo derecho a la vida que un niño enfermo de tuberculosis o de malaria?

6.2 Neofeudalismo

En el contexto del cambio climático es probable que aumenten los conflictos internos y externos de los estados (guerras, migración, aumento de la pobreza, enfermedades, etc.,) y el deterioro de las clases

35 Para colapsólogos como Pablo Servigne, Raphaël Stevens y Gauthier Chapelle, estamos ya en una especie de enfermedad terminal y de lo que se trata es de aceptarlo y dejar de luchar. El Titanic se hunde, pero aun podemos comer algunos canapés y echar un último baile. “Il ne s’agit pas de rechercher, ni de cultiver ces émotions dites négatives comme la peur, la colère, la tristesse ou le désespoir, et encore moins de se complaire dedans, mais simplement de les accueillir si elles arrivent, de les partager afin de retrouver un peu de paix, de joie et de plaisir d’être ensemble”. Cf. Pablo Servigne, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle, *Une autre fin du monde est possible. Vivre l’effondrement (et pas seulement y survivre)* Seuil, Paris, 2018. p. 269.

36 James Lovelock cobró notoriedad por formular como hipótesis científica que el planeta es un ser vivo posiblemente inteligente (su inteligencia es la evolución misma). Aunque su teoría ha sido muy citada por los adeptos de lo que llamo “religiones líquidas” (cf. J. Corominas, “La religió líquida”, *Horitzó, revista de ciències de la religió*, n. 1, Barcelona, 2020, pp. 35-55) para defender una relación espiritual con Gaia como si los seres humanos fuéramos la expresión de la conciencia colectiva de Gaia, Lovelock no defiende ninguna espiritualidad ni acciones estilo “salva al planeta, dejando de usar bolsas de plástico”, o cosas por el estilo. Lovelock cree que este tipo de cosas son una fantasía que nos han hecho creer para sentirnos mejor, pero que no sirven de nada. “Es demasiado tarde, -escribe-. Tal vez si hubiéramos tomado diferentes rutas en 1967, habría ayudado. Pero no tenemos tiempo. Estas cosas verdes, como el desarrollo sostenible, creo que son sólo palabras que no significan nada. Muchas personas vienen a mí y me dicen que no puedo decir eso, porque hace que no tengan nada que hacer […] ¿Qué hacer ante todo esto? Disfruta la vida mientras puedas. Porque si tienes suerte quedan 20 años antes de que se venga abajo.” (Cf. Leandro Sequeiros San Román, “50 años de la teoría de «Gaia» en el centenario del nacimiento James Lovelock (1919-2019)”, Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura, T. 279, Nº 1439, 2019, pp. 335-346. Lovelock también considera que la especie humana es un “ornamento” de Gaia y, por tanto, perfectamente prescindible. Cf. J. Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning: Enjoy It While You Can,* Allen Lane, 2009.

medias, que han sido un elemento clave en el afianzamiento del estado capitalista. Éstas han sostenido el crecimiento económico vía consumo masivo y garantizado la estabilidad política. Su quiebra supone una creciente desestructuración social y el aumento de la xenofobia. En un contexto de escasez generalizada y probable caos es posible que surjan poderes autoritarios locales, nuevos señores feudales en la forma de caciques armados, como sucedió con la caída de Roma[37] y que se produzca una muerte masiva de personas. El capitalismo podría derivar en un sistema "neofeudal" fragmentado conformado por regiones más o menos aisladas cada una sometida a regímenes de diferente naturaleza. Algunos atroces con formas de esclavitud o servitud propias del medioevo.

6.3 Capitalismo neofascista o nacional-populista

Si en el pasado siglo los llamados estados del bienestar cuidaban sus servicios sociales compitiendo con los países "socialistas", la incorporación de tales países al mercado capitalista mundial ha conducido paradójicamente a que los antiguos estados de bienestar tengan que competir a escala global con un capitalismo verdaderamente "salvaje", donde vende más quien explota más. De ahí la erosión de los servicios públicos, de los sistemas sociales (sanidad, educación, seguridad social, etc.) y la destrucción del medio ambiente.

Hay que conceder a las teorías liberales que el capitalismo a introducido en las clases medias a millones de personas en Asia y otras partes del mundo y que ha reducido la pobreza. Sin embargo, esta reducción real de la pobreza va de la mano, en el sistema actual, de una forma de crecimiento que aumenta las diferencias sociales de forma abismal y que destroza el único planeta disponible, hasta el punto de hacerlo inhabitable para la propia especie. El aumento de las diferencias sociales tiene, además, otra fatal consecuencia. Ninguna democracia, ni local, ni nacional, ni global es pensable cuando las diferencias sociales son enormes. Simplemente decide el que posee más dinero.

Esto explica, en parte, el auge actual del nacional-populismo[38]: el refugio de las personas en la identidad propia, los nacionalismos de la peor especie y el cierre de fronteras para evitar las migraciones provocadas por el propio sistema global. Para salvar el sistema las clases dominantes, o algunas naciones, podrían considerar medios bárbaros para salvarse a sí mismos y sus privilegios o simplemente dejar que la crisis ecológica y el sistema de posverdades de los medios de comunicación hagan su trabajo. *Stern Review* estima que si no se hace nada la pobla-

37 "Los ricos abandonaron las ciudades para establecer propiedades rurales autosuficientes [las villæ]. Finalmente, para huir de los impuestos, los campesinos entraron voluntariamente en relaciones feudales con estos terratenientes". Cf. J. Tainter, *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido,1988.

38 Populismos. *Revista Perifèria, cristianisme, postmodernitat, globalització*, 2019.

ción mundial podría quedar muy diezmada por la crisis ecológica[39]. El exterminio masivo[40] puede acompañar tanto el anterior escenario como una refundación autoritaria del capitalismo. Pero el exterminio no es "el fin del mundo". Si las tres cuartas partes de la población actual perecieran, eso nos dejaría con 1.600 millones de personas, la población del planeta en 1900.

La historia muestra que condiciones sociales deterioradas han sido germen de regímenes fascistas y autoritarios. Y hacia este tipo de regímenes parece que nos encaminamos con zonas privilegiadas, muros, urbanizaciones cerradas, islas lujosas, cotos privados, fronteras protegidas y suburbios y regiones mundiales donde campe la muerte. Algo como lo que ya se vive de hecho en buena parte del mundo.

Una alternativa que aparentemente no tiene que ver con el neofascismo es encarar el futuro exclusivamente desde la técnica dejando de lado la reflexión sobre cómo serán nuestros sistemas políticos o nuestras sociedades. Se piensa en la inteligencia artificial, en las máquinas, en los robots, en las nanotecnologías, o en la colonización de espacios extraterrestres.

El astrofísico Stephen Hawking, por ejemplo, instó en 2017 a que la humanidad comience a abandonar la Tierra en 30 años (2047) hacia la Luna, en 50 años (2067) hacia Marte, y luego a Alfa Centauri, nuestro sistema estelar más próximo[41]. Otros autores ponen toda la esperanza en proyectos transhumanos, en sobrevivir y existir recreando nosotros mismos otras formas de inteligencia más evolucionadas ya sea en forma de máquinas o con mezclas biotecnológicas[42]. A parte de una fe a prueba de bomba en la tecnociencia[43] es una opción que, quizás sin conciencia, va en la línea del neofascismo: se renuncia a las luchas para salvar la Tierra y la humanidad y se aplican soluciones elitistas: ¿Quiénes serían los elegidos?

6.4 Capitalismo autoritario (modelo chino)

La deriva autoritaria del capitalismo podría también dirigirse hacia el modelo chino. Ya hemos señalado en el anterior apartado que en situaciones de mayor escasez y desaparición de la clase media, es previsible un movimiento cada vez mayor de parte de la población a favor de este tipo de soluciones: seguridad a cambio de libertad. En este sentido, hace tiempo que liberales convencidos, viendo el éxito económico de China, señalan la China como el camino a seguir. El liberalismo económico, recordemos la idea de redu-

39 N. Stern, *Stern Review on The Economics of Climate Change* (pre-publication edition). Executive Summary. 2006.

40 Como vía para la salvación del sistema actual ya fue señalado por Susan George en Como preservar el capitalismo en el siglo XXI, Ed. Icaria, 2008.

41 "4 advertencias de Stephen Hawking sobre los peligros que amenazan a la humanidad" 15/3/1918 BBC.

42 Por ejemplo, J. Lovelock, *Novacene: The coming age of hyperintelligence*, Allen Lane, 2019.

43 Cf. Transhumanismo, *Revista Perifèria, cristianisme, postmodernitat, globalització*, n. 4. 2017; J. Corominas, "Crítica a la religión tecnocientífica", *Revista Periferia*, Ibíd., 2017.

Foto de Dolors Gibert. Sèrie “Natura i territori”.

cir al mínimo la intervención del estado, acabaría paradójicamente apoyando un estado autoritario: “La China es la utopía realizada del liberalismo en la que la única libertad es finalmente la de consumir”[44].

A través del control de los móviles, del estado policial digital, se podría controlar a todos y cada uno de los ciudadanos en todo momento y circunstancia. El régimen chino controla absolutamente la política y apoya en todo momento la generación de riqueza, la libertad de mercado, la propiedad privada, las decisiones económicas descentralizadas con un amplio margen de maniobra para la toma de decisiones a escala local, mientras que la autoridad central dirige las estrategias y políticas macroeconómicas a escala nacional en sentido amplio y se reserva áreas estratégicas. Este tipo de capitalismo podría adoptar fácilmente medidas maltusianas para mantener la lógica del crecimiento, proteger los privilegios de algunos, satisfacer la adicción consumista de la mayoría y perseguir sólo a una minoría interesada en cuestiones etéreas como la democracia y la libertad.

6.5 Capitalismo progresista, *Green New Deal*

Se llame capitalismo progresista (Joseph Stiglitz[45]), o *Green New Deal* (Alexandria Ocasio-Cortez[46]) de lo que se trata es de generar energía a partir de las energías renovables. Sin embargo, diversos autores nos advierten de que las energías renovables (incluyendo la biomasa) no son suficientes para mantener los niveles de consumo actuales[47]. En el mejor de los casos, con las tecnologías de las que ahora disponemos, no llegaríamos a alcanzar la mitad del consumo actual. Estas limitaciones provienen de que, frente a los combustibles fósiles que se usan en forma de energía almacenada, las renovables, al menos de momento, son flujos de energía mucho más difíciles de almacenar. A esto hay que añadir que las renovables, aún hoy, son una extensión de los combustibles fósiles más que fuentes energéticas autónomas, ya que todas ellas requieren de la minería y el procesado de multitud de compuestos que se realiza gracias a los combustibles fósiles.

44 Alexandre Lobrouffe, agregado cultural de Francia en Wuhan. Citado por J. Ramoneda, “I després del virus, què?”. *Diari Ara*, 25-3-2020, p 40.

45 J. E, Stiglitz, *Capitalismo progresista: La respuesta a la era del malestar*, Taurus, Madrid, 2020.

46 “A Green New Deal” United Kingdom, 21/7/2008.

47 Luis González Reyes, “¿‘Green New Deal’?, ¿qué ‘Green New Deal’?”, , Contexto y acción, n. 215, abril, 3/4/2019.

Uno de los *leitmotiv* de este capitalismo es la desmaterialización de la economía. Se sostiene que la economía puede seguir creciendo y, simultáneamente, reducir el consumo de energía y los impactos ambientales de la producción. Para diversos autores el supuesto carácter inmaterial de la "sociedad virtual" y su condición ambiental inocua son un espejismo que oculta su específica base material. Para fabricar un ordenador es necesario extraer y procesar mil veces su peso en materiales, muchos de ellos escasos, a lo que hay que sumar el impacto del transporte de productos y de su producción[48]. Por otra parte, el funcionamiento del ciberespacio y la sociedad de la imagen demandan una considerable cantidad de energía eléctrica, piénsese sólo en este detalle: el tráfico de Internet, sin contar con las infraestructuras, produce tanto CO2 como la economía alemana o la industria de la aviación[49]. A todo lo anterior hay que añadir la imprescindible fabricación y mantenimiento de las infraestructuras (cables, satélites, antenas...)[50].

Lo que si cabe concebir es una "desmaterialización relativa", es decir, una disminución de la cantidad de recursos por unidad producida de bienes o servicios. Esto es algo que ya se está implementando en economías que cuentan con ciertas innovaciones tecnológicas, pero muchas veces se basa en externalizar los consumos e impactos deslocalizando procesos contaminantes con alto consumo de energía y materiales. Al analizar las cuentas de la economía global vemos que esto no es más que un truco contable[51].

Algunos de los defensores de la desmaterialización de la economía sostienen una especie de tecno-optimismo casi mítico, lo que en otra parte llamaba una religión tecnocientífica[52]. Se sostiene que la ciencia y la tecnología serán capaces de resolver cualquiera de los problemas del presente y del futuro. Pero el sistema tecnocientífico tiene límites: el primero es que ya se ha inventado lo que era "fácil" de inventar. Los descubrimientos actuales requieren de inversiones temporales, materiales, energéticas, económicas y humanas cada vez mayores. Las capacidades del sistema tecnocientífico son también limitadas. No lo puede todo. Además, lo que se espera no es que haya un avance genérico, sino que se descubra justo lo que haga falta en el momento preciso (fuentes de energía que sustituyan a los combustibles fósiles, vacuna para el coronavirus, o soluciones al cambio climático) y que se pueda implantar de forma inmediata a nivel mundial. Esto está mucho más cerca del término "milagro" que de la palabra "descubrimien-

48 O. Carpintero, "El metabolismo de la economía española: un análisis a largo plazo". En: O. Carpintero (dir.), *El metabolismo económico regional español*, Madrid: FUHEM Ecosocial, 2015, p. 25-74.
49 J. Almodóvar y N. Ramírez, ¿Una red sin límites en un planeta limitado? *El ecologista* Nº 77, 2013, p. 34-36.
50 O. Carpintero, op. cit.
51 Ecologistas en acción, *Caminar sobre el abismo de los límites. Políticas ante la crisis ecológica*, social y económica, 2017, p. 19
52 J. Corominas, "Crítica a la religión tecnocientífica", op. cit.

to" [53]. Pero, por encima de todo ello, los problemas de la civilización actual no son fundamentalmente de índole tecnocientífica, sino política, económica y cultural, por lo que poco puede hacer la tecnología por resolverlos.

6.6 Capitalismo natural o nueva socialdemocracia

El llamado capitalismo natural[54], que podríamos entender como una socialdemocracia con conciencia ecológica, pone el acento en la defensa de los intereses de los sectores más débiles, la equidad, la democracia, y el respeto a los límites ambientales. La necesaria austeridad, derivada de la escasez de recursos naturales, sería compatible con una "buena vida" para la mayoría de la población, pero para ello sería imprescindible poner al mismo nivel prioritario las medidas ambientales y la de redistribución de la riqueza.

P. Hawken, A. Lovins y H. Lovins afirman que "El capitalismo, como se practica, es una aberración financieramente rentable y no sostenible en el desarrollo humano"[55], pero no ven el problema como algo que reside en el capitalismo mismo. No es, por decirlo así, un problema sistémico o estructural, sino adventicio, fruto de una desviación de la lógica misma del sistema. Los autores distinguen entre cuatro tipos de capital, todos necesarios para la producción: capital humano, capital financiero, capital manufacturado y capital natural. El problema con la forma actual de capitalismo, argumentan, es que los precios actuales del mercado subestiman, y a menudo no valoran en absoluto, el cuarto factor: los recursos naturales y los sistemas ecológicos "que hacen que la vida sea posible y valga la pena vivir en este planeta"[56].

P. Hawken. A. Lovins y H. Lovins consideran que imponiendo impuestos sobre los recursos y la contaminación y eliminando los incentivos perversos que favorecen las prácticas destructivas del "capitalismo industrial" (subsidios agrícolas que fomentan la degradación del suelo, subsidios a las industrias de combustibles fósiles, etc.) los precios reflejarían los verdaderos costos del "capital natural". Ello favorecería las tecnologías energéticas más sostenibles y los procesos más eficientes energéticamente que también deberían fomentarse mediante subsidios.

Si sabemos aprovechar adecuadamente la energía creativa del capitalismo y dejamos que los mercados hagan su trabajo P. Hawken A. Lovins y H. Lovins prevén un futuro brillante: "Imagine por un momento un mundo donde las ciudades se han vuelto pacíficas y serenas porque los automóviles y los autobuses son silenciosos, los vehículos solo emiten vapor de

53 L. González Reyes. "Necesitamos un plan B al crecimiento". Eldiario.es, 22/2/2016

54 P. Hawken, A. Lovins and L. Hunter Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution, Little, Brown*, Boston, 1999; Lovins, Amory B.; Lovins, L. Hunter; Hawken, Paul (2007-07-01). Harvard Business Review, Julio Agosto, 2007

55 P. Hawken, A. Lovins and L. Hunter Lovins, *Natural Capitalism: Creating the Next Industrial Revolution*, op. cit., p. 5

56 Ibíd, p.2

agua y los parques y vías verdes han reemplazado las autopistas urbanas innecesarias […]. El nivel de vida de todas las personas ha mejorado dramáticamente, particularmente para los pobres y los países en desarrollo."[57].

El problema de esta propuesta es que se mantiene el imperativo de crecimiento, que más pronto que tarde podría hacer inviable el sistema mismo. De algún modo mantiene la misma fe del *Green Deal* en una economía "desmaterializada" que pueda crecer indefinidamente sin consumir más energía y recursos naturales que los que puede reproducir sosteniblemente.

Aquí cabe integrar planteamientos como los de la Teoría del donut argumentada por Raworth. Se trata de un modelo de crecimiento sostenible en el que la valoración de costes debe integrar todas las variables extraeconómicas a las que afecte y las interconexiones de las repercusiones de la adopción de medidas. Cualquier empresa u organización debería dejar de centrarse en una única variable (el beneficio financiero, que solo repercute en la empresa y sus accionistas) para empezar a tener en cuenta otros tipos de 'valor' en los que basar el diseño de la actividad y la evaluación de resultados: variables sociales y medioambientales. Se aboga por una reducción drástica del consumo de recursos y materiales, hasta un 50%, la promoción del uso de materiales más sostenibles en la construcción de edificios, o la creación de «pasaportes de materiales» en los que se identifiquen aquello susceptible de ser reutilizado en caso de demolición[58].

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori".

7. Alternativas socialistas

Llamamos a estas alternativas socialistas porqué alteran alguno o algunos de los caracteres esenciales del sistema en una dirección democrática[59]. Es decir, aquellos caracteres que hacen que podamos decir que un determinado sistema es capitalista y que hemos mencionado en el anterior apartado: el mercado libre, la propiedad privada de los medios de producción y la propiedad privada del capital.

7.1 Socialismo de estado

Su máxima expresión se encontró bajo el estalinismo soviético y desde luego se

57 Ibíd, p.1.

58 Kate Raworth, La economía del donut, Eldiario.es

59 "La esencia del socialismo es ésta: Todos los medios de producción se hallan bajo el control de la comunidad organizada. Esto y nada más que esto es socialismo. Todas las demás definiciones son engañosas." "Diversas concepciones del ideal socialista". Ludwig von Mises. El socialismo. Sección III, Cap. XV, pp. 242-250 y p. 259. 2003, Unión Editorial.

podría producir, a pesar de su histórico fracaso económico, un retorno, ahora sustentado en el "Big data", a este tipo de socialismo. Se trata de sustituir a los propietarios de las empresas por un propietario único: El estado. La nueva clase, la burocracia, es la que establece los precios del mercado, las inversiones y los salarios. Emmna Goldman[60] ya señaló que este tipo de socialismo suponía una estratificación de la sociedad más poderosa que el capitalismo socialdemócrata. "Los bolcheviques han creado una vasta burocracia soviética, que goza de privilegios especiales y una autoridad casi ilimitada sobre las masas, industriales y agrícolas. Por encima de esa burocracia está la clase aún más privilegiada de "camaradas responsables", la nueva aristocracia soviética. La clase industrial se divide y subdivide en numerosas gradaciones"[61].

El socialismo de estado no sólo supuso una explotación de los trabajadores en beneficio de una capa burocrática y una rémora ineficiente para establecer los precios en los mercados, sino que desde el punto de vista ecológico mostraron una gran ineficiencia y depredación en el uso de recursos naturales y además, por ausencia de libertades, carecieron de movimientos ecologistas que contribuyeran con sus acciones a incrementar los costos que empresas o servicios estatales deben pagar cuando destrozan el ambiente. Pero nada impediría que una nueva casta se hiciera con el poder aprovechándose del miedo, la infantilización de la sociedad y la reivindicación de una "autoridad" que nos proteja.

7.2 Socialismo participativo

Thomas Piketty es el mayor exponente del socialismo participativo. Empieza advirtiendo que en la actualidad se ha producido "una especie de retorno a la lógica profunda de las sociedades trifuncionales antiguas, basadas en el reparto de roles entre élites intelectuales y élites guerreras, con la diferencia [de] que estas últimas han sido reemplazadas por élites mercantiles"[62]. Los clérigos eran la clase religiosa e intelectual que ejercía la hegemonía espiritual; los nobles la clase guerrera y militar que ejercía el poder político-militar; y el tercer estado los plebeyos, compuestos por campesinos, artesanos y comerciantes y que hoy correspondería a la clase trabajadora y a los excluidos de todo trabajo. Se trata de sociedades trifuncionales en las cuales la gran desigualdad se justifica por el hecho de que cada grupo social tiene un papel, que para los otros dos grupos es indispensable. Según Piketty, ha surgido una "izquierda brahmán" formada por partidos cuya base electoral ya no son los desposeídos y menos educados, sino que sirven precisamente para apuntalar el sistema, adoptando la misma función de los clérigos de antaño y dejan-

60 "There is no comunism in URSS", *H.L. Mencken's journal American Mercury*, volume XXXIV, April 1935

61 Ibíd.

62 T. Piketty, *Capital e Ideología*, Ed. Deusto, 2019, p. 897. Piketty toma la noción de sociedad ternaria de D. Dumézil. D. Dumézil sostiene que esta estructura ternaria se ha mantenido en todos los pueblos indoeuropeos hasta la revolución francesa. Cf. Georges Dumézil, *Mythe et Épopée* I. II. & III., Gallimard, Paris, 1995.

do a las clases populares en la intemperie política y a la merced de los mensajes nacionalistas y racistas.

En su programa de "socialismo participativo" la propiedad privada sería sustituida por la propiedad temporal, habría impuestos fuertemente progresivos que permitirían una dotación universal de capital a todos y una circulación permanente de las fortunas (los impuestos a la propiedad privada deberían permitir un sistema de dotación de capital entregado a cada joven adulto al cumplir los veinticinco años). Cada generación podría acumular bienes considerables a condición de que regrese a la colectividad una gran parte de la riqueza al pasar a la generación siguiente (mediante importantes impuestos a las herencias). En las empresas habría una cogestión gracias a que en sus consejos de administración los asalariados contarían con la mitad de los votos. Habría dispositivos institucionales para limitar la concentración de propiedades. Advierte que, aunque sus propuestas pueden parecer radicales, en realidad serían la continuación de un proceso que se inició a fines del siglo XIX y evolucionó a lo largo del siglo XX, pero que se interrumpió en los años ochenta con la eclosión del capitalismo neoliberal.

El socialismo participativo, como las fórmulas capitalistas socialdemócratas, también pasa por una regulación colectiva de las emisiones de carbono que contribuya a la financiación de los seguros sociales y por una renta básica, así como por una transición ecológica y un sistema educativo verdaderamente igualitario.

7.3 Ecosocialismo

Para los ecosocialistas como Joel Kovel[63] las reformas parciales que proponen los capitalistas verdes son del todo insuficientes: hay que sustituir la microrracionalidad del beneficio por una macrorracionalidad social y ecológica. La primera cuestión que se plantea es, por tanto, la del control de los medios de producción y, sobre todo, de las decisiones sobre las inversiones y la mutación tecnológica: hay que arrancarle a los bancos y a las empresas capitalistas el poder de decisión en estos ámbitos y restituírselo a la sociedad, que es la única que puede tomar en consideración el interés general.

Para ello conviene una planificación democrática local, nacional y, tarde o temprano, internacional que defina: 1) qué productos deben subvencionarse o incluso distribuirse gratuitamente; 2) cuáles son las opciones energéticas que hay que impulsar, sean o no las más «rentables» en un primer momento; 3) cómo reorganizar el sistema de transportes, en función de criterios sociales y ecológicos; 4) qué medidas hay que tomar para reparar, cuanto antes, los gigantescos estragos medioambientales que ha dejado como «herencia» el capitalismo. Y así sucesivamente... Esta transición no solo conduciría a un nuevo modo

63 J. Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* Zed Books, New York, 2007.

de producción y a una sociedad igualitaria y democrática, sino también a un modo de vida alternativo, a una nueva civilización, ecosocialista, más allá del reino del dinero, de los hábitos de consumo artificialmente inducidos por la publicidad y la producción hasta el infinito de mercancías dañinas para el medio ambiente.

7.4 Democracia económica

Entre los diferentes modelos de democracia económica me parece muy interesante el de la "democracia económica" de David Schweickart[64], que mantiene la eficiencia del capitalismo y es compatible con la sostenibilidad ecológica. Schweickart señala que el "mercado libre", tan venerado por los capitalistas, en realidad está compuesto por tres tipos de mercado: mercado de bienes y servicios, mercado laboral y mercado de capitales. Su propuesta consiste básicamente en mantener un mercado libre, en cooperativizar el mercado laboral y en controlar democráticamente el mercado de capitales.

En la democracia económica **el mercado de bienes y servicios** sería básicamente el mismo que el actual. Schweickart considera que la experiencia histórica nos ha demostrado claramente que los mercados son un componente necesario para que el socialismo sea viable. La planificación central no funciona en una economía sofisticada. Son demasiado grandes los problemas que se plantean en términos de conocimiento e incentivo. Por lo tanto, la democracia económica sería una economía de mercado competitiva. Pero estos mercados deberían limitarse en buena parte a los bienes y servicios. No deberían incluir al trabajo ni al capital.

La **democracia en el lugar de trabajo**, al modo de algunas empresas cooperativas actuales, sustituiría a la institución capitalista del trabajo asalariado. Las empresas no se consideran entidades que puedan comprarse o venderse sino como comunidades. Si una empresa contrata un trabajador, este trabajador tiene derecho a votar a los miembros de un consejo de trabajadores. Este consejo nombra a los cargos directivos y supervisa las decisiones empresariales importantes. Aunque se permite a los gestores un grado de autonomía, en último término son responsables ante los trabajadores. Los beneficios de la empresa se reparten entre los trabajadores que no reciben un salario pactado, sino una parte de los beneficios. El reparto no tiene que ser equitativo, pero los ingresos de todos están vinculados directamente a la productividad de la empresa, de ahí el incentivo de trabajar diligente y eficientemente, y de asegurarse de que los otros compañeros también lo hagan.

La "ganancia" bajo la democracia económica es conceptualmente distinta de

64 David Schweickart, *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae, 1997. Hay otros economistas y pensadores que desarrollan la idea de un cooperativismo global donde la excepción serían las empresas capitalistas como lo son ahora las cooperativas. De las empresas capitalistas se rescataría el valor creativo y emprendedor, pero se eliminaría todo rentismo. Cf. J. Guinan, Martin O'Neill, The Case for Community Wealth Building, Polity pre, 2019; C. Berry y Joe Guinan, People get ready, Kindle edition, 2018.

la ganancia capitalista. En ambos casos, el deseo de obtener ganancias motiva la producción y el beneficio se define como la diferencia entre los ingresos por ventas y los costos. Pero en una empresa capitalista, la mano de obra es un costo y en una empresa democrática no. En una empresa democrática, la ganancia es la diferencia entre los ingresos por ventas y los costos no laborales y se destina a los trabajadores como ingreso. Esta diferencia explicaría, según Schweickart, las diferencias motivacionales fundamentales. Se incentiva a los trabajadores a usar sus materiales no laborales de manera eficiente y a organizar su tiempo de trabajo de manera efectiva, pero no a mantener una expansión permanente ni a reducir el "costo" de la mano de obra. Como las ganancias no se obtienen rebajando el precio de la mano de obra también disminuye el interés de los cooperativistas de trasladar sus instalaciones al extranjero, donde los costos laborales son más bajos y las regulaciones ambientales menos estrictas.

La pregunta que se hace Schweickart es: ¿Cómo es posible que países que defienden la democracia, y que permiten elegir alcaldes, autoridades regionales y líderes capaces de enviarnos a la guerra, no dejen elegir a los directores en el lugar de trabajo?

La respuesta habitual es que la democracia en los centros de trabajo no funciona, que los trabajadores carecen de las competencias y de la autodisciplina para elegir a los buenos gestores. Pero, como asevera Schweickart, el problema que plantea esta respuesta es que es empíricamente falsa. El mundo está lleno de empresas de éxito que están dirigidas por los trabajadores. Se han realizado numerosos estudios en este sentido y no hay un solo estudio comparativo que demuestre que el modelo autoritario capitalista es, *per se*, superior al democrático[65].

Sin duda, la democracia en la empresa plantea problemas: la dirección necesita autonomía suficiente para tomar decisiones difíciles; el exceso de debate puede consumir mucho tiempo y dificultar que se pongan en marcha las actuaciones oportunas; las mayorías pueden llegar a oprimir a las minorías[66]; se pueden elegir a gestores incompetentes. La democracia en los centros de trabajo funciona con unas estructuras adecuadas, pero nunca será un funcionamiento perfecto. En la empresa también es aplicable el dicho de Churchill: «La democracia es el peor de todos los sistemas políticos, con excepción de todos los restantes».

Para evitar la dependencia de los inversores privados los fondos de inversión se generarían regionalmente por departamentos, regiones, confederaciones o

65 Cf. McKibben, Bill. 2007. "Happiness Is..." *The Ecologist*, January 2, 2007.

66 Hay un largo debate cooperativo sobre el voto en la asamblea general: voto individual (cada persona un voto), voto plural, etc.… Cf. Miguel Angel Santos, *El poder de decisión del socio en las sociedades cooperativas: la asamblea general.* Tesis doctoral, 2013.

uniones de estados, e instituciones mundiales controladas democráticamente. Se gravarían los activos de capital, un impuesto de tipo fijo sobre la propiedad aplicable a todas las empresas. Todos los ingresos derivados se reinvertirían en la economía. Cada región del país tendría derecho a obtener su parte per cápita. Los fondos se destinarían a la banca pública, que los canalizarían de nuevo a la economía, basándose en criterios tanto sociales como económicos entre los que se incluye la creación de empleo y la sensibilidad ecológica a la hora de conceder préstamos. Los gerentes de los bancos serían funcionarios públicos, encargados de asignar efectivamente los fondos que se les confían y su trabajo se monitorizaría públicamente. No habría mercados de valores, ni mercados de bonos, ni *hedge funds,* ni "bancos de inversión" privados que amañaran obligaciones de deuda colaterales, permuta de divisas y toda una miríada de derivados que obsesionan a los banqueros y a los inversionistas de hoy. Por lo tanto, no habría oportunidad para la especulación financiera.

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori".

El control democrático del capital, es decir, de la inversión, le da a la democracia económica otra gran ventaja sobre el capitalismo con respecto al cambio climático. En la democracia económica prácticamente todas las nuevas inversiones provienen de fondos públicos. Por lo tanto, la inversión puede dirigirse específicamente a cumplir objetivos ambientales: energía renovable, empleo alternativo para los trabajadores afectados negativamente por el cambio de los combustibles fósiles y de aquellos sectores cuyo objetivo es alentar a los "consumidores" a comprar más y más cosas. La asignación de inversiones puede alentar una producción más localizada, formas de agricultura más saludables y ambientalmente más sostenibles, etc.

En una democracia económica la economía no estaría secuestrada por "la confianza de los inversores". Como no existirían los inversores privados no nos preocuparía que los inversores retiraran su dinero de los mercados financieros y desencadenaran una recesión. La competencia democrática también sería menos intensa que la competencia capitalista. Las empresas competirían por la cuota de mercado, pero no por el dominio del mercado. No tendrían el mismo imperativo de "crecer o morir" que tienen las empresas capitalistas. Ni la codicia ni el miedo funcionarían de la misma manera. Por codiciosos que fueran los trabajadores, no podrían aumentar sus ingresos expandiéndose. Al mismo tiempo, no tendrían que preocuparse tanto por ser expulsados del negocio por un rival más

innovador o eficiente. Tendrían más tiempo y menos competencia para adaptarse, para copiar cualquier innovación exitosa que su rival haya introducido.

En el modelo de democracia económica que dibuja Schweickart los aumentos de productividad se podrían traducir en un aumento del ocio en lugar de un consumo en eterno crecimiento. Al introducir una tecnología más productiva en una empresa democrática, los trabajadores podrían optar por canjear los beneficios por semanas laborales más cortas, o vacaciones más largas, en lugar de por ingresos más altos, algo impensable en una empresa capitalista. La economía seguiría experimentando un "crecimiento", pero este se traduciría en un aumento, sobre todo, del tiempo libre, y no del consumo.

Es interesante llamar la atención sobre el hecho de que Keynes, uno de los mayores economistas del siglo XX, ya anticipó la posibilidad de una economía basada en el ocio. En un relevante ensayo que escribió al comienzo de la Gran Depresión especulaba sobre el aspecto que tendría nuestro mundo un siglo después:

"Esbozaremos un plan de vida bastante distinto al de los ricos de hoy [...]. El trabajo será lo más compartido posible, en turnos de tres horas o en semanas laborales de quince horas [...]. Nuestra moral también cambiará enormemente [...]. Nos imagino libres de retomar algunos de los principios más claros y certeros de la religión y de la virtud tradicional: que la avaricia es un vicio, que la extracción de la usura es un delito menor, y que el amor por el dinero es detestable [...]. Honraremos a quienes puedan enseñarnos a aprovechar cada hora y cada día en la virtud, esas gentes deliciosas capaces de disfrutar plenamente de las cosas"[67].

Si el consumo excesivo (consumismo) es una amenaza ambiental grave, y si la competencia del mercado es esencial para una economía que funcione eficientemente, entonces es vital contar con un sistema que ofrezca incentivos de no consumo para sus negocios. Schweickart defiende que el aumento del ocio es una opción fácilmente disponible en una empresa democrática. Pero no en una empresa capitalista. La lucha para acortar la jornada laboral, para conseguir más tiempo de vacaciones, más tiempo libre, ha existido desde el inicio del capitalismo, pero siempre ha sido resistida por el capital pues las empresas no ganan más dinero al dar a los trabajadores más tiempo libre.

Sin duda, una conciencia ambiental, o al menos una conciencia de lo que realmente hace felices a las personas, no entra en conflicto con los imperativos estructurales de una economía democrática, como lo hace con los imperativos del capitalismo neoliberal. Sin embargo, sin un cambio cultural la estructura cooperativa no puede garantizar por ella misma una actitud de respeto ecológico y así creo

67 Cf. J. M. Keynes, «Economic Possibilities for Our Grandchildren», en *Essays in Persuasion*, Norton, Nueva York, 1963, pp. 368-372.

que lo percibe también D. Schweickart. Al preservarse un mercado competitivo y el incentivo de los beneficios, aunque ahora no sean salariales, una determinada empresa cooperativa y sus trabajadores podrían aprovecharse de cualquier resquicio para continuar promoviendo un crecimiento desaforado, podrían también promover leyes estatales en este sentido e intentar hundir a las otras empresas, expandirse y reproducir a escala cooperativa una mentalidad capitalista.

También vemos que el aumento del ocio, sin cambios de mentalidad, puede fácilmente aumentar el consumo. En Filipinas, en El Salvador, en USA, en todos los países del mundo, los grandes "*Malls*" se encuentran concurridísimos de gente, solo para pasar horas y horas mirando escaparates, soñando en el día que podrán adquirir lo que desean. Personas de escasos recursos realizan el viaje de su vida visitando los centros comerciales más grandes del país o del mundo y hay, al igual que con los rascacielos, una verdadera pugna entre estados para tener el mayor "*Mall*" del planeta[68]. En este sentido, la famosa película *Parásitos* es una extraordinaria parábola de la interiorización del sistema por los más perjudicados por él.

Y, por último, el mismo Schweickart habla de alcanzar un desarrollo sostenible que entiendo que implica algún género de crecimiento, que además parece imprescindible si dentro de 100 años, como pronostica la ONU, llegamos a los 11000 millones de personas y queremos atender todas sus necesidades. Aunque tomemos medidas democráticas para evitar el crecimiento de la población es difícil de pensar que, en los próximos años, sin grandes desastres, el crecimiento poblacional se estabilizará.

En cualquier caso, creo que el debate económico-político-cultural para abordar la crisis ecológica y beneficiar la humanidad entera se halla entre algunas formas de capitalismo (capitalismo verde, socialdemocracia mundial, capitalismo natural…) y algunas formas de socialismo (Ecosocialismo, socialismo participativo, democracia económica, cooperativismo). Las formas liberales del capitalismo y las formas estatales del socialismo han demostrado y demuestran que son parte del problema y no de la solución.

8. Revolución cultural

En algo que coinciden todas las alternativas socialistas que quieren salvaguardar el conjunto de la humanidad es en la necesidad de una revolución cultural, un cambio radical en las formas de ver, concebir y actuar.

Sobre todo, cuestionan el nexo íntimo que establece el capitalismo entre consumismo y felicidad. Joel Kovel postula que "el más grande de los logros del sistema (el que cumple plenamente su destino de expansión) es la conversión al modo capitalista de

68 https://viajes.lavozdegalicia.es/noticia/2019/12/20/centros-comerciales-grandes-mundo/00031576857869426851250.htm

pensar"[69]. El sistema económico se alimenta de una religión que practican miles de millones de personas: la del consumismo desaforado y la obsesión por el enriquecimiento económico. Los millonarios son envidiados y las clases medias y bajas quedan deslumbradas por el brillo de los grandes lujos. El decrecimiento no parece algo atractivo. Se presenta siempre como una opción para eremitas, santos, o jóvenes ingenuos. De hecho, las concepciones «productivistas», el producir por producir, son, excepto para algunas culturas aisladas, mundialmente hegemónicas. El sistema capitalista no solo nos aboca a una crisis ecológica sino también a una crisis de sentido: ¿vale la pena vivir la vida pendiente del consumo, la producción, la acumulación, y la riqueza? ¿Cómo puede ser sinónimo de éxito acumular cosas en la vida como un chatarrero?

En esta revolución cultural es básico encontrar sentido en una vida cuantativamente humilde pero cualitativamente rica, es decir, tratar cada día de extirparnos más y más del modelo adictivo de consumo, que funciona como cualquier droga, y que nos reduce a sacos vacíos que deben llenarse de mercancías para ser. El consumismo no es más que una compensación miserable para una existencia miserable. Se trataría de poner el acento en un desarrollo cualitativo orientando la producción hacia la satisfacción de las necesidades auténticas, empezando por las básicas: el agua, los alimentos, el vestido y la vivienda y acabando por las espirituales: amistad, cultura, etc.

Aunque mantengamos una antropología muy pesimista, o, aunque sea verdad que los individuos se mueven por deseos y aspiraciones infinitas, de lo que se trata es de demostrar que estos deseos infinitos se pueden colmar mejor con actividades culturales, lúdicas, eróticas, deportivas, artísticas y políticas, que con la eterna acumulación de bienes y productos.

Numerosos "estudios de felicidad" verifican lo que las enseñanzas religiosas tradicionales siempre han mantenido: más allá de cierto punto, un mayor consumo no aumenta la felicidad general. El escritor ambiental Bill McKibben cita algunas de las pruebas: "En comparación con 1950, la familia estadounidense promedio ahora posee el doble de automóviles, usa 21 veces más plástico y viaja 25 veces más en avión. El Producto Interno Bruto se ha triplicado desde 1950 en los EE. UU. Obviamente comemos más calorías. Y, sin embargo, el medidor de satisfacción parece no haberse movido. Al contrario, han aumentado el número de estadounidenses que dicen que sus matrimonios son infelices, que sus trabajos son horribles y que no les gusta el lugar donde viven. El número que, a pesar de todo, dice que están "muy felices" con sus vidas ha disminuido constantemente durante ese período. Lo mismo se constata en el Reino Unido donde el producto interno bruto per cápita creció un 66% entre 1973 y 2001, y, sin embargo, la satisfacción de la gente con sus vidas no ha cambiado ni un ápice. Tampoco se movió en Japón, a pesar de un aumento de cinco veces en los

69 J. Kovel, op. cit., p. 78.

ingresos en los años de la posguerra"[70].

¿Por qué un mayor consumo no se correlaciona con más felicidad? Una razón clave parece ser que a medida que aumentan los ingresos, las compras se convierten cada vez más en bienes «posicionales», bienes deseables no por su satisfacción intrínseca, sino por el estado que confieren en relación con el grupo de referencia de uno. Quiero una casa más grande, no porque necesite una casa más grande, sino porque la casa más grande me dará más estatus a los ojos de mis vecinos, amigos y conocidos. Así que nos encontramos en una cinta de correr, corriendo cada vez más rápido (consumiendo más y más), pero permaneciendo en el mismo lugar (en el medidor de felicidad).

Unos hábitos austeros y unas altas dosis de solidaridad y empatía mejorarían la vida física de la mayoría de la humanidad y la vida espiritual de las minorías ricas. Como afirmaba Gandhi: "La tierra proporciona suficiente para las necesidades de cada hombre, pero no para la codicia de cada hombre".

9. El poder y la responsabilidad de cada uno

Es imprescindible tener alternativas que puedan guiar la acción e ir más allá de la crítica. Ha habido y hay por doquier luchas incontables, heroicas e imposibles de enumerar, contra el sistema capitalista vigente. Pero más allá del corto plazo, estas luchas, al no disponer de una alternativa más cautivante que los estímulos del sistema dominante, sucumben. Sin un proyecto económico posible y viable no es posible crear otro sistema.

También es imprescindible una estrategia para llegar a sistemas alternativos ecológicamente sostenibles sin exterminios masivos. ¿Como caminamos hacia ellos? ¿Qué papel podemos llegar a tener los ciudadanos en la reorientación política del mundo? ¿De qué poder real disponemos?

Necesitamos, sin duda, un movimiento global, un movimiento plural, en el que puedan participar personas de diferentes culturas, creencias, cosmovisiones (*Sumak Kawsay* o Buen Vivir, Tierra sin males, Reino de Dios, ataraxia epicúrea y estoica, forma de vida budista, etc.) y pensamientos políticos, capaz de lograr una influencia decisiva tanto en diferentes países como a nivel mundial. De hecho, ya hay un montón de iniciativas en este sentido. Sea cual sea esta estrategia no se podrá prescindir de los esfuerzos científico-tecnológicos no solo para evitar una catástrofe, sino en el proceso, para mejorar la vida humana y hacerla más saludable y feliz. Como en el planeta tierra no es posible establecer oasis ecológicos parece obvio que hay que caminar hacia una gobernanza mundial. Esto quiere decir avanzar en estructuras democráticas desde los lugares de trabajo hasta las instituciones mundiales.

70 Bill McKibben cita algunas de las pruebas. Cf. Bill McKibben, op. cit. p.36. También su artículo "Money? Hapiness" En *Mother Jones review*.

Sabemos que los mas afectados por el daño ecológico (por ejemplo, los más de mil millones de personas en todo el mundo que viven en *bidonville* o chabolas) son los que menos responsabilidad tienen en él. La democratización del mundo, más allá de los estados nacionales, podría ser un instrumento a su favor. En la perspectiva del humanismo ecológico que hemos defendido no es tanto la Tierra la que debe salvarse, sino la humanidad. En la Tierra ya se han producido cinco extinciones masivas, a intervalos de 50 a 100 millones de años, cada una de las cuales ha conducido a la desaparición de casi todas las especies. Si la humanidad desaparece mañana por la mañana, la vida probablemente encontrará su camino y continuará mucho después de nosotros. Pero para salvar la humanidad en su conjunto parece que hay que cambiar de sistema socio-económico o introducir cambios profundos en él[71].

Foto de Dolors Gibert. Sèrie “Natura i territori”.

Por supuesto, que haya alternativas a la autodestrucción y que incluso puedan dibujarse caminos transitables para un mejor futuro no significa que no triunfen los escenarios apocalípticos: Las fuerzas derechistas (extraordinariamente bien financiadas[72]) del fascismo posmoderno imperante seguirán defendiendo los privilegios de una minoría a costa de las futuras generaciones. Y vemos cada día la dificultad de resistir este fascismo: Por ejemplo, cuando la inmigración masiva empieza a afectar negativamente a muchos trabajadores y clases medias en los países de acogida, ningún partido de izquierdas llama, si no quiere perder votos, a abrir las fronteras en nombre de la solidaridad humana. Lo más probable es que apoyen cuotas de inmigración más estrictas, por temor a una reacción fascista aún mayor, ¿pero que pasará si aumentan, como proba-

71 J. W. Moore, historiador medioambientalista, propone el término capitaloceno en lugar del término Antropoceno. Cf. J. W. Moore, “The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis”, *The Journal of Peasant Studies*, 2017, Vol. 44, No. 3, pp. 594–630. Según Moore el 71 por ciento de las emisiones globales se remontan a las actividades de solo 100 megacorporaciones. Esto indicaría que no nos enfrentamos a una crisis maltusiana de sobrepoblación, sino a una crisis de sobreacumulación desenfrenada, que ha provocado una “fisura irreparable” en la interacción entre la humanidad y el resto de la naturaleza hasta el punto de que la supervivencia del sistema capitalista ha llegado a constituir una amenaza existencial para la supervivencia de la humanidad en su conjunto.

72 Sólo una familia en Estados Unidos, la de los hermanos Koch, invirtió 400 millones entre los años 2011 y 2012 en causas reaccionarias. Su fortuna asciende a unos 100.000 millones de dólares. Véase en este mismo número de la revista el interesantísimo artículo de D. Schweickart.

blemente lo harán debido al crecimiento de la desigualdad y al mismo cambio climático, las corrientes migratorias?

Debemos reconocer que incluso si hay millones de activistas luchando por la justicia ambiental, solo estamos hablando de una pequeña fracción de los más de 7 mil millones de personas que poblamos el planeta. Además, la probabilidad de que mi compromiso personal, por activo que sea, haga una diferencia significativa en el resultado final del proyecto de transformación del sistema económico parece pequeña. Ni siquiera la democratización de las relaciones sociales mundiales implica que éstas vayan a estar libres de motivaciones egoístas. Se puede optar democráticamente por las satisfacciones inmediatas, a costa de las generaciones futuras. El ser humano es muy capaz de detectar una grave injusticia en las grandes diferencias que existen, por ejemplo, entre los salarios de los ejecutivos de elite y los salarios de los demás trabajadores. Otra cosa muy distinta es renunciar libremente a una oferta de aumento salarial.

Los imperativos éticos ligados a la ecología nos ponen ante la tesitura de la renuncia a la acumulación y a determinadas forma de vida de las clases medias y altas mundiales. Pero ¿por qué renunciar? Una cosa es conocer la obligación ética de hacerlo, y otra cosa es estar suficientemente motivado para llevarla a cabo, especialmente cuando esta renuncia se debe hacer en favor de las generaciones todavía no nacidas. Para persistir, incluso bajo el fracaso, la sensación de impotencia y los incentivos permanentes para el desanimo, la desesperanza y el cinismo, que son las armas más poderosas del poder, se necesita algo más que una ética, se necesita lo que normalmente llamamos una espiritualidad, una disposición a vivir de un determinado modo.

El poder del sistema capitalista es tremendo. Ya hemos señalado anteriormente que su mayor logro es la colonización del pensamiento y de los actos cotidianos de cada uno, la "conversión" de cada uno de nosotros a su modo de pensar y de hacer. El sistema nos inocula un virus peor que el SARS CoV-2, el virus del antihumanismo, la reducción de la persona a cosa en todos los intersticios de la vida cotidiana y no solo sin que nos demos cuenta, sino con nuestra anuencia y cooperación. Podríamos poner cientos de ejemplos. Uno de ellos lo tenemos en una aplicación como Tinder con unos cien millones de usuarios en el mundo y un crecimiento exponencial. En esta aplicación se busca pareja como quien ordena una pizza, y con un simple "me gustas" o "no me gustas" se pasa de una persona a otra. Se trata a las personas como cosas: "Queremos descargarnos a la persona perfecta para nosotros como si fuera una aplicación nueva; que puede actualizarse cada vez que hay un fallo, guardarse fácilmente en una carpeta y borrarse cuando ya no se utiliza"[73].

73 Krysti Wilkinson, «We Are the Generation That Doesn't Want Relationships», *The Huffington Post* 29/4/2016

Sin una espiritualidad humanista no hay modo de resistir la apabullante y atractiva religión consumista. Hay, desde luego, diversas espiritualidades ateas, agnósticas y religiosas que coinciden con el humanismo ecológico que aquí hemos defendido, que comparten la solidaridad y las luchas por la vida, que no disuelven el rostro concreto de las personas en "la humanidad", y que redescubren la trama de la vida, singular y única pero compartible, como distintivo básico de los seres humanos. Sin ellas difícilmente podremos vencer el absurdo de la existencia y encontrar una felicidad inconmensurable con la que proporcionan las cosas: el consumo, la acumulación de bienes y el desprecio por el planeta tierra.

LA TIERRA PERMANECE

Carles Alastuey

Los hombres van y vienen,
pero la tierra permanece.

Eclesiastés, I, 4.

En el año 1949 Georges R. Stewart publicaba su novela *La tierra permanece*[1], galardonada con el premio International *Fantasy* de 1953, una original narración fantástica sobre el final de la civilización humana y su posterior renacer más primitivo. La novela se había gestado en el contexto de una sociedad instalada en el trauma que había supuesto la más terrible confrontación militar de la historia, todavía preocupada por el riesgo de una nueva guerra nuclear en el horizonte y dominada por visiones apocalípticas de su futuro.

La tierra permanece suponía, como tantas otras obras surgidas tras el impacto de la conflagración mundial, el rechazo fatalista a una civilización que se había encaminado hacia su propia autodestrucción bélica, pero con un planteamiento novedoso sobre su supuesto final: un extraño virus asola el mundo y por circunstancias desconocidas, Isherwood Williams, el protagonista de la novela, sobrevive a su mortífero efecto, descubriendo que es uno de los pocos pobladores de ese mundo. Un personaje anónimo será el testigo involuntario del final de la humanidad y de un balbuceante resurgir, contemplando impotente como poco a poco, todo aquello que constituyó la civilización tal y como la conocía va desvaneciéndose: el conocimiento, las ciudades…, mientras la Naturaleza va imponiendo su silencioso dominio sobre todas las cosas.

En aquel momento eran muchos los autores que, imbuidos por ese mismo ánimo, imaginaban distopías sociales: no olvidemos que ese mismo año se publicaba también la afamada *1984* de George Orwell. Sin embargo, frente a visiones de un mundo dominado por los totalitarismos, o argumentos relacionados con guerras nucleares o invasiones alienígenas, la novela de George R. Stewart, será fundacional para el género Post-apocalipsis pandémico que tantas fascinantes novelas y narraciones nos ha ofrecido: desde la casi inmediata en el tiempo *Soy Leyenda* (Peter Matheson, 1954; dónde

1 Su título original es Earth Abides.

ya aparece el subgénero zombie), a la conocida The Stand (Stephen King, 1978; donde una variante de la gripe irónicamente llamada *Capitán Trotamundo,* es la responsable de acabar con la humanidad) hasta las más recientes *El libro del día del juicio final* (Connie Willis, 1992) o *Guerra Mundial Z* (Max Brooks, 2006).

La Tierra permanece no solo destaca por su original planteamiento. El particular punto de vista de Isherwood W. reflexionando con una triste añoranza sobre lo que supone ir perdiendo el vínculo con la civilización humana, o la morosa descripción de ese proceso, confieren a la novela un curioso tono crepuscular del que el lector no podrá sustraerse a lo largo de la narración, y que provoca que, a pesar de otros defectos en su construcción, la novela nos cause un profundo impacto emocional. Lejos de los recursos habituales de la más popular literatura fantástica y de ciencia ficción de aquel momento, la naturaleza y su peculiar progreso evolutivo se erigen en otros grandes protagonistas de la narración.

A la vista del momento actual, no puedo evitar citar la referencia que encabeza el comienzo de esta novela*:* "Si hoy apareciera por mutación un nuevo virus mortal… nuestros rápidos transportes podrían llevarlo a los más alejados rincones de la tierra, y morirían millones de seres humanos" (W.M. Stanley, en *Chemical and Engineering news*, 22 de diciembre de 1947).

La conocida popularmente como literatura de Ciencia Ficción, vivía entonces una época dorada que se prolongaría algunas décadas todavía, muy especialmente por la efervescencia creativa de los autores anglosajones. Para ser precisos, se considera más adecuada la denominación de Literatura de Anticipación, tal y como señalaba uno de sus representantes más destacados, Ray Bradbury: "Tendremos que darnos prisa a escribir sobre el futuro del mundo, si no queremos quedar a la zaga de los acontecimientos". El autor de las *Crónicas Marcianas* enunciaría de este modo, la máxima que constituye el fundamento de este género literario desde que Jules Verne y H.G. Wells establecieran su canon: anticipar el futuro de la humanidad, explorar los más inquietantes escenarios y, tal vez, extraer conclusiones para evitarlos o cuando menos, prepararnos para ellos.

La sociedad salía de un período trágico y oscuro para asomarse a la esperanza encarnada en los sueños de progreso y evolución, hacia nuevos horizontes más brillantes e idílicos de un mundo regido por los científicos y los ingenieros. El final de la Segunda Guerra Mundial supondría un punto de inflexión definitivo que impulsaba a la Humanidad a una aceleración vertiginosa de la Historia: la era espacial como paradigma de ese nuevo progreso humano, consagrando a la Ciencia y la Tecnología como las dos columnas sobre las que sustentar el nuevo mundo que surge tras la tragedia colectiva y la economía liberal vertebrando el desarrollo y el crecimiento inagotables de ese progreso.

Pero será este género literario, considerado por muchos intelectuales y prescriptores culturales como menor, la Literatura de Anticipación, el que sabrá interpretar mejor que ningún otro la profunda ambigüedad que este modelo de crecimiento supondría. Esas obras nos han permitido explorar toda clase de escenarios alternativos para el futuro de nuestra especie identificando muchos de sus temores e inquietudes, pero también la mayor parte de los interrogantes que nos sugieren. A la vista de todo esto no resulta tan peregrino que el gobierno francés[2] se haya planteado contratar a diversos autores de este género para avanzar estrategias en posibles conflictos futuros.

Nuevamente la realidad y el presente se han tornado tan parecidos a un guion de película de ciencia ficción, que la irrupción de la crisis sanitaria mundial causada por el coronavirus parece haber aplazado otras tareas que como especie nos deberían ocupar. A la espera de una nueva vacuna que nos salve de la enfermedad, nuestro mundo parece sumirse en una nueva etapa oscura dónde algunos derechos ciudadanos pueden ser reconsiderados por la causa superior de la salud de la especie. Nos aterra tanto la enfermedad y sus consecuencias que nos hemos paralizado. Hemos suspendido nuestra capacidad crítica, ignorando que en nuestro mundo todo está relacionado y que la pandemia es sólo una manifestación más de las evidencias del cambio climático y de la gravedad de sus señales.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

El doctor en Biología Fernando Balladares, miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), reflexiona alrededor de la estrecha relación entre la degradación ambiental y la aparición de nuevos virus y patógenos amenazando nuestra vida: "Nos ponemos en riesgo degradando los ecosistemas, y por tanto, perdiendo los equilibrios y los mecanismos de control que existen dentro de esos propios ecosistemas para regular las cargas víricas, las especies que contienen esos patógenos que estén en números demográficamente razonables…/… la degradación ambiental nos expone a nuevos patógenos y en condiciones de desventaja, numérica, inmunológica… frente a ellos. Y esa interacción con los patógenos tiene más probabilidades de que se convierta en grave"[3].

2 https://www.elpais.com.uy/domingo/escritores-ciencia-ficcion-son-nuevos-predictores-amenazas.html

3 https://www.sostenible.cat. 18/05/20.

La defensa de la biodiversidad es un elemento protector directo de la salud de la Humanidad como se está poniendo en evidencia. No es una protección total como aclara el doctor Balladares, pero sí de forma "imperfecta pero constante, sostenible y nos protege ante lo que no conocemos".

En este mismo sentido se pronuncia el ecólogo, profesor y miembro del Centro de Investigación Ecológica y Aplicaciones Forestales (CREAF), Jaume Terrades, cuando afirma: "Conocemos menos de 300 virus que afectan a los humanos, pero en pájaros y mamíferos hay seguramente cerca de 1, 5 millones y es posible que más de la mitad puedan pasar a los humanos. Además, hay otras enfermedades infecciosas producidas por bacterias, hongos…/… Los humanos han ido invadiendo la mayor parte de hábitats de la Tierra…/… Esto aumenta las posibilidades de una transmisión."[4]

Es un proceso aparentemente inevitable asociado al progreso de la humanidad y a una manera de entender ese progreso. Siempre han existido las pandemias, la Peste Negra, la mal llamada Gripe Española, el Sida, reflexiona el profesor Terrades, u otras no humanas que han tenido consecuencias económicas como la Filoxera, la peste bovina… Los grupos humanos se han ido inmunizando, pero han causado gran mortandad cuando se han desplazado geográficamente: como por ejemplo los europeos en su llegada al continente americano.

Pero lo cierto es que el cambio climático, la globalización de los transportes, la elevada demografía y las enormes concentraciones urbanas han acelerado el proceso de transmisión de los patógenos, tal y como señalan algunos estudios. La investigación impulsada por la Universidad de Liverpool establece que alrededor de 99 de los 200 patógenos que más afectación podrían tener en Europa, son sensibles a un factor climático como la temperatura. La barrera natural que suponía el clima en los grandes desplazamientos humanos o de mercancías para su transmisión, está desapareciendo a causa del calentamiento global. [5]

La Agencia Europea del Medio Ambiente[6], sitúa el primer eslabón para comprender las pandemias en la colonización de espacios naturales: "Hay un vínculo claro entre la deforestación tropical y la aparición de virus de origen animal en reservorios de fauna silvestre". Las pandemias son la manifestación más evidente hoy en día de que los cambios que sufre nuestro planeta tienen efectos ciertos en nuestra salud. No hay equipo, tecnología o instrumento por muy avanzado que sea, que nos pueda proteger de ciertos peligros, pues están en el propio aire que respiramos, nos rodean. Vivimos sumergidos en un océano de aire que los contiene como a nosotros mismos, y no bastará con encerrarnos en casa para protegernos.

4 https://www.sostenible.cat. 04/05/20

5 https://elpais.com/elpais/2017/08/04/ciencia/1501835105_221638.html

6 https://www.lavanguardia.com/natural/20200908/483359329249/degradacion-ambiental-catapulta-pandemias.html

La actividad humana ha tenido unas consecuencias innegables en el clima, pero nuestro desarrollo como civilización va mucho más allá. La gestión de los recursos naturales es otro de los elementos que nos permite visualizar la gravedad de los riesgos hacia los que nos encaminamos como especie.

El agua es indispensable para nuestra supervivencia. Vivimos en un planeta que se encuentra cubierto de agua en un 70% pero solamente un 0'5% de esa agua es apta para el consumo humano. El crecimiento exponencial de la población humana y de los terrenos dedicados a la agricultura de regadío supone uno de los mayores riesgos para la civilización humana. De hecho, la FAQ (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura), calcula que en el año 2050 la producción de alimentos a partir del riego crecerá un 50%, pero en realidad, la cantidad de agua para la agricultura solo puede crecer un 10% y con una gestión centrada en la sostenibilidad y el cultivo intensivo.

Las sequías y las hambrunas que ya causa el cambio climático se encuentran en el origen de una buena parte de los conflictos bélicos actuales. El politólogo y filósofo Sami Naïr[7]declaraba recientemente: "La guerra civil de Siria tiene un origen claro: antes del estallido, durante cuatro años, el país había sufrido una sequía dramática, que produjo cuatro millones de desplazados. No es casualidad que las ciudades del norte dónde estalló la revolución fueran las receptoras de esta llegada masiva de campesinos emigrados por la falta de agua y por las políticas de desarrollo industrial y de infraestructuras que había impulsado el régimen…".

Siria no es un caso único. De hecho, el estrés hídrico es un elemento de grave tensión geopolítica cada vez en más países, como, Irán, Nigeria, Somalia, Chad o la India. Se calcula que en el cercano 2040, más de 30 países sufrirán conflictos ocasionados por el acceso al agua. Contaminación de las aguas, mala gestión en el consumo en los países más industrializados, sequías, inundaciones… Las antiguas guerras por el petróleo, el oro o los diamantes, serán sustituidas por la lucha por este bien que comienza a ser escaso en muchos lugares.

Los efectos del crecimiento desmesurado, del afán insaciable de extendernos como especie son incontables, nos sitúan en un escenario parecido al que causó la extinción de los dinosaurios en la Tierra. Para el profesor de Harvard, Edward O. Wilson[8], padre del concepto de la Biodiversidad, la actividad humana causará sin duda la sexta extinción de las especies animales. De hecho, el último informe *Planeta vivo* de la WWF. [9] (World Wide Fund for Nature) establece que el número de

7 https://ethic.es/2018/03/las-proximas-guerras-seran-por-el-agua-2/

8 https://www.elmundo.es/ciencia/2015/04/30/55412ffa268e3ef4028b457d.html 1/05/15.

9 https://www.wwf.es/informate/biblioteca_wwf/?55320/Informe-Planeta-Vivo-2020

animales salvajes que viven en la Tierra va camino de disminuir en dos tercios para el año 2020, destacando que la extinción parcial de especies está destruyendo el sustento biológico del que depende la humanidad. Este informe, el más completo realizado hasta la fecha, indica que las poblaciones de animales se desplomaron en un 58% entre 1970 y 2012 y todo apunta a que esta pérdida podría alcanzar el 67% en 2020.

El impacto humano en nuestro planeta se hace tan dramático que muchos investigadores han acordado en acuñar una nueva palabra que pueda definir este proceso: *Antropoceno* (del griego *anthropos* – Hombre y *Kainos* – nuevo, reciente). Un neologismo que viene a equiparar nuestra época, dónde la actividad humana ha comenzado a generar efectos masivos a nivel planetario, con las extensas etapas geológicas de la Tierra.

Nuestro modelo de desarrollo como civilización no cesa de sumar elementos amenazadores para nuestra propia continuidad. El escritor y divulgador científico Julian Cribb, en su libro *Surviving the Twenty-Frist Century*[10] sitúa diez grandes amenazas a las que nos debemos enfrentar como especie si deseamos sobrevivir el próximo siglo: extinción masiva, agotamiento de los recursos, armas de destrucción masiva, cambios climáticos, toxicidad universal, crisis alimentarias, expansión urbana y demográfica, enfermedades pandémicas, nuevas tecnologías peligrosas y autoengaño.

Extinción masiva. El final de la especie humana. Parecen palabras de tal gravedad que podría resultar fácil frivolizar sobre ellas, ¿Pero existe ese riesgo realmente? Para muchos investigadores parece que el riesgo es real, pero deben luchar contra el autoengaño, la pertinaz idea humana de qué eso no nos pasará, pues la tecnología y la ciencia pueden solucionarlo todo.

Las amenazas son de una dimensión tan grande que una parte de la sociedad tiende a no dar crédito a los riesgos que conllevan. El calentamiento global, por ejemplo. Se afirma desde algunos foros que la actividad humana no tiene relación directa con ese proceso, que se trata de un proceso evolutivo de nuestro planeta, aún cuando esta tesis se encuentra ampliamente desautorizada por la mayor parte de la comunidad científica. Tal vez lo más prudente sería considerar que de seguir minusvalorando la influencia y la responsabilidad de la acción humana para reducir el calentamiento global, la catástrofe podría ser inevitable.

Pensemos tan solo que un aumento descontrolado de dos grados de la temperatura global del planeta supone una grave amenaza para las personas que habitamos la Tierra[11]: millones de muertes por contaminación del aire, daños

10 Julian Cribb, *Surviving the 21st Century: Humanity's Ten Great Challenges and How We Can Overcome Them*, Springer, London 2016.

11 *El planeta inhóspito: La vida después del calentamiento*, Ed. Debate, Barcelona, 2019.

Fotografia d'Antonina Baigusheva

multiplicados de las tormentas cada vez más importantes, cientos de millones de refugiados por el clima, desaparición de ciudades enteras del Sur de Asia y oriente Medio por inhabitables… Para el escritor y ensayista David Wallace-Wells, autor de *El planeta Inhóspito*[12], el resumen de la situación es terrible pero muy sencillo: No se trata de salvar el planeta, el planeta se salvará. Lo que peligran son las condiciones que hacen tolerable la vida humana.

Tenemos ejemplos previos que nos pueden ayudar a comprender por qué no podemos subestimar los peligros que como especie nos acechan. La profesora del MIT (Massachussets Institute of Technology) Kate Brown, estudió las consecuencias del accidente nuclear de Chernóbil[13] para constatar con estupor cómo las autoridades rusas del momento subestimaron los efectos causados por la fuga masiva de radiación de la central, con la connivencia posterior de los líderes de las industrias nucleares occidentales a los que preocupaba que "tras el accidente de Three Miles Island en 1979 en EE.UU. y el de Chernóbil seis años después, la opinión pública perdiera la fe en la energía nuclear."

Todos deseaban pensar que no era tan grave: "No fue tanto un engaño como el rechazo a creer lo que en realidad estaba pasando…/…Los científicos dijeron que las dosis de radiación eran seguras…/… Los líderes aseguraban a la gente que estaba a salvo cuando los expertos que avalaron eso no tenían ni idea de la veracidad de la declaración." Las mismas agencias de Naciones Unidas perpetuaron el error, señalando que las muertes causadas por la radiación habían sido sólo unas 54 personas, y que se había hospitalizado a unas 300. La autora de *Manual de Supervivencia, Chernóbil, una guía para el futuro*[14], estableció que en los hospitales de la zona fueron hospitalizadas 40.000, de las cuales 11.000 eran niños/as.

A todos nos asusta la magnitud de las informaciones, así que resulta fácil comprender que se intente minimizar su verdadera trascendencia. David Walla-

12 https://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/entrevista-david-wallace-wells-no-solo-necesitamos-reducir-nuestras-emisiones-tenemos-que-eliminarlas-por-completo

13 https://www.lavanguardia.com/libros/20200430/48834697456/kate-brown-chernobil-supervivencia.html

14 *Manual de supervivencia: Chernóbil, una guía para el futuro*, Madrid, Ed. Capitán Swing 2019.

ce-Wells nuevamente sitúa parte del problema: “Una de las razones por las que no hemos podido actuar hasta ahora es que incluso a nivel individual es difícil imaginar cómo sería tener trescientos millones de refugiados, o el doble de guerra y la mitad de comida. Son impactos que exceden nuestra imaginación. Es un desafío para nuestra psicología individual, es un desafío para la política nacional, para la geopolítica”.

La propuesta de los impulsores del término *Antropoceno* parte de esta compleja premisa: nos enfrentamos a una crisis de la especie sin precedentes, que cuestiona los paradigmas vigentes y nos plantea una serie de citas trascendentales a las que hacer frente de forma ética. Acumulación y consumo, crecimiento infinito frente a recursos finitos. Gestión de la desigualdad, solidaridad de la especie… A. J. Toynbee, el eminente estudioso de la historia de las civilizaciones decía: “el hombre alcanza la civilización…/… como respuesta a un reto en una situación de especial dificultad que lo empuja a realizar un esfuerzo sin precedentes”.

Aunque sea difícil aceptarlo, parece haber llegado el momento de reconocer que vivimos de espaldas a todas esas amenazas y no somos conscientes que lo que está en juego es la vida misma. Hacer frente a este reto requerirá de todos nuestros esfuerzos y de planteamientos nuevos sobre cómo debemos vivir. Pero nuestra visión del futuro se encuentra gravemente afectada por fenómenos que la modernidad ha instaurado en nuestro estado emocional colectivo y que debemos desterrar para superar la parálisis que nos atenaza. En realidad, no pensamos en el futuro. ¿Quién piensa en el siglo XXII?, ¿Oímos hablar de cómo viviremos dentro de un siglo? No sólo debemos enfrentarnos al autoengaño.

Nuestro presente sufre una aceleración tal, vivimos sometidos a una crisis existencial tan grave, que nuestros jóvenes apenas alcanzan a pensar si podrán encontrar un trabajo el próximo mes. No parece existir una posibilidad real de planear nuestro futuro más inmediato a nivel individual. El 59% de los españoles creía que el 2020 sería peor que el 2019, según la encuesta de Gallup internacional[15] de final de año. Casi pudiéramos hablar –con un poco de humor– de dones proféticos de la población, si no fuera porqué constatamos una tendencia generalizada a pensar que el futuro ya no es una posibilidad real de mejorar. Los sociólogos Nina Eliasoph y Iddo Tavory afirmaban que es en las sociedades más estables dónde suelen generarse historias sobre el futuro, mientras que, en los períodos turbulentos, como parece ser el actual, se pierden dichas nociones. Un nuevo problema para añadir a la larga lista que ya acumulamos, nuestra visión del tiempo como elemento de progreso social y humano parece haberse esfumado.

15 https://www.sigmados.com/espana-un-pais-pesimista-de-personas-felices-encuesta-sigma-dos-gallup-internacional/

Son muchas las voces que acusan a ciertos ecologismos de un discurso tan pesimista y apocalíptico que favorece el alejamiento de la mayoría social de sus ideas. Sin duda alguna, la tarea que demanda el futuro de nuestra especie no puede resolverse con sólo un 10 o a lo sumo 15% de la población convencida, precisamos de grandes acuerdos y de transformaciones colectivas ambiciosas, pero también ajustadas a la realidad y a la posibilidad de llevarlas a cabo.

No son solo los ecologistas más extremos los agoreros del futuro; ya lo he mencionado un poco más arriba. Nuestra sociedad moderna vive desde hace mucho tiempo inmersa en la idea de la crisis y en una visión pesimista de su propio devenir. Somos pesimistas porqué nos sentimos inseguros, no conseguimos visualizar un mundo mejor. Tal vez debamos preguntarnos si social y económicamente nuestra forma de progreso es la más correcta, porque no parece hacernos felices y optimistas.

El filósofo Zygmund Bauman, ofrecía una posible explicación ya hace algún tiempo al porqué de una sociedad moderna que no se encaminaba hacia su mejora espiritual y social: "la cultura de la modernidad líquida ya no tiene un pueblo que ilustrar y ennoblecer, sino clientes que seducir". La cultura neoliberal ha ido evolucionando hacia el consumismo exacerbado como valor máximo. Somos aquello que compramos tal y como establecería icónicamente la artista plástica Bárbara Kruger, en su célebre "*Compro, luego soy*" (1987). Pero el ser consumista nunca puede ser feliz: "nunca está satisfecho, es insaciable y, por tanto, no feliz." Afirmaba todavía hace más tiempo nuestro añorado López Aranguren.

La sociedad neoliberal que se irguió victoriosa sobre las revoluciones bolcheviques, que derrotó literalmente a la social democracia, parece hallarse en el centro del problema. El neoliberalismo ha consolidado enormes desigualdades sociales y es directamente responsable del modelo de crecimiento que está causando la crisis ambiental que tanto nos acongoja.

El ser humano producto de esta sociedad, es cada vez más individualista e insolidario. Vive en una burbuja tecnológica que le permite conectarse digitalmente con el resto del mundo, pero lo ha escindido, lo ha aislado radicalmente de la idea de comunidad humanista y generosa. Su pensamiento parece sustentarse en los valores del rendimiento económico y la competencia.

El sociólogo francés Christian Laval[16], coautor de *La nueva razón del mundo*, señala que la concepción del hombre neoliberal es en definitiva el *homo economicus*, acuñado por Jeremy Bentham ya en el siglo XVIII. En su última evolución, hace unas décadas se ha transformado en un hombre-empresa que está en innovación y desequilibrio perpetuo, obligado a supe-

16 https://www.lavanguardia.com/cultura/20191202/471997532011/el-neoliberalismo-es-hoy-insoportable.html

rar su puntuación continuamente: "Bentham quería que todo fuera útil y formuló a final del XVIII el principio de la sociedad moderna: fundada sobre el cálculo de utilidad, sus individuos tienen como motivo de acción tan sólo el interés personal. Con el neoliberalismo, a mitad del siglo XX, este hombre de mercado se transforma de manera sutil en hombre-empresa". El hombre-empresa, apunta, "es la representación antropológica del *management*, la contabilidad, el *marketing*. Es un inversor y en todo lo que hace debe pensar en la rentabilidad de sus estudios, salud, trabajo, vida sentimental y sexual. La empresa se convierte en la lógica general y, por tanto, la competencia es el modelo en el que nos debemos implicar.../... Todo el mundo está en competencia por todo, y la gente acaba por sufrir".

Consumir para ser, hombre-empresa, individualismo exacerbado, crecimiento infinito, competencia… Si nos encontramos frente a una encrucijada como especie, si realmente debemos afrontar cambios de enorme trascendencia en nuestro futuro inmediato, los valores sobre los que deberemos sustentar esos cambios parece que deberán formularse de otro modo, o simplemente deberán ser otros.

El joven filósofo alemán Markus Gabriel[17], sitúa un principio necesario al señalar el significado etimológico de "*pandemia*", del griego: todo el pueblo. "…/…todos estamos unidos por un cordón invisible, nuestra condición de seres humanos. Ante el virus todos somos, efectivamente, iguales".

Fotografia d'Antonina Baigusheva

Gabriel reivindica para hacer frente a esta encrucijada de la humanidad la necesidad de una nueva ilustración, de una revolución ética que sitúe a los seres humanos en la necesidad de reformular una sociedad más solidaria, alejada de los "estados nacionales enfrentados entre sí obedeciendo a una lógica económica cuantitativa", en la que la educación permita no seguir a ciegas los dictados de la ciencia y la técnica. El problema para Gabriel es la actual cultura de la Globalización.

La auténtica pandemia es en realidad la globalización establecida por el neoliberalismo global. La crisis generada por el coronavirus es la antesala de otras crisis que están por venir, mucho más graves; la ecológica, la económica, la social, todas ellas producto de un sistema que

17 https://elpais.com/cultura/2020/03/21/babelia/1584809233_534841.html
https://culturainquieta.com/es/pensamiento/item/16818-el-filosofo-markus-gabriel-la-ideologia-de-la-normalidad-a-la-que-se-quiere-regresar-es-mas-peligrosa-que-el-virus.html
https://elpais.com/cultura/2020-05-01/el-virus-se-quedara-alli-hasta-que-encontremos-una-manera-sostenible-de-hacer-negocios.html

solo consolida la injusticia y la destrucción ecológica del planeta.

La nueva normalidad a la que se pretende volver no es posible, si su intención es perpetuar un sistema que ya no sirve, reflexiona Gabriel, que no nos hace felices. De hecho, un efecto curioso de la pandemia vírica ha sido que, haciendo mucho menos, deteniendo los mecanismos de funcionamiento diarios establecidos por nuestra sociedad moderna, en realidad nos hemos sentido mejor.

"El coronavirus pone de manifiesto las debilidades sistémicas de la ideología dominante del siglo XXI. Una de ellas es la creencia errónea de que el progreso científico y tecnológico por sí solo puede impulsar el progreso moral y humano", insiste M. Gabriel. No se trata de negar la importancia de los científicos, aclara, sino más bien de no usarlos únicamente cuando la situación se antoja insostenible, como parece ser ahora con la aparición del coronavirus, reforzando el mito de que ellos pueden resolver nuestros problemas más graves. La pobreza, la injusticia social, las consecuencias evidentes del cambio climático, que diezma a millares de personas cada día, no son resolubles por los científicos, sino políticamente. Se trata de problemas de gobernanza mundial que debemos resolver con mucha valentía y decisión.

El propio Gabriel cita al filósofo Bruno Latour cuando este señala que la crisis del coronavirus ha demostrado que sí es posible detener el funcionamiento mundial establecido y adoptar medidas radicales, pero cuando los científicos o los ecologistas lo requieren, el establishment económico-político afirma que eso es imposible. Y, de hecho, si seguimos instalados en un pensamiento de rendimiento económico muy probablemente sea cierto. Los perjuicios en el trabajo y en los ingresos, muy especialmente, de los colectivos más débiles durante el desarrollo de la crisis por el coronavirus son innegables, y nos afianzan en la idea de que el sistema no puede parar, no puede desacelerarse a riesgo de males todavía mayores.

Hay que hacer hincapié en que el reto es, precisamente, modificar las formas de pensamiento que nos dominan. Por ejemplo, suponer que el dinero es un valor más importante que el agua. El primero es una ficción que ha regulado durante un tiempo de nuestra historia nuestras relaciones productivas y de intercambio; el agua potable, en cambio, es un recurso real escaso que se puede agotar por mucho dinero que insuflemos al sistema.

Por un lado, la encrucijada como especie nos empuja a una sociedad más colaborativa y solidaria, al margen de valores economicistas y de corto plazo que nos impiden afrontar los retos que nos amenazan, pero por otro, también deberemos asumir que el ser humano no es el centro del universo, rehusando la idea kantiana precursora de una parte del pensamiento moderno posterior: "En cuanto a las criaturas no humanas, no tenemos deberes

directos para con ellos. Todo existe nuevamente como un medio para un fin. Ese fin es el hombre"[18]

Si nuestra esencia como especie es colaborativa, no podemos ignorar aquello que nos rodea. Debemos preguntarnos como encajamos en nuestro planeta, de qué modo podemos encontrar un equilibrio que nos permita no sólo vivir en él, sino convivir con él. Nuestro planeta "reacciona" a nuestra actividad. Este principio es reivindicado por Bruno Latour[19], cuando habla de nuestro planeta como un conjunto de organismos con los que el ser humano debe establecer una conexión, debe relacionarse para poder mantener su progreso de forma más igualitaria. Recupera así la denostada teoría de Gaia, formulada a principios de 1970 por James Lovelock, que la definía como una especie de organismo pluricelular que implica biosfera, atmósfera, océanos y tierra constituido como un sistema retroalimentado que busca un entorno físico y químico idóneo para la vida en nuestro planeta.

Gaia, la Pacha Mama, la Madre Tierra, es igual como la llamemos. Aunque estas denominaciones pueden irritar a una parte de la comunidad científica, nuestro planeta ha dado muestras evidentes que parte de los postulados de Lovelock son cuando menos sorprendentemente probables. Tal vez el conjunto de su teoría no se sostenga, pero contravenir el principio darwiniano de que es más importante la supervivencia del organismo que la cooperación entre especies, parece un elemento a reconsiderar en este momento. Si queremos preservar la supervivencia de los seres humanos, algo deberemos hacer para que el resto de los organismos que conforman nuestro planeta sobrevivan con nosotros, pues la interrelación resulta incuestionable.

Desde los años 70 del siglo pasado hemos aprendido mucho sobre dendrología, por ejemplo. Ahora sabemos que los árboles no son organismos aislados, conforman bosques y estos comparten información, colaboran entre ellos. Cuando uno muere, traspasa información a los otros árboles de su especie, si enferma, el resto de la comunidad aporta elementos para sanarlo a través de su interminable red de raíces y hongos en una maravillosa asociación simbiótica, sus micorrizas, que se establecen casi como estructuras neuronales. Los árboles se comunican, protegen a los más pequeños… Parecen quejarse emitiendo ultrasonidos específicos cuando sufren falta de agua…

La protección de los bosques centenarios es cada vez más reconocida como factor fundamental en la protección contra el cambio climático. El geógrafo y ecó-

18 Citado por Richard Powers en *El Clamor de los bosques*, Madrid.2018 https://www.lavanguardia.com/cultura/20190729/463744274725/richard-powers-el-clamor-de-los-cbosques-premio-pulitzer.html

19 B. Latour, *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas,* Siglo XXI. Buenos Aires,2017.

logo Joaquín Araujo[20]lo define con una bella mirada poética: "La mejor creación de la inteligencia es la compasión, y yo creo que pocas realidades vivas tienen tanta compasión del conjunto de la vida como el bosque. El bosque es quien más hace por la continuidad de la vida en este planeta. Y es la vacuna contra la próxima catástrofe de la humanidad: el cambio climático.../… Si creemos que hay una salud para el ser humano y otra para el resto de lo viviente es que no se ha entendido nada.../…. El bosque es el sistema inmunitario del planeta Tierra".

Restablecer el equilibrio de nuestra relación con el resto de los organismos vivientes de nuestro planeta, asumiendo que nuestra condición no es la de soberanos si no la de "vecinos", supone un cambio de enormes consecuencias psicológicas, pero también socio políticas. Y aún así, no se trata solo de comprender hasta que punto nuestra sociedad se aproxima a cambios inevitables: es indispensable también desterrar un cierto pensamiento apocalíptico de nuestro futuro. El sociólogo Francisco Serratos[21], en su interesante artículo " ¿Antropoceno o Capitaloceno?, afirma: "*Los humanos tenemos, como nunca, una medida exacta de nuestro impacto en el medio ambiente; pero este conocimiento crea una culpa inconmensurable, es el nuevo pecado original. En lugar de inspirar reacciones, soluciones y solidaridades, esa conciencia ambiental solo parece suscitar angustia y añoranza por un futuro mejor".*

Necesitamos recuperar la confianza en nuestra propia capacidad de mejorar, aunque la aceleración que sufrimos como sociedad no nos facilite concretar nuestros pensamientos más trascendentales. Una nueva cultura, que solo pueden liderar los ciudadanos exigiendo cambios, aceptando las dificultades que suponen en sí mismos. Lejos de visiones apocalípticas que nos inmovilizan, en palabras del periodista y ecologista Richard Louv[22]: "Necesitamos un amor feroz, un profundo apego emocional a la naturaleza que nos rodea y una esperanza imaginativa para describir un futuro digno de ser creado.../... Para mucha gente, tal vez para la mayoría, pensar en el futuro evoca imágenes de Blade runner o Mad Max, una distopía postapocalíptica despojada de la naturaleza, y los seres humanos de su humanidad. Esta es una fijación peligrosa. Necesitamos la imagen de un futuro al que queramos ir para poder dirigirnos hacia él".

Se preguntaba Henry David Thoreau[23], hace ya algunos siglos: "¿No me entenderé con la Tierra? ¿No soy en parte hojas y materia vegetal?" Seguimos sin responder esas preguntas, tal vez nos queda

20 https://www.lavanguardia.com/lacontra/20200610/481701873471/si-no-hay-algo-echando-raices-nada-puede-echar-a-volar-ni-andar.html

21 https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/487be62d-151f-4fd7-be8c-2782cb5bed9f/antropoceno-o-capitoloceno

22 https://www.lavanguardia.com/lacontra/20200602/481563399506/necesitamos-la-imagen-de-un-futuro-al-que-queramos-ir.html

23 Henry David ThoreauWalden, *La vida en los bosques*, 1854.

menos tiempo: la cuestión definitiva es si deseamos responderlas. Mientras tanto nuestro planeta seguirá el curso de los milenios con o sin nosotros sobre su faz.

Ecosofía andina. La 'Naturaleza' en Occidente y en los Andes[1]

Josef Estermann

1 El presente artículo es una versión modificada y adaptada de: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 187-195.

1. Occidente: un proceso de desacralización y profanación de la Naturaleza

La 'Naturaleza' no es un tema predominante en la filosofía occidental, pero tampoco en las grandes tradiciones orientales (índicas, chinas). Esto no quiere decir que deje de entrar por completo a la reflexión filosófica, sino que es tratado como un tema de segundo orden. En el pensamiento greco-occidental, al realizar (en Sócrates) un 'giro antropológico' y hasta 'epistemológico', la Naturaleza *(physis)* se convertía en 'objeto' de estudio e investigación por parte del 'sujeto' gnoseológico. Platón estableció además el criterio axiológico de la 'inferioridad' ontológica de la *physis* con respecto al mundo ideal de los *eidé* (esencias ideales). A pesar de que Aristóteles reivindicara la materialidad y *empireia*, la *physis* (Naturaleza) sólo servía de trampolín filosófico (o científico) para llegar a la *meta ta physika* (lo metafísico como lo espiritual). Salvo en algunas excepciones (Renacimiento, Romanticismo), la tradición dominante de Occidente considera la 'Naturaleza' una realidad 'desanimada' y bruta, una *res extensa* (Descartes: una 'cosa extensa') o simplemente una mega-máquina mecánica. El mecanicismo (como corolario del cientificismo) acabó con la *entelejeia* aristotélica, el *conatus* spinoziano, el *élan vital* bergsoniano o el hilozoísmo de Wundt.

Esta tendencia 'desmitificadora', en parte, se debe también a la segunda raíz de la tradición filosófica occidental: el pensamiento semita (judeo-cristiano). El afán de la tradición yavista (en el libro de *Génesis*) de 'desacralizar' el mundo, declarando todos los fenómenos 'físicos' como obras del Creador, era para la modernidad europea la señal para 'profanar' y 'secularizar' el universo físico. Mediante el instrumento lógico *(Organon)* de Occidente, se estableció teológicamente la siguiente disyuntiva excluyente: o bien algo es Creador *ergo* divino, o bien es creado *ergo* no-divino. La Naturaleza evidentemente es

creada, y por tanto no-divina. Aunque lo mismo podría decirse del espíritu humano y del 'alma', las consecuencias para la Naturaleza 'física' (no-espiritual) han sido mucho más dramáticas, probablemente por la influencia subliminal del platonismo y neo-platonismo.

Tanto la filosofía griega como el pensamiento semita (judeo-cristiano) son logo-céntricos y hostiles al misticismo de lo natural (véase la posición respecto a la sexualidad), con ciertas excepciones (lo dionisiaco en Grecia; las sectas heréticas medievales). La gran diferencia (en este punto) radica en la posición (o naturaleza, pero en otro sentido) del alma y del intelecto: para el espíritu griego, estos son de carácter divino y eterno, para el espíritu semita, creado y eviterno. A raíz del encuentro de estas dos vertientes, sobre todo en y a través del (neo-) platonismo cristianizado (Orígenes, San Agustín), este problema se agudiza (monopsiquismo, divinización del alma); pero con respecto a la Naturaleza, entre las dos posturas no hay mayores incompatibilidades. El problema de fondo se deriva de la suposición de que la materia era considerada principio fundante de la individualidad *(materia individuationis principium),* por lo que el alma (humana) o bien sería material y mortal o bien universal (colectiva) e inmortal. Muchas de las controversias medievales se centran en este dilema, porque ninguna de las dos posiciones era aceptable desde la perspectiva de la doctrina cristiana de la responsabilidad individual de la persona y las consecuencias ultra-tumba de sus actos.

Descartes pone, en cierta medida, el punto final de este proceso de 'secularización' y 'desmitificación', al declarar a la Naturaleza no-humana como simple *res extensa* (cosa con extensión) mecánica y cuantificable. El mundo material, desde los minerales hasta los animales (concebidos como 'autómatas'), es el campo de batalla del ser humano para llegar a un mayor grado de 'espiritualidad'. Lo ético se restringe al ámbito antropológico (y tal vez teológico), pero lo 'natural' es el campo de la 'amoralidad' (neutralidad ética). El idealismo alemán sólo saca la consecuencia final al concebir a la Naturaleza como 'momento' (también se podría decir: 'medio' o 'instrumento') imprescindible del proceso de la autorrealización del espíritu (Hegel) o como 'resistencia' para desenvolver la actividad ética (el 'yo' finito transforma el 'no-yo' según el 'yo' infinito; Fichte).

La relación predominante del espíritu occidental con la Naturaleza es una relación instrumental y tecnomorfa. El trabajo, según Marx, es el medio o instrumento para 'humanizar' la naturaleza, para transformarla de tal manera que esté a nuestro servicio. La Naturaleza, en sí, no tiene ningún valor; es el trabajo que 'crea' valor mediante el producto que se extrae de la Naturaleza. Para la teología cristiana, la Naturaleza no posee fuerza salvífica, ni se la considera como copartícipe en la obra salvífica. Aunque hay concepciones opuestas, tal como la 'recuperación' final de toda la creación en Dios (*apocatástasis*), el *theologumenon* de la salvación cristiana es bastante antropo-

céntrico, sea en forma interior (salvarse el alma), sea en forma más comunitaria (Reino de Dios). ¿Dónde se dice que el Reino de Dios también incluye la perfección del reino mineral, vegetal y animal? Pero las implicancias más sentidas de la concepción dominante de Occidente frente a la Naturaleza se manifiestan en las relaciones de dominio, explotación, negación y menosprecio que el ser humano tecnócrata *(homo faber)* viene estableciendo. El punto de vista dominante (y no sólo desde Marx) ha sido el punto de vista 'económico' (la Naturaleza como 'medio de producción'), y no 'ecológico' o 'ecosófico'.

2. El descubrimiento de la 'ecología' en Occidente

A raíz del problema 'ecológico' consecuente, recién en las últimas décadas se forman movimientos 'verdes' y esotéricos, secundados por una 'teología ecológica' que pone sobre el tapete nuevamente la dignidad intrínseca de la creación, más allá de la desmitificación y la secularización. Pero la filosofía occidental contemporánea sigue a grandes rasgos su curso como un pensamiento que no toma en cuenta a la 'Naturaleza' como un tema de importancia. Tampoco la crítica de Heidegger de la sociedad tecnomorfa *(Gestell)* y su insistencia en la 'tierra' (muy distinta a como lo entendía Nietzsche, y además propensa a una interpretación fascista) y la crítica de la 'razón instrumental' por parte de la Escuela de Francfort, han podido marcar un cambio considerable en la concepción (en el fondo cartesiana) moderna de la 'Naturaleza' no-humana. Siegue siendo un objeto de explotación ilimitada y de manipulación tecnológica, genética e informática; todo es cuantificable y monetarizable, sobre todo dentro de la ideología del neoliberalismo. El ser humano occidental moderno ha venido enajenándose cada vez más de la Naturaleza, y ésta ha venido 'cosificándose' y 'economizándose'. La tierra, el subsuelo, el aire y el agua, pero también las plantas y los animales –mediante la patentación– tienen su precio económico y son declarados 'propiedad privada'.

Los nuevos movimientos ecológicos o 'verdes' han descubierto la 'ecología' como un campo en el que se llevará la batalla por la supervivencia de la raza humana. Sin embargo, sigue vigente un punto de vista predominantemente antropocéntrico: el 'cuidado' de la Naturaleza (como parte de una política ambiental) tiene como primer objetivo salvaguardar las condiciones imprescindibles de vida y garantizar las bases 'naturales' para la vida humana. Eso se demuestra claramente en el hecho de que la 'ecología' ha sido descubierta en la última década como un negocio económico redondo. Ser 'ecológico' hoy día es rentable, y el Protocolo de Kyoto[2] recién va a ser acatado en for-

2 El Protocolo de Kyoto se refiere a una serie de compromisos para la reducción de la emisión de gases y sustancias tóxicas, asumidos por las grandes potencias en una conferencia sobre el Medio Ambiente y Cambio Climático en 1997 en la ciudad japonesa de Kyoto. Es ampliamente conocido que Estados Unidos se ha rehusado de firmar dicho documento, para no poner en peligro las grandes ganancias de las empresas transnacionales y la industria automotriz de su propio país.

ma plena, cuando su ejecución arrojará ganancias millonarias para las empresas industrial-ecológicas. La 'ecología' como parte de los programas políticos de los países del Norte sigue siendo los parámetros de una concepción andro- y antropocéntrica de la Naturaleza.

3. Los Andes: una concepción ecosófica e incluyente

El *runa/jaqi* andino[3] no tiene una relación de 'oposición' a la Naturaleza; no se trata de un 'adversario' que hay que vencer. El 'abismo' profundo entre el ser humano y la Naturaleza no-humana en Occidente, empezado en la filosofía griega, pero agudizado y llevado a un extremo por la bifurcación cartesiana, no existe en la cosmovisión andina. El *runa/jaqi*, antes de ser un ente racional y productor, es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos 'naturales', sean éstos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico. La comunicación directa con la Naturaleza en el cultivo de la tierra, pero sobre todo en las múltiples formas ceremoniales y rituales de *communio* con las fuerzas vitales, no permite una concepción instrumental y tecnomorfa de la misma. "El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la Naturaleza. Su relación con ésta es vital, ritual, casi mágica." La *chakitaqlla/uysu* no es tanto un instrumento, sino la prolongación del pie *(chaki*: 'pie' en quechua) y de las manos.

Hablando de "ecosofía", uso un vocablo griego *(oikos)* que tiene su *topos* en el ámbito económico; para Aristóteles, la 'economía' es la 'ley *(nomos)* de la casa *(oikos*)'. Recupero aquí este significado etimológico ('casa'), sin someterme al dictado 'eco-nómico': el universo presentado como 'casa' *(wasi/uta*; *oikos)* y los elementos en él, ordenados según criterios de una *sophía* o 'sabiduría' de relacionalidad. En este sentido, el término "ecosofía" significa la 'sabiduría andina del cosmos físico como una casa orgánicamente ordenada'. Prefiero este término al que está de moda en Occidente: "ecología", porque ésta tiene la connotación del *logos* (y de la 'ciencia') moderno. Además, tiene una historia enmarcada en una concepción antropocéntrica y economicista de la Naturaleza. Para el *runa/jaqi*, la Naturaleza no se puede 'conocer' lógicamente, sino sólo 'vivir' orgánica y simbólicamente.

En el fondo, "ecosofía" podría ser un sinónimo de "pachasofía", si tomamos *pacha* en forma simbólica como 'casa universal'. De hecho, la 'Naturaleza' es el todo de la 'realidad', y no una entidad opuesta a otra (como 'culturalidad' o 'espiritualidad'). Es significativo que no existe ningún vocablo quechua o aimara para 'Naturaleza' (se lo parafrasea como *tukuy hinantin pacha/jakaña pacha*: 'todo

3 *Runa* (quechua) y *jaqi* (aymara) son los términos autóctonos andinos para referirse al 'ser humano', a la persona humana. Se los usa tanto en forma inclusiva (el género humano) como exclusiva (miembros de la comunidad originaria).

como *pacha*' / 'territorio para vivir'). La 'ecosofía' se refiere a las múltiples relaciones que mantiene el *runa/jaqi* con su entorno natural inmediato, en el plano de *kay/aka pacha.* El elemento principal y el eje 'hermenéutico' fundamental para la 'ecosofía' es la realidad compleja y polifacética de la *pachamama.* 'Ecosofía' en sentido estricto es la 'hermenéutica' pachasófica de la *pachamama.*

La *pachamama* (madre tierra) cumple, en cierto sentido, una función simbólica similar a la coca: 'relaciona' los tres estratos del universo, a través de su fecundidad. El sol (*inti/willka*: masculino), mediante la lluvia *(para/jallu*: femenino), fecunda a la 'tierra virgen', y el *runa/jaqi* ayuda en este proceso labrándola, o sea: abriéndola para 'relacionarla' con las fuerzas de *ukhu/manqha pacha.* Sintetizando las fuerzas de arriba *(hanaq/alaxa)* y abajo *(uray/manqha*), la *pachamama* es la fuente principal de vida, y, por tanto, de la continuación del proceso cósmico de regeneración y transformación de la relacionalidad fundamental y del orden cósmico (*pacha*). En este sentido, hasta podríamos traducir *pachamama* no solamente como 'madre tierra', sino como 'madre cosmos' o 'principio cósmico femenino'. *Pachamama* es el complemento correlativo y polar de *Wiraqocha*, la deidad masculina de *hanaq/alax pacha* Los *apus/achachilas* (espíritus tutelares/ancestros) son los 'mediadores' sagrados *(chakanas)* entre estos dos polos sexuales, a veces considerados hasta sustitutos de la misma deidad, y por tanto 'esposos' de la *pachamama*.

Si bien es cierto que hay un debate sobre estos tres estratos clásicos de la cosmovisión andina, nos pueden guiar en la concepción de la Naturaleza como un conjunto interrelacionado. El *hanaq/alax pacha* ('estrato de arriba') es el ámbito de los elementos astronómicos y fenómenos meteorológicos; el *kay/aka pacha* ('este estrato') se refiere a la realidad cotidiana de la vida concreta y visible; y el *uray-ukhu/manqha pacha* ('estrato de abajo y de dentro') se refiere a la región de los difunto y ancestros, como a los valles tropicales, las minas y la selva virgen.

Según el *runa/jaqi*, la *pachamama* vive; es un ser vivo orgánico que 'tiene sed' (por eso la *t'inka/ch'alla*), que se 'enoja', que es 'intocable', que 'está muerto o estéril', que 'da recíprocamente'. A manera de ejemplo, un testimonio:"P. ¿Cómo vive la Pachamama? - C. Debajo de la santa tierra, en su interior viven las tres personas. Pacha Tierra, Pacha Mama y Pacha Ñusta. Esa tierra vive y en ella todos estamos viviendo juntos: los del mundo y los cristianos. A ella saludan los peruanos; vivimos trabajando sobre ella. Como nuestra madre nos está amamantando y nos cría. Pero nuestra madre de todas maneras se muere. La tierra nunca muere. Al morir desaparecemos en la tierra, nos está absorbiendo. Como a su propio hijo nos está criando. Su pelo crece: es el pasto, es la lana para los animales. Con ese pasto alimentan los animales." [4]

4 Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 10.

La bifurcación occidental entre lo vivo y no-vivo, lo orgánico e inorgánico, lo animado e inanimado, lo humano y no-humano no es una concepción que se pueda transculturar al ámbito andino. La Naturaleza *(pachamama)* es un organismo vivo, y el ser humano es, en cierta medida, su criatura que hay que amamantar. La concepción orgánica de la *physis* también tiene sus paralelas en la filosofía occidental: para Aristóteles, la *physis* es un ente vivo con una *entelejeia* orgánica. El vocablo latino *natura* viene de *nascere* ('nacer'); el Romanticismo reivindica nuevamente la concepción orgánica (y hasta mística) de la Naturaleza. Sin embargo, la concepción dominante (en parte debido al impacto de la tradición semita) en Occidente ha sido la concepción mecanicista y causalista. La ecosofía andina recalca el carácter 'seminal' de la Naturaleza; los elementos de *kay/aka pacha* nacen, crecen, se reproducen y mueren según su propio dinamismo, de acuerdo a un orden orgánico subyacente. El ser humano es ante todo 'agricultor' y no 'productor', es decir: cuidante *(arariwa)* de la tierra, 'socio' natural de la *pachamama*, co-creador integral en la 'casa' *(oikos)* común de todos los entes.

4. El lugar y rol del ser humano respecto a la Naturaleza

El ser humano no es *toto coelo* distinto de los entes vivos no-humanos. También los animales y las plantas son 'animados' y merecen, como la *pachamama,* respeto y un tratamiento justo, de acuerdo a su 'lugar' en el orden cósmico. La 'eco-sofía' se manifiesta entonces como 'eco-ética': el ser humano no puede intervenir a su gusto y como 'dominador' en el orden cósmico sin que éste se desequilibre. Tiene que respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento y reproducción, la polaridad entre vida y muerte, siembra y cosecha. Los animales, en especial los domésticos, son 'compañeros' del ser humano, copartícipes en la acción creadora y cultivadora del cosmos; es por esta razón que se pide disculpas *(licenciaykiman/licenciamampi)* al animal antes de matarlo para obtener su carne y cuero.

El Vivir Bien inspirado en tradiciones ancestrales de Abya Yala forma parte de los programas que buscan el cambio social.

La *pachamama* es un 'sujeto' (para hablar en términos occidentales) que actúa y reacciona. El ser humano tiene que 'escuchar' la relacionalidad ordenada en la 'Naturaleza', en el doble sentido: 'escuchar' *(audire)* para descubrir la estructura simbólica inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y 'escuchar' en el sentido de 'obedecer' *(ob-audire, ge-horchen*), de dar respuesta adecuada

y correlativa ('re-sponder') a través de su actitud y comportamiento. Si el ser humano no 'escucha' y cambia la topografía pachasófica a su gusto, extrayendo los recursos naturales de manera desequilibrado, la reacción correlativa trae un trastorno también para él (desastres, cambio de clima, sequías, inundaciones).

El ser humano está ligado estrechamente a todos los fenómenos 'naturales', porque forma 'parte' de ellos. Un cambio en la 'Naturaleza' también afecta al ser humano, y un cambio irregular por parte del ser humano (interviniendo en los procesos naturales) lleva a trastornos meteorológicos, agrícolas y hasta cósmicos. Por esto habrá que hablar de una 'ética cósmica' en el caso de la cosmovisión y filosofía andina. La forma más estricta de 'observación' *(ob-servire)* u 'observancia' en el sentido de 'cuidar', 'ayudar' y 'co-crear' entre ser humano y Naturaleza, se da con respecto a la *pachamama.*

El campesino está en permanente 'conversación' o 'diálogo' (mejor sería: "dia-sentimiento") con ella, 'observando' sus días intocables que se relacionan con acontecimientos astronómicos (de 21 de diciembre al 1 de enero, por el solsticio de verano o *qhapaqraymi*; el 22 de junio, por el solsticio de invierno o *intiraymi/willka kuti*), fechas agrícolas (del 1 al 6 de agosto, como tiempo de los *pagos/waxt'a*, antes de la siembra) y fiestas religiosas (domingo de Trinidad; martes de la Semana Santa). También le pide 'permiso' *(licenciaykiwan/licenciamampi*: 'con tu permiso') antes de arar para poder abrirla, y le da sus gracias mediante un *despacho/luqta* por la cosecha, devolviendo algo de sus productos en forma simbólica. Siempre cuando bebe de sus frutos (chicha), tiene que asperjar *(t'inkay/ch'allaña)* algo del líquido sobre la tierra, porque ésta 'tiene sed'. También a los animales, antes de matarlos, el *runa/jaqi* les pide 'permiso' para que el alma del animal (en especial de la alpaca y llama) no se 'enoje'.

En fin, la ecosofía andina hace manifiestos los principios 'lógicos' de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay/aka pacha.* Estos principios y su 'observación' son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. Esta 'observancia' es ante todo de carácter ritual-ceremonial y celebrativo, pero en el sentido de una 'simbología eficaz', y no de una simple 'representación'. El ser humano no 're-presenta' a la Naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la 'con-creción' plena del orden cósmico.

Vivir Bien en tiempos de crisis de la sociedad capitalista y patriarcal

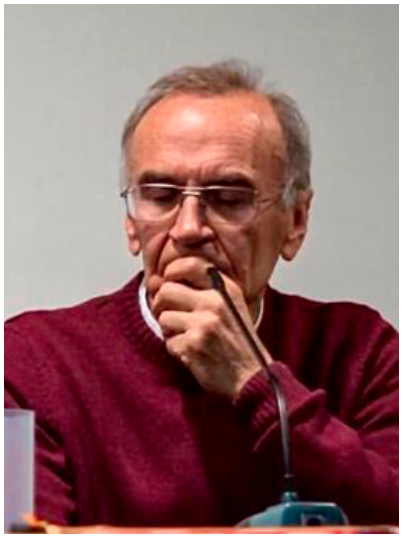
Alberto González Casado

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra Amazonía, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la Colonia.

(Preámbulo de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia)

Nos sembraron miedo, nos crecieron alas. A cada minuto de cada semana, nos roban amigas, nos matan hermanas, destrozan sus cuerpos, las desaparecen. No olvides sus nombres por favor, señor Presidente... Gritamos por cada desaparecida, que retumbe fuerte 'nos queremos vivas', que caiga con fuerza el feminicida...

(Vivir Quintana)



El Vivir Bien, como parte de la tradición cultural de los pueblos andinos, ha formado parte de experiencias y sentipensares[1] diarios en los últimos años en Bolivia. Poner en negro sobre blanco ese horizonte y guía de trabajo, en un momento de paréntesis del Proceso de Cambio en el país andino, me ha llevado a debatirlo con hermanas/os bolivianas/os y compañeras/os con quienes compartimos la experiencia de la revolución sandinista, cuestionando lo vivido, complementando y asumiendo nuevas perspectivas[2].

1 Con este término se hace referencia a la complementariedad entre espíritu y pensamiento racional, algo que forma parte de tradiciones originarias que se han reinterpretado hoy. En el contexto del Proceso de Cambio en Bolivia se han producido innovaciones en el lenguaje para expresar nuevas formas de entender la vida y de relacionarnos con la Madre Tierra y en nuestras comunidades.

2 El aporte fundamental a este debate, el giro a historizar el Vivir Bien y relacionarlo con la equidad entre géneros, se lo debo a Itziar Uzkiano Iñurrategui, con quien compartimos tareas de solidaridad en Nicaragua.

1. La irrupción del Vivir Bien en el debate y en los procesos de cambios sociales

La irrupción del Vivir Bien o Buen Vivir[3] en el debate teórico y político, viene de la mano de los pueblos indígena-originarios, sujetos importantes en los procesos de rebeldía en América Latina en las tres últimas décadas. Al igual que otros conceptos, como descolonización, empezaron a formar parte en la Región de los encuentros, discusiones y programas de transformación social.

En medio de la sorpresa de los que pretendían celebrar el 1992 como gesta civilizatoria, después de largos periodos de silencio y resistencia, los pueblos indígena originarios se movilizaron e hicieron oír su voz a través de sus dirigentes y organizaciones, reclamando justicia, derechos y territorios: "Hasta los finales de los 70 y 80 éramos el ejemplo porque adornábamos los espacios para los turistas y no participábamos en la vida política de nuestros países, porque solo hacíamos folklore. Pero después de 500 años pasamos de la resistencia a la propuesta y a la acción" (Palacín, 2010).

Muchos de estos posicionamientos de los pueblos no tenían repercusión mediática. Mientras, crecía la indignación por su exclusión en un contexto de capitalismo salvaje con privatizaciones de servicios públicos, venta de recursos, pérdida de soberanía y abandono a su suerte de poblaciones que el capital internacional consideraba sobrantes y un obstáculo para ocupar sus territorios (Hinkelammert, 1992).

Un ejemplo de cómo se inicia este proceso de rebeldía de los pueblos originarios fue el pronunciamiento del pueblo guaraní el 28 de enero de 1992, en Kuruyuki, el lugar donde se había producido la última y mayor masacre de guaraníes[4]. Mateo Chumira, Capitán Grande de este pueblo, decía que no habían sido vencidos y que hacían escuchar su voz reclamando sus tierras y su territorio, exigiendo sus derechos como bolivianos: "Ahora estamos de pie, pero no para hacer otro Kuruyuki, para pelear con arcos, flechas o palos. Ahora la lucha es con cuadernos y lápices para ustedes jóvenes"[5] (Chumira, 1992).

Dos años después, el 1 de enero de 1994, el mundo despertó de su sueño de fin de la historia, de bonanza neoliberal, con una insurrección indígena en las monta-

3 Vivir Bien es la expresión utilizada en Bolivia y Buen Vivir en Ecuador. Usaremos esta primera por referirnos más a la experiencia boliviana.

4 Los guaraníes y sus territorios no fueron completamente sometidos por la colonización española. Tras la independencia los colonos criollos fueron extendiendo la ocupación mediante ganado por el chaco guaraní, sometiendo a su población y acabando con los cultivos de maíz y otros que servían de base alimenticia y formaban parte de su cultura. Los abusos de los colonos provocaron la insurrección de este pueblo que se enfrentó con flechas y lanzas a los cañones y fusiles de los hacendados y del gobierno de las oligarquías blancas en Kuruyuki el 28 de enero de 1892. Miles de indígenas fueron masacrados y perseguidos tras el enfrentamiento, sometiendo a las familias y supervivientes a la servidumbre cercana a la esclavitud.

5 Ese mismo año se dio la primera gran campaña de alfabetización en guaraní, que llegó hasta el Isoso, donde una buena parte de los guaraníes había caído en la semiesclavitud por deudas con los grandes hacendados.

ñas del sur de México, armada de ideas de justicia y empujada por la desigualdad, la pobreza y el abandono de los pueblos durante siglos. La memoria de los vencidos, de los oprimidos, se hacía presente con la vuelta de la tradición revolucionaria de Zapata.

Comienza así un nuevo ciclo de rebeldías en el continente contra una minoría privilegiada que acumulaba riquezas de forma imparable[6], amparada en un capitalismo salvaje, que hacía crecer la desigualdad, arruinaba países mediante guerras de rapiña y destruía la naturaleza. Las protestas y movilizaciones populares e indígenas crecieron por el continente y conquistaron espacios de representación y poder político en el nuevo siglo. Las movilizaciones iban acompañadas de propuestas alternativas al sistema dominante, que recogían tradiciones interrumpidas de los pueblos, y que trataban de rescatar sus cosmovisiones, en las que tenía un gran peso la idea del Vivir Bien.

En apariencia, referirse al Vivir Bien, no va más allá de la recuperación de una idea de las cosmovisiones originarias andinas para los pueblos de la Región y de la formulación de un modelo de vida, inspirado en las tradiciones de los pueblos ancestrales de Abya Yala[7]. Sin embargo, esta idea empezó a formar parte de programas políticos que buscaban cambios sociales, en la Región, cuando conglomerados de composición indígena y popular ocuparon gobiernos y tuvieron mayorías parlamentarias en algunos países en las dos últimas décadas[8]. Bolivia y Ecuador se dotaron de nuevas constituciones, incorporando el Vivir Bien o Buen Vivir como base de sus sistemas políticos, de sus derechos colectivos e individuales.

En Bolivia, con los pueblos indígena originarios hegemonizando su proceso de cambio, el Vivir Bien fue la inspiración

El Vivir Bien forma parte de tradiciones originarias que expresan su forma de entender la vida en el cosmos.

6 En esta década de los 90 los 225 habitantes más ricos del planeta (147 del Norte y 78 del Sur) tenían una riqueza equivalente al ingreso anual de 2.500 millones de personas, el 47% de la humanidad; y las tres personas más ricas del mundo superaban el PIB de los 48 países más pobres (Forbes Magazine, 1997).

7 Abya Yala es una palabra de la lengua Kuna, pueblo originario ubicado en Panamá y Colombia. El término sirve para denominar al continente americano. En los últimos años y en los procesos de cambio y en el mundo intelectual relacionado con estos se utiliza cada vez con más frecuencia.

8 No en todos los países de la Región estas mayorías sociales consiguieron llegar a los gobiernos. Incluso donde se dieron procesos institucionalizados con victorias electorales populares, el control del Estado no significó tener el poder real.

y la base de la Constitución del Estado Plurinacional y del programa de transformación socioeconómica "Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien", cuya ejecución coordinó durante 14 años el Ministerio de Planificación (PND, 2006).

En este momento histórico y en el contexto regional andino, sobre todo, se explicita y desarrolla el concepto del Vivir Bien con diferentes matices y enfoques. De forma general, se puede decir que el Vivir Bien está en la base identitaria de los pueblos originarios y además recoge aspiraciones populares alternativas a los desastres del neoliberalismo en este momento histórico.

En el entorno del Estado Español y en el mundo occidental, el Vivir Bien no ha trascendido con tanta fuerza en el debate político público[9], si bien es conocido y ha traspasado las fronteras andinas con "la diplomacia de los pueblos"[10]. La representación boliviana en distintas instancias de Naciones Unidas, en las Cumbres del Clima y en los foros y encuentros de la sociedad civil, ha planteado reconocer los derechos de la madre tierra y ha defendido el Vivir Bien como propuesta alternativa ante la crisis de un sistema y una forma de vida que no podrá sobrevivir al agotamiento de los recursos del planeta, a las catástrofes naturales motivadas por el calentamiento de la tierra y a las guerras por estos recursos, replanteando así la relación entre los seres humanos y con la naturaleza (Choquehuanca, 2010).

En el contexto mundial el Vivir Bien es una de las propuestas alternativas que, al igual que otras, emerge desde nuevos postulados éticos o filosóficos, desde la perspectiva de los derechos humanos como derechos de los pueblos o de colectivos sociales oprimidos, desde el feminismo con aportes para construir la igualdad entre hombres y mujeres, desde alternativas socioeconómicas como el decrecimiento en el consumo y el reparto del trabajo, o desde el ecologismo con medidas para hacer frente al cambio climático y a la destrucción del planeta

La alternativa a esta crisis, reconocida y vivida por la mayoría de los habitantes del planeta, se expresa en movimientos anticapitalistas, antipatriarcales, antiimperialistas o ecologistas. La gran diversidad de atropelladas y atropellados por el sistema busca un camino que recoja toda la complejidad de los análisis y propuestas frente al capitalismo y el patriarcado. Los Encuentros intercontinentales por la Humanidad y contra el Neoliberalismo en La Realidad Zapatista, los Foros Sociales Mundiales, las Cumbres de los Pueblos y otros muchos debates intelectuales y encuentros sociales avanzan reconociendo la diversidad de actores, desde el convencimiento de que otro mundo es posible.

9 Con frecuencia se identifica el Vivir Bien con el Vivir Mejor, que significa más consumo, cultura individualista y destrucción del planeta.

10 Este es una parte central de la política exterior de Bolivia dirigida no solamente a instancias oficiales de los países sino a las organizaciones y movimientos sociales de todo el mundo, para promover la solidaridad y la defensa de los derechos de los pueblos y la madre tierra frente al imperialismo.

2. Los aportes y tensiones del Vivir Bien

2.1 Aportes ante la crisis civilizatoria desde la experiencia y la vida de los pueblos

Se trata de ver los aportes del Vivir Bien en la búsqueda de ese otro mundo posible y desde la propuesta que se construye en los procesos de rebeldía indígenas y populares de América Latina en las últimas décadas.

Entrar desde el Vivir Bien en el debate académico y político del mundo occidental sobre la crisis civilizatoria en que nos encontramos es un reto. El mundo de las ideas, siguiendo a Gramsci, es un gran campo de debate, un espacio que hay que ocupar para convencer y legitimar transformaciones necesarias.

Buscar alternativas a la última versión del capitalismo mundial, la más elitista y excluyente, que ha perdido el rumbo y ha avanzado en la autodestrucción, es una tarea compleja de toda la humanidad que requiere de un esfuerzo común desde su rica diversidad.

El Vivir Bien es parte de una tradición de miles de años con una forma de entender la vida en el cosmos, con el valor de experiencias y aportes de generaciones y una función de transmisión de valores, que requiere hoy una lectura e interpretación, además de una complementación que aborde nuestra realidad.

Después de largos periodos de silencio los pueblos originarios levantan su voz y se organizan buscando transformaciones sociales.

Son los pueblos con sus organizaciones comunitarias, sus sabios, los que han armado estas cosmovisiones, como fruto de largos procesos de construcción de sociedades que se suceden en el tiempo, con aportes de experiencias, reinvenciones y recreaciones desde sus presentes, sus circunstancias y sus lugares[11]. Y es en el presente desde donde se organiza, construye e interpreta ese pasado, contribuyendo a un sistema simbólico que refuerza la identidad de los pueblos (Hobsbawm, 1983).

Las lecturas e interpretaciones andinas que se han hecho del Vivir Bien constituyen un esfuerzo importante por sus aportes. En la versión más difundida en el proceso de cambio boliviano, es considerado como “paradigma comunitario de la cultura de la vida, sustentado en las prácticas cotidianas de los pueblos de

11 Se sigue aquí una línea de pensamiento propuesta por Hobsbawn y otros autores ingleses que publican en 1983 la obra *The invention of tradition*, de la que se recogen algunas ideas básicas.

respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe" (Huanacuni, 2010).

Esta idea tiene tres componentes fundamentales: el equilibrio con la madre tierra, la vida en armonía en la comunidad y el acceso y disfrute de los bienes materiales fundamentales para la vida en complementariedad con la realización afectiva, subjetiva, intelectual y espiritual (Aguirre, 2013).

El Vivir Bien puede verse desde una mirada interna de los pueblos como propuesta para reconstituirse en sus cosmovisiones desde una dimensión espiritual:"…tiene una connotación espiritual para reconstituir el equilibrio y la armonía de la vida. Esta labor es de todos y la estrategia es pasar de los instrumentos legales nacionales e internacionales que hasta ahora son sólo enunciativos, a la práctica y ejercicio de los mismos" (Huanacuni, 2010).

Y tiene una propuesta también hacia fuera, en la que se presenta como alternativa a las crisis económicas, sociales y políticas en que se ve envuelto el sistema capitalista mundial (Aguirre, 2013), que condena a la pobreza a grandes mayorías, en especial a las mujeres, los indígenas, los jóvenes y niños, y que arruina la vida en el planeta: "El proceso de cambio que emerge hoy en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales indígenas originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el *paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien*, sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, es interdependiente y está interrelacionado" (Huanacuni, 2010).

Desde el presente de rebeldía latinoamericana el Vivir Bien tiene varias propuestas e implicaciones para los pueblos de la Región y del mundo: "En términos ideológicos implica la reconstitución de la identidad cultural de herencia ancestral milenaria, la recuperación de conocimientos y saberes antiguos; una política de soberanía y dignidad nacional; la apertura a nuevas formas de relación de vida (ya no individualistas sino comunitarias), la recuperación del derecho de relación con la Madre Tierra y la sustitución de la acumulación ilimitada individual de capital por la recuperación integral del equilibrio y la armonía con la naturaleza" (Huanacuni, 2010).

Se trata de un modelo de vida que incide en la dignidad y soberanía de los pueblos, en lo comunitario y en frenar la acumulación ilimitada para recuperar la armonía con la naturaleza, propuesto a partir de tradiciones ancestrales y reformulado desde actores y movimientos sociales en sus luchas contra el sistema o en procesos de transformación desde el Estado.

En varios países latinoamericanos, los movimientos sociales de raíz indígena y popular no han logrado cambiar las co-

sas radicalmente, aunque han frenado al sistema neoliberal en su depredación y explotación, y defendido la vida en la perspectiva de esta idea del Vivir Bien. La resistencia de las comunidades y pueblos en todo el continente a las transnacionales mineras y de la energía, a la ocupación de territorios donde se asientan sus culturas desde México y Guatemala hasta el sur de Chile, es una prueba de ello.

En algunos de estos países en rebeldía, como Bolivia y Ecuador, donde se dieron mejores condiciones o coyunturas, los pueblos y algunos sectores populares optaron por construir espacios políticos e institucionales alternativos al neoliberalismo, que lograron mayorías y gobiernos para cambios inspirados en esta propuesta. En estos procesos el Vivir Bien se ha visto reflejado claramente:

-Los pueblos originarios han sido reconocidos en sus identidades con sus lenguas, sus culturas, sus territorios; han recuperado su valor, su dignidad en los espacios públicos, se ha perseguido el racismo y la discriminación.

-Se ha puesto en marcha un escenario democrático de reconocimiento de derechos de los pueblos, de todas y todos a la salud, la educación, los bienes básicos como el agua, la electricidad, el teléfono o las comunicaciones.

-Se frenaron los golpes de Estado, asentando la soberanía frente a Estados Unidos.

-Se promovieron nacionalizaciones de los recursos naturales y los servicios públicos, que han garantizado los avances en el Vivir Bien; se pusieron en marcha planes socioeconómicos propios (Programa Hambre Cero en Brasil, Plan Nacional de Desarrollo en Bolivia).

-Se ha apoyado a las economías comunitarias y a nuevos actores sociales antes marginados, que han salido de la pobreza.

Más allá de lo material se ha creado la conciencia de que es posible construir otro mundo, donde la espiritualidad, la comunicación con la naturaleza y la solidaridad tienen un papel importante en la vida de la gente: “El Vivir Bien es una práctica con dimensiones inmateriales y subjetivas, como el aprecio y reconocimiento comunitario, el afecto y el ocio traducido en la fiesta” (PND, 2006).

La dimensión espiritual, muy alejada de la modernidad racionalista, es un aporte que habla de complementariedad entre lo material y el espíritu en la vida de los seres humanos, de armonía con la naturaleza, de valores e interpretaciones del mundo más abiertas a la vida y a la solidaridad.

El derecho a disfrutar de la naturaleza, de las fiestas, de los eventos comunitarios se ha vivido con intensidad en el proceso de cambio en Bolivia, reconociéndose también en el marco de las leyes y las costumbres.

Esta propuesta aporta una visión nueva a la idea de justicia del socialismo, lastrado en su práctica por un horizonte de desarrollo económico consumista y de explotación de la naturaleza.

Desde otra perspectiva, hay que valorar también que estas tradiciones recogen la memoria de los oprimidos, de los vencidos y ponen en marcha las expectativas seculares de los pueblos (Benjamin, 1971; Kosselleck, 1993).

Movilizaciones indígenas recientes que recogen sus cosmovisiones entre las que tiene un peso fundamental el Vivir Bien

2.2 Las tensiones de los procesos de rebeldía en el marco neoliberal

Una de las tensiones que podemos encontrar en el Vivir Bien como alternativa civilizatoria (Aguirre, 2013) se ha dado en los procesos de rebeldía y transformación social latinoamericanos inspirados en esta idea, muy limitados dentro del propio sistema capitalista y patriarcal. A pesar de declararse anticapitalistas, y en algún caso antipatriarcales, con un horizonte del Vivir Bien, estos procesos han tenido un carácter nacional-popular, una vía que no contempla el cambio de los engranajes del sistema capitalista, ni de la propiedad privada, ni del patriarcado, sino una distribución más justa de los excedentes, que beneficia a los sectores populares, sin menoscabo de construir una democracia más profunda, con dignidad y soberanía.

En la nueva dimensión de la división social del trabajo, a los países del sur se les encarga extraer de la naturaleza nuevos commodities energéticos, minerales, o agrícolas. Entidades multilaterales de crédito, capital internacional y países del Norte imponen así el nuevo modelo económico neoliberal con protagonismo del sistema financiero internacional presionando a las economías y mercados de estos países, generando graves daños a la madre tierra y usurpando territorios originarios, todo ello en contra del Vivir Bien.

Los procesos nacional populares no quedan al margen de estas presiones e imposiciones, aun con otra correlación interna de fuerzas sociales favorables a la soberanía. No rechazan el extractivismo porque entienden que la prioridad de un gobierno popular es acabar con la pobreza de grandes mayorías de indígenas, sectores campesinos y urbanos. Consideran que las infraestructuras que organizan los mercados internacionales benefician también a los sectores populares con mejoras de la salud, la educación, o el acceso a bienes indispensables para los pueblos. Entienden, además, que esto refuerza la presencia del Estado, la soberanía en los

territorios y que puede sentar las bases de la industrialización de sus recursos naturales, además de favorecer la articulación regional y los intercambios sur-sur.

Las grandes infraestructuras, las explotaciones mineras o de hidrocarburos, las presas, etc., dañan el medio ambiente y atentan contra los territorios y las culturas de los pueblos donde se desarrollan estas actividades, pero los gobiernos no pueden dejar de obtener recursos para acabar con la pobreza, mejorar la salud, la educación e industrializar.

2.3 Interpretación y complementación al Vivir Bien

Es necesario entender la construcción de las cosmovisiones como procesos, como interpretaciones que responden a los contextos y momentos, y que las diversas cosmovisiones pueden complementarse ante los retos que plantea la vida. En definitiva, se trata de leer las tradiciones de los pueblos no como algo cerrado o sacralizado, sino como abiertas a ser reinterpretadas y complementadas.

Esta apertura se precisa también para llevar estas ideas del campo del horizonte inalcanzable de las utopías a las propuestas cercanas a la gente, que aborden sus problemas actuales y se comprometan en las tensiones sociales y en las contradicciones que agitan la vida de los pueblos.

En esa línea, como tema central en nuestro mundo, parece imprescindible para una cultura de la vida y un complemento a la idea del Vivir Bien, la equidad entre géneros, una lucha fundamental de larga data y que está movilizando a grandes mayorías de mujeres en todos los países del mundo. Las luchas de las mujeres están haciendo cada vez más visible la inequidad y están mostrando la pervivencia del patriarcado. En los últimos años se extiende como una marea la conciencia de la violencia y la discriminación contra las mujeres, (abrumadora en sus cifras), reclamando con fuerza cambios urgentes en las formas de relacionarnos entre géneros y en las leyes que regulan esas relaciones [12].

3. Los desafíos del Vivir Bien en una sociedad patriarcal

El principio de equidad en la convivencia comunitaria es reconocido en la tradición del Vivir Bien: “Significa “Vivir Bien entre nosotros”. Es una convivencia comunitaria con interculturalidad y sin asimetrías de poder. No se puede Vivir Bien si los demás viven mal”. Se trata de vivir como parte de la comunidad. Significa “Vivir Bien contigo y conmigo” “(Aguirre, 2013).

En las cosmovisiones andinas hay una concepción del mundo equilibrada entre sexos o géneros, el Chacha-Warmi[13].

12 Un fenómeno de gran relevancia y significación fue la movilización mundial del 8 de marzo de 2018, que ha continuado en años sucesivos. A la convocatoria de miles de organizaciones de mujeres, millones de mujeres de todo el mundo y de todos los estratos sociales apoyaron las protestas contra la violencia hacia las mujeres y su discriminación y la convocatoria de huelga general.

13 Chacha es hombre y Warmi mujer en aymara.

Las relaciones entre hombre y mujer en la cultura aymara son horizontales, no de subordinación. No se plantea la lucha entre contrarios, sino la unión para alcanzar la armonía. Todos los seres vivos e inanimados (animales, plantas, minerales) tienen una pareja, todo se complementa para llegar a un ser completo.

Estas concepciones chocan de forma violenta con una realidad colonial y patriarcal de violencia contra las mujeres, de desigualdad salarial y asignación de determinados roles sociales y económicos lejos del Chacha-Warmi, tanto en la Región Latinoamericana como en el mundo.

Percibimos que bajo la guía del Vivir Bien en los procesos de rebeldía en la región se ha avanzado: las mujeres tienen mayor representación en parlamentos y gobiernos, las mujeres indígena originarias han ocupado espacios sociales y culturales negados para ellas desde siglos, las leyes han avanzado en el derecho a disponer de sus vidas y sus cuerpos.

Pero estos pasos y estos procesos aparecen pequeños ante el avance mundial de las mujeres y sus organizaciones. No se trata de cambios prioritarios o de trascendencia. No es lo que se necesitaba o se podía alcanzar en cuanto a la equidad de género. Materializar el Chacha-Warmi, con los cambios y reclamos urgentes que proponen las mujeres, sigue siendo un reto pendiente para los procesos de rebeldía latinoamericanos y entendemos que deben ser prioritarios en sus programas de transformación social encaminados al Vivir Bien.

No puede leerse el Chacha-Warmi como una costumbre establecida, como algo que se esté dando en la práctica en las comunidades y familias andinas. Más bien hay que mantener una mirada desde el largo plazo en el tiempo para situarnos en sociedades patriarcales, que han pervivido durante milenios, y en procesos de colonización que primero han usado la fuerza para imponerse y luego la educación y estrategias de comunicación globalizadas para controlar los deseos y las mentes. Si las sociedades del incario también eran sociedades patriarcales, la herencia colonial ha agravado esa situación de violencia y discriminación contra las mujeres hasta extremos inimaginables.

El trabajo en común y el compartir entre la comunidad es un eje fundamental del Vivir Bien.

Nos preguntamos, en suma, si es posible lograr una vida armoniosa en comunidad, uno de los pilares centrales del Vivir Bien, si las mujeres soportan violencia y discriminación en las familias y comunidades.

Aquí se plantea un reto desde esta concepción de vida que nos corresponde a todos y todas afrontar.

4. Conclusiones

El Vivir Bien es un aporte lleno de experiencias y sabiduría ancestral en la búsqueda de alternativas a la crisis civilizatoria por parte de una gran diversidad de movimientos sociales y corrientes de pensamiento en el mundo. El esfuerzo de los procesos de rebeldía latinoamericanos de las últimas décadas por materializar esta idea muestra que se puede ir cambiando nuestra sociedad y modo de vida. En esa tarea queda pendiente una parte imprescindible para uno de los pilares del Vivir Bien, la vida en armonía en comunidad. Esto supone dar pasos en la equidad entre géneros. No hay garantías en esa construcción. El Chacha-Warmi como trato horizontal y sin subordinación necesitamos llevarlo a nuestra realidad.

Conviene reconocer en ese esfuerzo todos los intentos, aún los ocultos al debate público, en cualquier aldea del mundo. Uno de ellos proviene de las mujeres del mundo indígena originario en las primeras revueltas del proceso de rebeldía latinoamericano. En diciembre del 1993, antes del levantamiento del 1 de enero siguiente, se publica la Ley Revolucionaria de Mujeres, votada en consenso durante cuatro meses en asambleas de las comunidades zapatistas a la usanza tradicional de los pueblos. Después fueron conocidas otras leyes y campañas para acabar con la violencia contra las mujeres y niñas/os en las comunidades como uno de los objetivos centrales en la lucha zapatista por la justicia, que continúa hasta hoy con propuestas al mundo[14].

Entendemos que la lucha contra el patriarcado, la violencia y la discriminación de las mujeres es prioritaria por la necesidad de hacer justicia con la mitad de la humanidad; y es de largo recorrido, pero se necesita materializarla en las leyes y el diario vivir. No está escrito que haya progreso en la historia contra el patriarcado, salvo el que han logrado las mujeres con su lucha secular.

Bibliografía

-Aguirre, Noel (2013) “Bolivia: Vivir Bien. Una alternativa ante la crisis civilizatoria” en Cuadernos para el análisis y debate de la Educación Alternativa y Especial, No 2. *Educación para la Transformación e Inclusión*. Ministerio de Educación. Viceministerio de Educación Alternativa y Especial. Segundo semestre de 2013.

-Benjamin,Walter (1971): *Tesis de Filosofía de la Historia.* Gaya Ciencia. Edhasa, Barcelona.

-Choquehuanca, David (2010): *25 Postulados para entender el Vivir Bien*. En Periódico La Razón, Edición digital, 31 de enero de 2010.

14 En marzo del 2018 y 2019 se celebraron dos Encuentros Internacionales de mujeres en el Caracol de Morelia. El segundo reunió a 4000 mujeres de 50 países con el tema de la violencia contra las mujeres.

-Chumira, Mateo (1992): “Discurso en el centenario de la Batalla de Kuruyuki”. 28 de enero de 1992. Ejemplar ciclostilado.

-Forbes Magazine, 1997, Citado por PNUD “Informe sobre Desarrollo Humano, 1998. Mundi-Prensa Libros. Madrid.

-Hinkelammert, Franz (1992): “La crisis del socialismo y el tercer mundo”. *Revista Pasos.* Departamento Ecuménico de Investigación (DEI). San José de Costa Rica.

-Huanacuni, Fernando (2010): *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas.* Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, Lima, Perú.

-Hobsbawm, Erick (1983): *The invention of the tradition.* Cambridge University Press. Cambridge.

-Koselleck, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós. Barcelona.

-Palacín, Miguel (2010): “Estamos construyendo nuevos paradigmas”, prólogo del libro *Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas.* Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, Lima, Perú.

-PND (Plan Nacional de Desarrollo) (2006). Ministerio de Planificación. Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz.

Una mirada espiritual sobre la Naturalesa: Islam i ecologia

Francesc-Xavier Marín i Torné

Una fenomenologia de la Naturalesa

Abans que es parlés de cimeres sobre el clima, de les campanyes liderades per Greta Thunberg o de polítiques mediambiental, la naturalesa va ser un dels àmbits destacats de reflexió a propòsit de la dimensió sagrada de l'existència. En efecte, desde l'inici la humanitat ha entès que la naturalesa simbolitza les coordenades còsmiques que conformen l'arquitectura universal. No ens podem orientar sense conèixer la *constitutio mundi.* Ara bé, potser en cap altre fenomen com en la Naturalesa trobem reflectida la dialèctica constitutiva de la sacralitat : alhora espai de tancament i d'obertura, lloc de pas i límit, frontera que separa/uneix la immanència i la transcendència...

Forma part constitutiva de la fenomenologia de la religió la idea segons la qual l'espai i el temps no són realitats homogènies, sinó que poden ser investits de potència en la mesura que esdevenen hierofànics. En aquest sentit, tot allò que és declarat sagrat s'identifica amb la realitat per excel·lència, de manera que resulta comprensible el desig humà de viure en contacte amb la realitat sagrada de la qual la naturalesa n'és un sagrament. I és que la naturalesa no és mai "simple naturalesa" sinó que en ella hi batega la dialèctica entre els elements *tremendum et fascinans* de la realitat. Així podem intuir-hi l'experiència espiritual de la Vida: la Naturalesa no és només digna de respecte sinó sagrada.

Comprendre's com a éssers vius enmig dels altres éssers vius genera una transformació de l'univers simbòlic a través del qual ens referim a les nostres relacions amb la naturalesa. No es tracta simplement de reconèixer el valor intrínsec de l'entorn del què formem part, sinó de considerar la dimensió sagrada de la naturalesa que ens acull. Hi ha aquí una crítica de la Modernitat que entén, a través de la secularització, que la naturalesa no és més que el recipient que ens acull. Serà en el continu joc de desencantaments i de reencantaments que anirà desapareixent-reapareixent la voluntat de recuperar una harmonia reparadora amb la naturalesa. D'aquesta manera, la cons-

tatació que sovint la intervenció humana sobre la realitat ha comportat tota mena de disfuncions (sobreexplotació dels recursos naturals, degradació dels ecosistemes, reducció dràstica de la biodiversitat, extensió de la contaminació, gestió dels residus...) no exclou un creixent interès per la preservació de la biodiversitat. A la perspectiva economicista que veu en la naturalesa només una font de recursos a explotar s'hi oposa la proposta de repensar la nostra relació amb ella, ja que la naturalesa promou tota una sèrie de qualitats: suscita emocions profundes d'estat de plenitud, vivifica l'esperit, afavoreix la humilitat i proporciona refugi en clar contrast amb el ritme accelerat de la vida artificiosa. La naturalesa, paradoxalment, podria posar-nos en contacte amb la humanitat que ens constitueix. Perdent el contacte amb la naturalesa ens girem d'esquena a unes vivències espirituals que ens humanitzen. Entre una naturalesa controlada i una naturalesa menyspreada, per tant, hi ha l'opció d'una naturalesa respectada com a realitat sagrada.

Foto de Zukiman Mohamad de Pexels

Una mirada islàmica sobre la naturalesa

Des de fa dècades es responsabilitza la teologia derivada de les religions monoteistes d'haver legitimat una relació de domini i d'explotació de la naturalesa. Determinada lectura dels libres sagrats afavoriria la comprensió segons la qual el mandat diví consisteix en que l'ésser humà ha de dominar la naturalesa. És evident que aquestes critiques parteixen d'una determinada visió del que significa el concepte de "creació" i el paper de l'ésser humà com a punt culminant d'aquesta obra divina. D'aquí la urgència de fonamentar una reflexió i una praxi a partir d'una visió teològica que rellegeixi d'una forma nova i creativa el concepte de naturalesa.

Certament la naturalesa és la nostra fixació material en el món. Però, a més, per a l'Islam la naturalesa conserva l'empremta divina: hi ha en la naturalesa uns signes disposats per Déu per tal d'orientar l'existència humana, de manera que respectar l'ordre natural equival a reverenciar el pla diví. Per dir-ho teològicament, tant la naturalesa com l'ésser humà comparteixen la dimensió creatural. Hi ha aquí una dimensió normativa: hi ha una constitució hierofànica del pla diví tant en l'ordre natural com en el social. Tant la naturalesa com l'ésser humà estan espiritualitzats, convergint en l'harmonia que deriva de la saviesa de Déu.

La tradició islàmica es refereix a un món creat per a l'ésser humà. Tanmateix, dues relacions amb la naturalesa coexisteixen en aquesta visió: una segons la qual l'ésser humà disposa de la naturalesa, i una altra que entén que l'ésser humà n'ha de tenir cura. La distinció entre els éssers humans i la naturalesa provindria del fet d'haver estat creats en moments diferents, fet que constituiria l'ésser humà com a culminació del cosmos. "*Jo (Déu) he proposat un pacte de fe, de seguretat, de confiança als cels, a la terra i a les muntanyes. Es van negar a fer-se'n càrrec, van tenir por d'aquesta càrrega. Ho ha assumit l'ésser humà malgrat que fou impiu, pecador, molt ignorant*" (Alcorà 33:72). Semblaria que aquesta centralitat desplaça l'accent del teocentrisme (Déu creador de la naturalesa) a l'antropocentrisme (l'ésser huma com a dominador de la naturalesa). Ara bé, l'ésser humà ha de sotmetre la terra o ser-ne el gestor (*khalifa)?*

Tradicionalment la teologia islàmica topa amb aquesta dificultat: si la naturalesa ens ha de proporcionar els mitjans de subsistència, llavors hem de trobar-hi tot allò necessari. El domini sobre la naturalesa hauria de permetre el desenvolupament del conjunt de la humanitat. Hi hauria, per tant, una dimensió comunitària en el projecte humà de gestionar la naturalesa. Però la teologia també opera una inflexió en aquesta interpretació: el domini ofert a la humanitat està sotmès a la mirada crítica de Déu. L'activitat humana adreçada a millorar les condicions de vida ha de correspondre als designis de Déu, de manera que no podem disposar arbitràriament de la naturalesa com si no hi hagués un pla diví sobre ella. És evident el matís que deriva de la confessió de fe teocèntrica: la naturalesa és testimoni del Déu creador i, com a tal, ha de ser respectada.

Aquesta dialèctica entre teocentrisme i antropocentrisme ha ressorgit modernament en el debat sobre el desencantament o el reencantament del món. La postura tradicional defensa que la naturalesa és profana, i que Déu ha deixat a l'ésser humà la responsabilitat de tenir-ne cura perquè només l'ésser humà ha estat creat a imatge seva. Hi ha aquí, certament, la voluntat de defugir una sacralització de la naturalesa que podria derivar en panteisme o en animisme, de manera que el punt d'equilibri es busca en un enfocament ètic: alterar l'equilibri natural és menysprear la voluntat divina.

En això trobem un punt de confluència entre la mirada moral de la teologia i l'enfocament ètic de l'ecologisme: les crisis mediambientals són la constatació d'un estil de vida depredador del què ens n'hem de desprendre. Aquí la teologia pot fer aportacions ben rebudes des d'altres àmbits: la història de la creació està abocada a la salvació si es respecta la comprensió de la naturalesa com a paradís. La naturalesa no és ni paisatge ni magatzem de recursos sinó l'àmbit amb el qual hem d'establir relacions de reciprocitat. Els debats sobre l'ètica medioambiental són, indiscutiblement, una valuosa

oportunitat per presentar punts de vista que, des de la teologia, resultin atractius per a les ciències naturals i socials.

En tot el missatge de l'Alcorà hi trobem constants referències a la corrupció que l'ésser humà causa en la naturalesa. Potser un dels passatges més explícits de la degradació medio-ambiental es troba en la sura ar-rum: "*Es manifesta la corrupció sobre la terra i en la mar pel que han fet les mans humanes, perquè ells tastin part del que han fet" (Alcorà 30:41).* Aquest verset vol exemplificar de forma paradigmàtica la íntima connexió entre el desordre en la naturalesa i el desordre en les relacions interpersonals. Per això la revelació islàmica el col·loca en el context de la denúncia que Déu fa dels qui reben la bondat divina però no es comporten bondadosament amb els seus germans. Voluntàriament la revelació alcoràn ica renuncia a una mena de sobrenaturalisme, com si Déu fos capaç de canviar les actituds i conductes humanes: "*Déu no canvia les situacions que té un poble, un grup de gent, fins que aquest no canviï tot el que pot"* (Alcorà 13:11).

Convé recordar que un terme clau de la teologia islàmica és *adab*, la cortesia o bones maneres, no implementades hipòcritament sinó com la posada en pràctica d'una consciència d'allò sagrat. Obrar amb *adab* pel món és com quan ens movem en una casa on hem estat convidats. La cura que posem en el nostre captenir quan som convidat a casa d'altri ha de trobar la seva correspondència en l'atenció amb què hem de tractar la naturalesa que ens acull. Sembla que l'Alcorà es complau amb aquesta metàfora si considerem quantes vegades apareix en el llibre sagrat...

El relat de les peripècies del profeta Sàlih és il·lustratiu en aquest sentit. Sàlih denuncia l'altivesa dels dirigents del poble: "*Us vau establir sobre la terra i vau posar, en les planures, uns grans palaus i refugis excavats en les muntanyes"* (Alcora 7:74). Els nous dirigents volen fer visible el seu poder substituint la naturalesa per infraestructures humanes: els camps han deixat pas als palaus, les muntanyes als refugis excavats. I Déu els amonesta: "*No sigueu corruptors d'aquesta terra fent el mal"* (Alcorà 7: 74). I Sàlih revela quin és el símbol que Déu proposa: "*Jao ha vingut cap a vosaltres la prova clara que us envia el vostre Senyor: és la camella de Déu"* (Alcorà 7: 71). L'animal que pastura lliure perquè no té amo esdevé el senyal de Déu. Però els dirigents del poble no ho accepten: "*Llavors van abraonar la camella sagrada fent-li uns talls en les potes perquè no pogués pasturat lliurement per la terra de Déu"* (Alcora 7: 77). És significatiu que uns dirigents pretensiosos rebin de part de Déu un missatge que reafirma el vincle estret entre justícia i ecologia, equilibri social i equilibri mediambiental. El profeta adverteix que la camella "*serà per a tots vosaltres un signe diví. Heu de deixar-la que mengi lliure en terra de Déu, i no heu de prendre-la ni fer-li cap mal*" (Alcorà 7:73). I es reafirma el mateix missatge en una altra sura on es diu:

"*Jo (Déu), demà, els enviaré una camella que sigui una prova per a ells. Observa bé, Sàlih. Tingues paciència! Informa'ls, doncs, que l'aigua és per a tots ells i que ells se l'han de repartir, per tandes, amb la camella"* (Alcorà 54: 28). A Sàlih se li demana que sigui pacient i observi si els dirigents corruptes canvien d'actitud. Tanmateix, decideixen no escoltar i maten la camella amb les conseqüències catastròfiques que se'n derivaran. Sàlih, afligit, se n'allunya dient: "*Us vaig fer arribar el bon missatge del meu Senyor i us he aconsellat amb bons consells, però no estimeu els qui aconsellen"* (Alcorà 7:79). El missatge de Déu queda clar per al bon ordre de la comunitat humana: "*Tindreu, potser, seguretat amb tot allò que posseïu en aquesta terra, jardins i fonts, camps cultivats i unes palmeres molt esveltes. Continuareu, potser, molt orgullosos construint cases a les muntanyes, Preocupeu-vos si no serviu Déu suficientment. No obeïu aquella gent que comet tota mena d'excessos, que sembren la corrupció a la terra en comptes de posar ordre"* (Alcorà 26: 152).

Unes reflexions semblants deriven de la consideració d'aquest aspecte de la naturalesa que són els aliments. D'acord amb la tradició islàmica, associem el menjar amb el plaer, però també amb l'autogestió i l'autoconsciència. Per això un dels pilars de l'Islam és el dejuni durant el mes de ramadà. No es tracta simplement d'una pràctica dietètica sinó d'una vivència espiritual: dejunem durant el dia bo i rellegint el missatge de Déu contingut en l'Alcorà i, en coherència amb el pla diví, quan es pon el sol convidem a menjar amb nosaltres els pobres i necessitats de la nostra comunitat. Menjar ens socialitza i ens agermana. L'aspecte sagrat del menjar és una constant en la humanitat perquè ens vincula amb la Vida compartida que prové de Déu.

El terme *halal* designa allò lícit. En el terreny de l'alimentació està experimentant una doble metamorfosi molt significativa. En primer lloc, es modifica el concepte ampliant-ne el sentit: a més de lícit significa saludable, bo, beneficiós, recomanat..., de manera que *halal* funciona com una marca (com ara *producte biològic* o *comerç just*) que indica alhora qualitat i confiança. L'altra metamorfosi en canvia el sentit empetitint-lo en aïllar-lo d'altres conceptes clau de l'islam: tawhid (unitat), fitra (condició natural), mizal (equilibri), adl (justícia), khalifa (ser responsable), takaful (cooperació), ámana (confiança), ihsan (bellesa)...

Identificant alguns aspectes beneficiosos dels aliments amb el terme *halal* donem per entès que *haram* (il·lícit) significa dolent. Però *halal* i *haram* no signifiquen bo i dolent... Els espais naturals protegits són *haram*; també espai privat domèstic i l'emplaçament de la Ka'ba a La Meca. No es tracta de bo-dolent sinó de l'acció humana i dels seus límits. No és que no puguem menjar determinats aliments sinó que no volem fer-ho: "*Mengeu les coses que Déu us dona, bones i lícites. I doneu gràcies pels grans favors de Déu si és a Ell a qui voleu adorar i servir. Ell tan sols*

us ha vedat menjar la carn morta dels animals, la sang d'aquests animals morts, la carn de porc i tota la carn sobre la qual no hagi estat invocat el nom de Déu. Però si algú es troba pres per una urgència necessària –no per desig ni per anar en contra de Déu- en pot menjar. Déu perdona i és clement en grau suprem" (16:114).

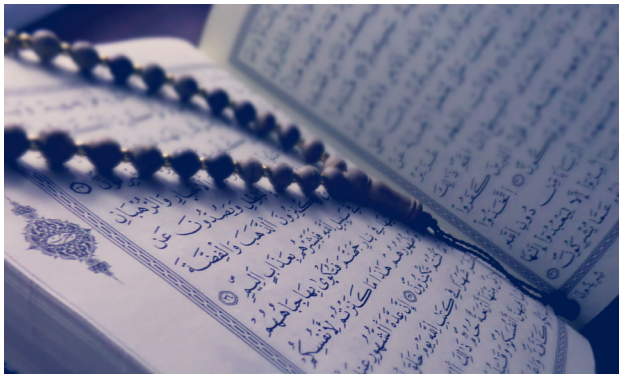


Foto de Tayeb MEZAHDIA de Pexels

Per això l'Alcorà pot afirmar: "*Gent, mengeu d'allò lícit (halal) i bo (tayyib) que hi ha a la terra*" (2: 168) i "*Mengeu de les coses bones (tayyib) de la vida*" (23:51). No oblidem que un concepte relacionat íntimament amb l'aliment és *azka* (pur). La sura de la caverna en sap treure profit quan narra la història d'aquells joves que es van refugiar en una cova en busca de protecció divina i van quedar adormits durant molts anys: "*El vostre Senyor coneix molt bé quant de temps heu estat així. Envieu, doncs, un de vosaltres a la ciutat amb els diners que teniu. Que hi vagi i miri quins aliments purs pot comprar i us els porti perquè pugueu alimentar-vos*" (Alcorà 18:19). El mot per indicar la puresa dels aliments s'empra també per referir-se a la puresa interior. És el mateix concepte que apareix en el mot *zakat*, aquell altre pilar de l'Islam traduït habitualment com a "impost", però que significa la voluntat de purificar les relacions comunitàries oferint part dels nostres diners per restituir una igualtat bàsica. Apareix, de nou, la relació entre l'ordre social i l'ajustament al pla diví de germanor universal.

Com que hi ha el perill de declarar *haram* allò que no entra dins les nostres conviccions, convé tenir present el següent consell que l'Alcorà atribueix a Déu: "*No proferiu mentides deixant que les vostres llengües determinin segons el vostre criteri, "això és lícit (halal) i això està prohibit (haram)" atribuint a Déu el que són falses invencions vostres*" (Alcorà 16:116).

Prendre consciència de tot plegat es troba a l'origen de l'anomenat *islam verd*, *eco-islam* o *eco-gihad.* Per a fonamentar-ho teològicament es recorre als relativament molts versets alcoràmics que fan referència a la naturalesa i al tracte que hi hem de tenir: "*Déu ha fet sortir uns bons jardins, uns ben emparrats i d'altres sense, i amb palmeres, i amb sembrats de molt diversos aliments, amb oliveres i magraners tots molt semblants i, alhora, molt diferents. Mengeu-ne els fruit, si tenen fruits. El dia de la collita doneu l'almoina (zakat) deguda"* (Alcorà 6: 141).

També es fonamenta un eco-islam apel·lant a la sunna del Profeta Muhàmmad que inclou una dimensió ecològica: instal·lat a Medina va establir dues zones naturals protegides (*hima*) on estava prohibida la caça i la tala d'arbres per tal de

preservar-hi l'ordre natural. La vida del Profeta també ens il·lustra de forma sorprenent sobre la íntima connexió entre Muhàmmad i la naturalesa. Així, s'explica que quan es va bastir la primera mesquita a Medina, el Profeta va deixar de predicar enfilat en el tronc d'una palmera. El primer dia que Muhàmmad va predicar dins la mesquita la palmera va deixar anar un crit esgarrifós com el d'un infant que se sent desemparat. Llavors el Profeta va sortir al carrer, es va acostar a la palmera i la va bressolar com es faria amb un nadó perquè es tranquil·litzés.

Una altra forma de fonamentar la dimensió ecològica de l'Islam consisteix en recollir els versets que expliquen com la naturalesa és un sagrament de Déu. Així, la sura del viatge nocturn assegura: "*El glorifiquen el set cels, tota la terra i el que hi ha en tots dos. No hi ha res que no glorifiqui Déu, que no el lloi*" (Alcorà 17:44). I la sura la llum afirma: "*No veus que Déu és glorificat pels qui són a dalt del cel i a la terra? I totes les aus que volen en files, amb les seves ales obertes (...) Déu té el domini a dalt del cel i a la terra. Déu té en les seves mans el destí final de tot. No veus que Déu va dirigint els grups de núvols? Després els posa en un cert ordre, els uns sobre els altres, i fan més fosca l'obscuritat. Així veus que surt la pluja forta. Déu fa baixar de dalt del cel unes muntanyes de granís fred. Ell fa que caigui sobre qui vulgui i que no faci cap mal a qui ell no vulgui. La llum dels llampecs quasi fa cec els qui el miren. Déu també ha ordenat la successió del dia i de la nit. També en això hi ha motiu de reflexió per als qui tenen una vista molt clara per a mirar*" (Alcorà 24: 41-42).

També s'han extret de l'escatologia dades d'interès per a la concepció de la Naturalesa. Ens limitem aquí a explicitar que en la cosmovisió islàmica l'experiència humana prové de dos àmbits: *dunia* (vida mundana) i ájira (el mes enllà). L'Islam no menysprea la vida terrenal per sobrevalorar la vida en el més enllà perquè entén que tota la creació és bona pel fet de ser obra de Déu. Per això l'Alcorà diu: "*S'esdevé que uns van dient: "Senyor nostre. Doneu-nos béns en aquest món. Doneu-nos béns en l'altre món". Aquest tindran el que es correspongui quan es comptin els mèrits*" (Alcorà 2: 201). Per això no ha de sorprendre que la descripció simbòlica del més enllà recorri a l'imaginari d'un jardí, no entès com a un simple decorat verd sinó com a l'expressió d'allò que viu la Vida de Déu. Per això en el Paradís, on l'ordre còsmic haurà estat restablert "*la paraula que escoltaran de part del Senyor ple de Bondat serà: Pau*" (Alcorà 36: 58).

Com passa amb les altres tradicions religioses, també l'Islam avança en un aprofundiment de l'eco-teologia convençut que tota crisi medio-ambient és també conseqüència d'una crisi espiritual. "*Déu ha posat la terra com un bressol per a nosaltres*" (Alcorà 43: 10) i, per a qui sap mirar amb ulls nets, "*hi ha uns signes meravellosos en la creació*" (Alcorà 45: 3-5). Només qui tanca el cor no s'adona

dels senyals presents al seu voltant i dins seu: "*En la terra hi ha uns signes per als qui tenen coneixement en el que creuen. També són en vosaltres mateixos. Que no ho veieu?"* (Alcorà 51: 20-21). Treballant conjuntament per fer de la naturalesa una llar acollidora enfortim els nostres vincles i descobrim el valor de la fraternitat: "És que no he fet de la terra un lloc de reunió?" (Alcorà 77: 25).

ECOLOGIA I CRISTIANISME

Joan Ordi i Fernández

La feliç coincidència actual entre la sensibilitat ecològica i el suport oficial que li dona l'Església catòlica des de l'encíclica *Laudato si* del Papa Francesc (2015) no respon a qüestions de conveniència, sinó a l'aprofundiment de la fe, l'amor i l'esperança cristians en el contingut essencial del seu propi missatge. En les línies que segueixen recollim, primer, idees bàsiques de l'ecologisme i formulem, després, algunes reflexions sobre una possible fonamentació d'aquestes idees en la concepció cristiana de la realitat. La finalitat darrera que ens mou rau a contribuir a suscitar una resposta conscient i decidida a l'emergència climàtica que ja amenaça el globus terraqüi en el futur immediat.

1. Ecologia – economia – política

Comencem per cercar el sentit fonamental d'aquests conceptes. El principi d'especialització, característic de la cultura actual, ens impulsa a separar els temes de seguida, en comptes de copsar-ne, d'entrada, la unió profunda que mantenen en la realitat. Per això tendim a centrar l'ecologia en la preservació del medi natural, l'economia en la gestió dels recursos i la política en l'exercici del poder sobre la societat. I, un cop definits els àmbits temàtics amb exactitud i els experts que se n'ocupen, correm el risc de perdre la mirada de conjunt sobre la realitat, la sinopsi o panoràmica en què tot es troba imbricat de manera interdependent. Cerquem, però, una possible solució: els temes descansen en paraules i aquestes han nascut en un ètim del passat, en el bressol d'una altra llengua. Recordem-ho a propòsit de les qüestions esmentades i potser modificarem la nostra mirada i la nostra praxi.

Ecologia prové del grec clàssic "oikos", que es refereix a la casa o espai de vida compartit per la família, en el sentit extens de la unitat de convivència de diferents persones unides per llaços familiars. El mot grec "logos", del qual sorgeix el sufix tan comú "-logia", connota pensament, estudi, reflexió, paraula raonada, discurs argumentat, coneixement, ciència... Etimològicament, doncs, l'ecologia apel·laria

a les raons amb què la casa comuna de la família humana ens demana de practicar aquelles virtuts de convivència i cíviques que permetin una interacció respectuosa amb el medi, per tal de reconèixer-lo en els seus valor i realitat propis, i per posar en joc alhora la nostra dignitat d'éssers humans que viuen sempre en un medi natural i gràcies a ell.

Economia recull el primer ètim d'*ecologia* i li afegeix el verb grec "nemo", que aplega una família de sentits més o menys propers, com ara repartir, administrar, governar, consumir, explotar... Constitueix, doncs, un mot també compost que posa l'accent en l'administració d'aquella casa comuna de tal manera que recollim, com a guia o criteri constant, les raons indicades de bona gestió del medi natural que precedeix l'ésser humà i en virtut del qual aquest pot desenvolupar la seva dimensió social i política. L'economia resulta així, pel seu origen etimològic, substancialment ecològica, car es troba vinculada intrínsecament a la casa de tots: el medi natural i la seva riquesa. Justament la globalització en marxa ens pot fer més conscients que la biosfera, la delicada zona de la Terra que fa possible la vida, és l'"oikos" dels grecs.

Finalment, *política*. Sinònim, actualment, d'exercici dels poders de l'Estat sobre la societat i – suposadament – en bé dels ciutadans, també té un origen humil i natural en les ciutats independents de la Grècia antiga, que es deien, justament, "polis". Així, el mot "politikós" feia pensar de seguida en allò que és relatiu a la ciutat, a la seva administració en les circumstàncies socials i mediambientals de la seva història peculiar, de manera que cada polis havia ajustat el seu sistema de convivència i les seves institucions públiques a aquest patrimoni tradicional de relació entre el medi social i el medi natural. Certament, les polis gregues no eren imitables a la llum dels ideals de justícia que hem heretat, a Occident, del cristianisme, de la Il·lustració, de la Revolució Francesa i de la Declaració Universal dels Drets Humans, però sí que ens han llegat un ideal de més harmonia amb la història d'un poble i amb el medi natural, *l'oikos*, que li és propi.

En conclusió, avui dia ens hem tornat a fer conscients que no sembla legítim, i menys encara ètic, un exercici del poder polític que desvinculi l'administració dels recursos materials de la indispensable sensibilitat ecològica. L'economia, en el sentit propi i veritable del mot, té una matriu ecològica. I el poder constitueix, per essència, una forma de servei públic a la societat, entesa com a poble lligat estretament al seu medi. La imatge de les nines russes autoinclusives ens ajuda a entendre com estan relacionades aquestes tres dimensions de la realitat: la política s'enllaça internament amb l'economia i viu de l'exigència de garantir la justícia social en l'administració dels recursos; l'economia és engendrada per les mateixes possibilitats del medi natural i per les potencialitats creatives de l'ésser humà, i està al servei de les necessitats de tots i de la justícia, i l'ecologia ens retorna la satisfacció de

viure en un medi que no constitueix un simple instrument per cobrir necessitats, sinó que ens acull en la casa comuna de tots, que ha donat lloc a la vida i a la humanitat, i que ha de suscitar en nosaltres actituds d'agraïment, respecte, preservació i previsió per a les futures generacions, amb les quals també tenim un deure ètic inexcusable. Cal reivindicar, doncs, en aquesta línia, que les autoritats polítiques assumeixin clarament les exigències de la justícia ecològica, econòmica i política que el territori i la seva població ens plantegen. És així com, ordenant, serviran.

Foto de Marc Vicens

2. Protecció del medi ambient: eixos ètics

Desenvolupem ara unes línies bàsiques de reflexió ètica. L'ésser humà és subjecte de responsabilitat ètica. La raó es troba en la seva pròpia condició de persona, que es reflecteix en diferents dimensions interrelacionades, com ara capacitat de comprendre la realitat i el sentit de les coses, llibertat per determinar el seu propi destí, consciència de la diferència objectiva entre el bé i el mal, necessitat de construir una felicitat vinculada a la veritat, al bé i a la justícia, conformació de la pròpia individualitat gràcies a la mediació de la família i de la societat, etc. Etimològicament, "responsabilitat" vol dir capacitat per respondre adequadament. I, en el cas dels humans, es refereix a les preguntes que la vida mateix ens planteja. Per experiència sabem que ens cal flexibilitat biogràfica per anar copsant amb més profunditat els diferents matisos, l'abast i la darrera significació d'aquestes qüestions transcendentals que ens acompanyen sempre. Volem plantejar-nos, doncs, dues interpel·lacions ètiques que provenen de la protecció del medi natural. Es tracta d'una visió personal, però espero que no merament subjectiva.

En primer lloc, al medi natural li devem la nostra existència, que s'emmarca, òbviament, en el context de l'aparició i evolució de la vida a la Terra (vegeu Juan Luis Arsuaga, *Vida, la gran historia*, 2020). La biosfera ens precedeix no només temporalment, sinó com a condició de possibilitat indispensable: sense aquesta primera capa de pocs quilòmetres, suma de tots els ecosistemes de Gea, no hauríem pogut arribar a l'ésser. I el reconeixement d'aquest fet científic ens planteja una reflexió filosòfica: tenim una existència rebuda, no pas autoengendrada, ni original ni primigènia, i no la podem conservar ni desplegar de manera independent de les vicissituds mediambientals del planeta.

Sembla més correcte, doncs, en termes ètics desenvolupar una actitud d'agraï-

ment envers el medi en què i gràcies al qual som. És cert que l'agraïment requereix un context d'assignació de mèrit personal i no s'escau aplicar-lo literalment a una realitat impersonal. Nogensmenys, sí que correspon a un ésser que entén les lleis i els mecanismes de l'evolució admetre que depèn d'elles i educar les noves generacions en una actitud de valoració, cura i preservació del medi natural. No cal personalitzar la Terra per derivar-ne drets i exigències cap als humans: només cal que la nostra espècie reconegui les obligacions que la lliguen èticament a una vida que li ha estat donada gratuïtament i que se'ns presenta com el resultat d'unes condicions antecedents d'ajustament molt fines que cal respectar.

En segon lloc, les característiques de les espècies humanes del passat i de l'*homo sapiens sapiens* actual revelen l'emergència d'una novetat en el regne animal: som capaços de situar-nos davant la realitat amb consciència de totalitat (vegeu Stephen Hawking, *El gran disseny*, 2010). I això implica que podem transcendir tant les percepcions particulars de cada moment com els interessos merament personals. La nostra espècie es troba inclinada, de natural, cap a l'objectivitat, cosa que ens predisposa a cercar la veritat de la realitat en si, encara que ens resulti difícil i complex d'aconseguir-ho. Altrament no hauríem desenvolupat ni la reflexió filosòfica ni el coneixement científic, ni les altres àrees d'exploració de la realitat que en pocs milers d'anys la humanitat ha dut a terme de manera intensa i extensa. La necessària protecció del medi natural forma part de la comprensió objectiva de la realitat a què estem obligats èticament en virtut de la nostra condició humana. Si la natura ha donat lloc a un ésser amb capacitat per comprendre-la i valorar-la correctament, no podem exonerar-nos de la responsabilitat ètica que brolla del coneixement que assolim.

En tercer lloc, la naturalesa eusocial de la nostra espècie converteix l'ètica en l'àmbit de la responsabilitat col·lectiva, i no només individual (vegeu Susan George, *Informe Lugano*, 1999). Com a espècie ens trobem sempre sota la interpel·lació de la humanitat en el seu conjunt, cosa que també inclou les futures generacions, la veu de les quals estem obligats a escoltar a l'avançada a partir de les conseqüències previsibles de les decisions que prenem en cada present. La possibilitat de la vida humana en la biosfera es tradueix en l'exigència de continuar fent possible una existència humana de qualitat en el planeta. Som responsables dels altres no només de manera sincrònica, segons el tall immediat del present, sinó també diacrònicament, llençant ponts vers la història precedent i alhora vers el futur. Per això hem d'intentar rectificar els errors mediambientals del passat, prevenir desastres ecològics, regenerar les fonts d'energia, protegir els hàbitats en perill i llegar a les generacions futures possibilitats vinculades essencialment a la recerca de l'harmonia entre economia i medi natural. Com hem raonat, ja no podem compartimentar ni desvincular eco-

logia, economia i política. I la dignitat ètica objectiva de la nostra condició humana així en ho demana clarament.

En conclusió, la humanitat està assolint una nova consciència ètica global (vegeu Hans Küng, *Una economia decente en la era de la globalización*, 2019), que ens sol·licita generar una actitud d'agraïment envers el medi natural, una voluntat d'objectivitat i imparcialitat envers la realitat en la seva globalitat, i una responsabilitat intergeneraccional que garanteixi una vida humana de qualitat a les noves generacions (vegeu Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, 1979). Ni l'economia ni la política econòmica poden tancar el cor al clam de la Terra i de la Vida. Cal, doncs, que les administracions i les autoritats polítiques s'hi mostrin coherents. Ordenar l'economia al marge de l'ecologia ja ha esdevingut, avui dia, sinònim de mala política. De la bona política s'espera, en canvi, una administració de la casa comuna de tots que no sigui prepotent amb el medi, que s'ajusti al coneixement objectiu del real, que no persegueixi interessos partidistes ni egoistes, i que tingui en compte les veus crítiques, ja en part ben audibles, de les noves generacions.

3. Fonamentació cristiana de l'ecologia

Finalment, proposem algunes idees per raonar de quina manera la sensibilitat ecològica pot trobar en el missatge cristià una fonamentació transcendent. Per a un tractament més ampli i detallat de la qüestió caldria recórrer a l'esmentada encíclica *Laudato si*, que aquí, però, no podem ni tan sols resumir. Oferim, en canvi, tres reflexions personals que ajudin a centrar la relació ecologia – cristianisme a partir dels tres pilars bàsics de la fe, l'esperança i l'amor cristians: la protologia, la cristologia i l'escatologia.

Foto de Marc Vicens

3.1. Des de la protologia

Per *protologia* s'entén la reflexió teològica sobre aquells elements del missatge cristià que es refereixen a l'origen constitutiu de la realitat, o sigui, al "pròton" o "primer", contraposat i relacionat amb l'"èskhaton" o "darrer" de l'escatologia. Doncs bé, la concepció cristiana de la realitat es refereix al seu origen, inici, constitució i sentit com a *creació*. En òptica cristiana, el tot de la realitat és interpretat com a creació de Déu. I, de fet, questa afirmació travessa la Bíblia de punta a punta. Heusne ací dos exemples: "Al principi, Déu va crear el cel i la terra" (Gn 1,1) i "Després vaig veure un cel nou i una terra nova" (Ap 21,2). La protologia constitueix l'obertura simfònica de tota la revelació bíblica i l'es-

catologia, com a plenificació de la creació, n'ofereix la conclusió final i la significació última. Els *Símbols* de fe dels primers concilis també arrenquen amb la confessió "Crec en un sol Déu, Pare totpoderós, creador del cel i de la terra", i es tanquen amb l'esperança escatològica en la resurrecció dels morts. En aquesta unitat de protologia i escatologia, el mot *creació* brilla amb un sentit ben interessant. No es refereix tan sols – com popularment s'afirma – al fet de donar existència al que "abans" no existia, car així situem la creació en la línia d'un temps preexistent i buit, un moment del qual hauria de començar a contenir la realitat. Esquema erroni, òbviament. A les *Confessions* sant Agustí ja denunciava aquesta incoherència: no és veritable creació allò que s'inicia temporalment a partir d'un abans. *Creació* significa, doncs, realitat originada en totes les seves dimensions, realitat no primordial, sinó secundària respecte d'una altra de veritablement primigènia, que només pot ser Déu. Amb la creació se subratlla, entre altres coses, que tota la realitat del cosmos deriva en l'ésser, en la seva constitució i en el seu sentit últim, de la Bondat i Saviesa infinites de Déu, que l'ha volgut existent com a testimoni d'una primera revelació del seu Amor il·limitat, que s'expandeix per mostrar-se de manera finita en la matèria evolutiva que doni origen a la vida en general i a l'ésser humà sobretot. El creat no té així un sentit merament fàctic ni simplement físic: està amarat d'una densitat teològica, ja que revela trets propis i essencials de Déu mateix, de la seva divinitat, com ara el seu poder sense límits (omnipotència), el seu coneixement sense fronteres (omnisciència), el seu amor sense condicions (bondat absoluta) i el seu projecte de comunicació de la seva Vida (és el Vivent sense origen ni fi), d'autocomunicació de la seva realitat (és el Misteri que es dona de manera absolutament gratuïtat) i que porta la realitat a la seva plenitud definitiva (és la Vida eterna).

A la llum d'aquest sentit transcendent de la realitat derivada, gràcies a la qual existim (l'univers i la Terra), resulta del tot coherent i conseqüent mantenir una actitud ecològica respecte de la biosfera si un és cristià. Per què? Ser cristià implica reconèixer la realitat de Déu en la realitat que no és Déu, en l'alteritat de la realitat creada. O sigui, saber llegir el sentit revelador del Transcendent que té el real. I respectar el real per la seva pròpia realitat, tot adoptant alhora, en la mesura del que humanament és possible, aquella mirada de Déu que agombola tota realitat amb la donació del seu Amor. De la fe en la creació brolla, de forma natural, una actitud agraïda envers el regal de la realitat en general i del medi natural en particular. En canvi, la prepotència humana en l'ús de la tecnologia i de la ciència, l'explotació dels recursos naturals, la destrucció dels hàbitats i la contaminació creixent del planeta testimonien la perversitat del mal en si, que causa un dany gravíssim a la bondat en si de la realitat creada i que revela, en el fons, la desmesura d'un ésser que s'erigeix en un pèssim déu de tot i que es nega a reconèixer la bon-

dat infinita del veritable Déu en la marca transcendent de la mateixa realitat. Fe en la creació i ecologia mantenen així clares connexions teològiques. Cal que en la lluita contra l'emergència climàtica, la fe, l'esperança i l'amor cristians aportin una fonamentació protològica, ja que la realitat també té un sentit transcendent per ella mateixa, i no només en funció de l'home i dels seus interessos.

Foto de Marc Vicens

3.2. Des de la cristologia

Per *cristologia* s'entén la reflexió que la teologia duu a terme sobre el centre i el fonament de la fe, l'esperança i l'amor cristians: Jesús de Natzaret confessat com el Crist, el Fill de Déu, el Ressuscitat d'entre els morts, el Vivent per sempre més, el Salvador de la humanitat. Una de les afirmacions centrals de la cristologia es troba, justament, en l'encarnació, de manera que el missatge cristià proclama que l'home Jesús de Natzaret, ancorat històricament en el judaisme del segle I (vegeu César Vidal, *Jesús, el judío*, 2011), és, en el pla més profund de la seva identitat personal, el Fill de Déu encarnat, humanat, fet home (Fl 2). I així afirma la fe cristiana que Déu ha assumit la humanitat de Jesús en vincular-la eternament a la divinitat del Fill per unió real, ontològica, i no en un sentit merament moral, exemplar o psicològic (contra l'adopcionisme). Déu, doncs, s'ha fet home de debò i, en la humanitat de Jesús, s'ha fet solidari de tota persona i de la humanitat en la seva totalitat. Per tant, la carn real i històrica d'un ésser humà ha estat el punt en què el Déu creador de tota la realitat l'assumeix anticipadament en el tipus d'existència que només és propi de la divinitat i de l'eternitat. En comptes de menysprear la realitat creada i desvincular-se'n per afermar la superioritat de la condició divina espiritual (el punt de vista del gnosticisme i del docetisme), Déu orienta la seva creació cap a la plenificació mitjançant la donació de la pròpia vida que duu a terme el Fill de Déu encarnat. Es revela així clarament que el sentit últim de la creació era el de fer possible l'existència humana i l'encarnació del Fill de Déu: el sí de Déu a la creació és definitiu. Només cal pensar, com deia Karl Rahner, en el fet que la humanitat de Jesucrist ressuscitat ha passat a ser eternament la humanitat de Déu mateix. Els llibres de cristologia exposen en detall aquesta i moltes altres qüestions. Vegeu, per exemple, Hans Küng, *Jesús*, 2014.

Quina significació ecològica podem descobrir en la tesi cristològica de l'encarnació? Hem defensat l'agraïment com a actitud justa respecte de la matèria de què procedeix la vida humana per evolució biològica i les conseqüències que de

manera coherent se'n deriven per al nostre planeta i que la *Laudato si* subratlla: cura de la casa comuna de tots en forma de protecció del medi ambient, correcta gestió del residus, regeneració dels hàbitats, recuperació de les fonts d'energia, utilització sostenible de la riquesa de la biosfera, potenciament de la biodiversitat i redistribució de la riquesa econòmica a nivell mundial fent justícia preferentment als països pobres. Què hi aporta la convicció cristiana de l'encarnació de Déu? Una fonamentació teològica ben clara: que el compromís ecològic dels cristians constitueix un testimoni explícit de la bondat de la creació en si ("I Déu veié que tot el que havia fet era molt bo", Gn 1,11) i de l'amor incondicional de Déu a la seva creació i a l'ésser humà ("Déu ha estimat tant el món que ha donat el seu Fill únic", Jn 3,16). I aquesta fonamentació implica que la consciència ecològica dels cristians està arrelada en el mateix nucli essencial de llur concepció religiosa de la vida com a fe, amor i esperança, i no respon així a oportunismes d'època. Dit a l'inrevés: si els cristians es prenen seriosament el que professen i n'extreuen tota la seva lògica interna, no poden no voler aprendre a mirar la realitat amb els ulls de Déu i a intentar tractar-la com Déu se l'estima.

3.3. Des de l'escatologia

S'entén per *escatologia* la reflexió teològica sobre el darrer destí i sentit últim de tota la realitat a la llum de la confessió que Jesucrist ha ressuscitat i que Déu promet així la plenitud del creat i de la vida humana com a participació en la seva Vida eterna (vegeu Juan Luis Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación Escatología*, 2011). El cristianisme és, en efecte, una religió de l'esperança última, una religió escatològica per essència, com va reconèixer el filòsof ateu Ernst Bloch a *El principi esperança*. I l'escatologia constitueix la plenitud de la protologia gràcies a la centralitat de la cristologia. El pla de Déu abasta la totalitat de la realitat: origen, raó de ser o sentit i meta final. En òptica cristiana, la totalitat de la creació, juntament amb l'obra humana en el món, està orientada a la seva transfiguració i plenificació en la vida divina en virtut de l'encarnació del Fill de Déu i de la promesa escatològica de la resurrecció dels morts. Per això el Concili Vaticà II va insistir que no és lícit de menysprear la realitat finita, que constitueix la base material de l'existència humana en el món, ni el cos de l'ésser humà, ja que forma part de la integritat de la persona i està destinat per Déu a la resurrecció (*Gaudium et spes*, 14). D'aquesta mirada escatològica del missatge cristià sobre la realitat, el Concili ja va deduir, en el capítol III del mateix document de 1965, unes indicacions generals per orientar l'acció humana en el món. Resumim-les com segueix.

1) L'ésser humà manifesta la seva dignitat personal i la seva condició d'imatge de Déu desenvolupant, amb responsabilitat i actitud de servei, la seva activitat creadora en el món, que és així continuació de la mateixa creació de Déu. 2) Els valors humans, posats al servei de la construcció d'un món digne per a tothom, han de

guiar el progrés, el treball i l'economia. 3) La realitat material de la Terra i la realitat de l'ordre social tenen lleis pròpies que l'ésser humà ha de conèixer i respectar, car a l'ésser humà se li ha confiat la creació de Déu perquè l'administri i desplegui així la seva dignitat, i no pas perquè l'exploti de manera irrespectuosa i prepotent, cosa que contradiria el sentit últim de la fe en la creació. 4) El seguiment de Jesucrist, revelador del Pare creador, ens fa capaços d'estimar les coses pel valor que tenen en si i també per llur referència a l'amor absolut de Déu, qui les ha volgut per al bé de l'home. 5) Amb el seu estil de vida històric, Jesucrist ens ensenya a gaudir de les coses amb pobresa agraïda i amb netedat de cor, renunciant a fer de l'acumulació de poder i riqueses el criteri de la vida, i posant al seu lloc el servei, la compassió, la justícia i l'amor. 6) En l'ús correcte de les realitats del món, els cristians acullen la promesa de la Vida eterna, fonamentada en la resurrecció de Jesucrist, com un estímul per transformar aquest món i perfeccionar-lo a la llum de la bondat i de la justícia de Déu. I 7) tot el que de bo hagi fet l'ésser humà en aquest món, té una significació escatològica i un destí últim:

«Car tots aquests fruits excel·lents de la nostra naturalesa i del nostre esforç, és a dir, valors de dignitat, de comunió fraternal i de llibertat, que nosaltres haurem propagat per tota la terra, segons el manament del Senyor i d'acord amb el seu Esperit, els trobarem més tard, nets tots ells de tota màcula, il·luminats i transfigurats, quan Crist retornarà al Pare el "regne etern i universal: el de la veritat i de la vida, de la santedat i de la gràcia, el regne de la justícia, de l'amor i de la pau"» (GS, 39).

Conclusió

Creiem, doncs, que amb aquestes indicacions molt breus de naturalesa protològica, cristològica i escatològica resulta evident que la concepció cristiana de la realitat en general i de la vida humana en particular conté clarament una dimensió ecològica que invita els cristians a unir esforços amb el món sencer en la lluita per la preservació de la biosfera i contra l'emergència climàtica. L'encíclica *Laudato si'* constitueix així una presa de consciència clarissima de la vocació ecològica de la fe cristiana i una revolució històrica en l'explicitació de la vinculació entre missatge cristià i compromís ecològic. Tant de bo que aquest document tan original i valent del magisteri eclesial –com també ho van ser els textos del Concili Vaticà II, malauradament poc recordats en l'actualitat– contribueixi a suscitar un nou amor a la Terra i a l'univers. És en aquest sentit que sintetitzem les tres parts d'aquest escrit amb una cita inexcusable:

«Aquesta germana [la Terra] clama pel mal que li provoquem a causa de l'ús irresponsable i de l'abús dels béns que Déu ha posat en ella. Hem crescut pensant que n'érem els propietaris i dominadors, autoritzats a espoliar-la. La violència que hi ha en el cor humà, ferit pel pecat, també es manifesta en els símptomes de malaltia

que advertim en el sòl, en l'aigua, en l'aire i en els éssers vivents. Per això, entre els pobres més abandonats i maltractats es troba la nostra oprimida i devastada terra, que "gemega i sofreix dolors de part" (Rm 8,22). Oblidem que nosaltres mateixos som terra (cf. Gn 2,7). El nostre propi cos esta constituït pels elements del planeta, el seu aire és el que ens dona l'alè i la seva aigua ens vivifica i restaura» (§2).

Re-sacralización de la naturaleza y nuevas religiosidades

Francesc Bellaubí

En su libro *"Dark Green Religion"* (2010) Bron Taylor, profesor de religión y naturaleza en la Universidad de Florida (USA), explora la relación entre la naturaleza y la religión. Mas allá de definir términos y fijar limites, Taylor se interesa por las zonas permeables donde religión y naturaleza interactúan y se superponen, y por las relaciones culturales que de ello se desprenden. El autor habla de la religión de la naturaleza ("*nature religion*") como un concepto amplio que evoca reverencia y conexión espiritual con la naturaleza. Esta religión natural sería compartida por autores como Mircea Eliade y su división entre sagrado y profano, Spinoza y su panteísmo, y Rousseau y su ley natural, donde el orden divino se manifiesta en el orden de la naturaleza.

Es en este escenario donde Taylor define la "*Dark Green Religion*" como un resurgir en Occidente de aquella vieja religión que considera la naturaleza como sagrada y merecedora un cuidado reverente, una religión que se manifiesta como profundamente ecocéntrica, en la que existe un sentimiento de pertenencia y de interconectividad entre el hombre y la naturaleza. El termino *"Dark"* no solo se refiere al sentimiento profundo de conexión con la naturaleza, sino a su lado mas oscuro en el sentido mas intolerante y extremista. La *"Dark Green*

Religion" se manifiesta en diferentes formas que van desde el animismo, donde la naturaleza tiene un fuerza o espíritu vital, hasta las cosmologías de Gaia, que ven la Tierra como un organismo viviente formado de componentes interrelacionados

El concepto de *"Dark Green Religion"* es relevante en una postmodernidad que por un lado trata de avanzar en el dominio tecnológico de la naturaleza, y por otro busca desesperadamente su re-sacralización a partir de nuevas religiosidades (Corominas, 2019). Estas nuevas religiosidades son una característica de los tiempos actuales y suelen ir de la mano de una forma de ver y entender el mundo que justifica un modelo de desarrollo consumista y neoliberal, socialmente desigual y ambientalmente injusto y cuyo punto culminante es el *"Green Deal".*

Nuestra época revela un ser humano incapaz de soportar el nihilismo que el mismo ha creado. Para hacer frente a este nihilismo nuestro tiempo propone reinventar tecnológicamente la humanidad y, a la vez, resacralizar la naturaleza con las nuevas *Dark green religions,* evitando, eso sí, poner en cuestión el paradigma de desarrollo imperante (Bellaubi, 2020). En esta promoción de *"Dark green religions"* destacan un sinfín de asociaciones y organizaciones ambientales que en su sentido mas radical tendrían su *"leitmotiv"* en la *Deep Ecology* (Naess, 2008), y que en algunos casos toman un carácter totalitario ecocéntrico y en otros formas más moderadas.

Otro fenómeno, asociado a la "*Dark Green Religion",* a la resacralización de la naturaleza, y que acaece particularmente en el Norte Global (en contraposición a un Sur Local), es el constituido por los deportes de aventura.

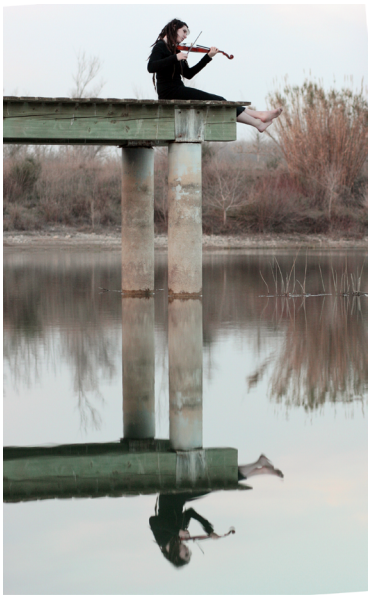


Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori"

Tanto en las nuevas *Green Religions* como en estas nuevas formas deportivas la relación con la naturaleza se vive dentro de una ritualidad de la que se espera que produzca una supuesta "satisfacción" espiritual. Más que debatir si ambos fenómenos constituyen verdades religiones, con lo que tocaría definir que es religión en sus varias acepciones, podemos destacar algunas similitudes de estos fenómenos con las que algunos fenomenólogos de la religión llaman "expresiones religiosas" (Velasco, 2007). Con esta expresión se refieren a dos cosas: a la práctica de un rito entendido como pautas que buscan preparar el paso de una experiencia profana a una experiencia sagrada (Eliade, 1998) para "apaciguar nuestros espíritus", y a la existencia de un cierto grado de proselitismo con la intención de comunicar a otros la "satisfacción" religiosa adquirida por la practica del rito.

Sin duda alguna hoy en día el ser ambientalista es vivido por algunos como una verdadera religión. Sin entrar en los extremismos de algunas organizaciones que practican sabotajes a grandes multinacionales que operan en el ámbito de la explotación de los recursos naturales, la organización de una campaña de recogida de basura en el bosque, una protesta pública en contra del uso de combustibles fósiles, o la promoción de energías renovables, no solo nos hace sentir bien, sino que la practica de estas actividades sigue un rito bien definido. Así, se hacen encuentros y reuniones semanales de socios, amigos y vecinos, se debaten

propuestas y en algunos casos se desarrollan y formulan proyectos con el fin de recaudar fondos que siguen determinados procedimientos burocráticos y que demandan toda una ritualidad de tramites administrativos.

Este ambientalismo poco tiene que ver con en ecologismo, la diferencia es puramente una cuestión de álgebra de conjuntos: el ambientalista ve el medio físico como algo externo, el ecologista forma parte de la naturaleza. Sin negar las buenas intenciones de grupos, asociaciones y demás ONGs, el ser ambientalista se ha convertido en una religión de moda: a "*fashion green religion*" que nos hace sentir bien a cambio de hacer algo por el cambio climático, los animales en vías de extinción o el comercio justo, aunque sepamos muy poco sobre el impacto real de nuestras acciones en un mundo dominado por grandes corporaciones.

No cabe duda del carácter proselitista de numerosas ONG y asociaciones ambientalistas con el fin de buscar adeptos que se unan a su "justa" causa. Para bien o para mal he vivido en mis propias carnes esta nueva experiencia religiosa. El verse sumido profesionalmente en una organización ambiental obliga a uno a ciertas practicas "verdes' aunque no siempre éticas, se le juzga a uno por los supuestos comportamientos ambientales que debe seguir de acuerdo con una mayoría, y, por supuesto, uno debe ser activo en buscar nuevos seguidores que se unan a la causa. El no seguir estos "mandamientos verdes", frecuentemente no escritos, suele ser fatídico y lleva a una excomunión inmediata, es decir, a la no renovación de un contrato laboral.

El segundo ejemplo de nueva religiosidad "verde" que me parece interesante destacar en los tiempos que corren viene de la mano de los *"nature freakers"* que invaden cada fin de semana parajes naturales, bosques, montañas, playas y lagos. Se trata de aquellos que han sufrido una profunda transformación interior y bajo sus ansias de liberación siguen su propio rito de iniciación y perfeccionamiento. Visitan ávidamente tiendas deportivas donde se exponen vestimentas y gadgets de última generación que muy poco tienen que ver con una "moda responsable" y *environmentally friendly*, devoran paginas web especializadas en deportes de aventura, y pasan sus fines de semana a la búsqueda de experiencias extremas que les trasformen en hombres y mujeres nuevos.

Su contacto con la naturaleza es una experiencia espiritual, renovadora, curativa, sacralizante, que, sin embargo, provoca solo un momento de éxtasis. De regreso los lunes a la oficina, estos humanos, bendecidos por la adrenalina, harán gala de sus proezas ante sus colegas de trabajo, como héroes que han experimentado sensaciones inalcanzables, casi místicas. En este caso practicarán un proselitismo excluyente. En lugar de buscar adeptos excluirán a aquellos que no pudieron darse ese lujo el fin de semana, bien porque

no tienen las posibilidades económicas, o bien porque carecen de las habilidades físicas necesarias. En este caso se trata de una nueva *Green religion* solo para las élites, cualesquiera que sean. Personalmente he vivido con tristeza lo que llamo la "transformación de la montaña". Empecé a muy temprana edad haciendo excursionismo, luego seguirían algunas ascensiones (hoy en día serían consideradas sin importancia). Recuerdo que llevábamos ropas viejas, en algún caso de segunda mano, y para los mas afortunados había una cámara de fotos en blanco y negro para recordar los momentos. Se respiraba un espíritu de amistad, de pequeña comunidad donde lo primordial era el descubrir el camino que lleva a la cima más que alcanzarla. Hoy en día de lo que se trata es de quemar calorías, de subir y bajar lo más rápido posible, de llegar lo más lejos posible en el menor tiempo, y sobre todo hay que mostrar a los amigos que se llegó: ¡el poder del "*selfie*"!

Sirvan estos dos ejemplos para exponer lo mas preocupante del asunto, y es que bajo estas nuevas religiosidades la naturaleza se convierte una vez más en un mero objeto de consumo para nuestra propia satisfacción espiritual (el fetichismo del que habla Marx y que analiza Dussel muy bien), quedando despojada de la sacralidad que se le pretende otorgar. Lo peor, es que en estas *Green Religions* hay formas realmente *"Dark",* oscuras, que llevan fácilmente, como en las religiones tradicionales, a una parte de sus adeptos al fanatismo, el totalitarismo y el fundamentalismo.

Foto de Dolors Gibert. Sèrie "Natura i territori"

Cada día nos encontramos con más organizaciones ambientales a nivel internacional que abogan por el control del movimiento de la población para preservar los ecosistemas o que establecen una nueva segregación de clases según sea su "pureza natural". Se trata de un eco-brutalismo (Bookchin, 1987) que constituye una aberración y una visión deformada de la relación del ser humano con la naturaleza, pero que sobretodo otorga a los practicantes de estas nuevas religiosidades un orgullo espiritual y un sentimiento de superioridad. Las *"Dark Green Religions"* nos ilustran sobre un posible nuevo mal de nuestro tiempo. En el afán de reencontrarnos como hombre y mujeres perdidos en un mundo global buscamos nuevas identidades que nos despojan de nuestra humanidad radical (Gonzalez, 2018) y que algunos encuentran en discursos ecocentristas excluyentes y totalitarios, justificados "espiritualmente", abriendo

paso así a un ecofacismo en el sentido mas negativo de *"Dark Green Religion".*

Valga esta advertencia para explorar otras vías, otras maneras de ver las cosas. Quizás deberíamos repensar cuál es el verdadero sentido de lo sagrado de la naturaleza en el marco de lo expuesto por Taylor (2010). Una pista puede venir de la mano de San Ignacio de Loyola, y del ecologismo místico que se desprende de sus ejercicios espirituales (Shano, 2001), de la meditación en la naturaleza y de la contemplación de la naturaleza, para abrirnos al misterio, a lo imponderable, a lo infinito. Otra pista es la de intentar recuperar el sentido de comunidad humana que fundamenta nuestra relación de comunión con la naturaleza, y que pasa por la recuperación de algunos valores premodernos como el de configurar nuestra identidad a partir de un lugar, no por nacimiento, sino por pertenencia, algo que McIntosh (2012) define como una ecología humana radical.

Bibliografía citada:

-Bellaubi, F. (2020) "Una ética de la tierra para un mundo constantemente cambiante" *Razón y Fe*, t. 281, no 1445, Madrid, Universidad Pontifica Comillas, pp. 331-344

-Bookchin, M. (1987) "Social Ecology versus Deep Ecology: A Challenge for the Ecology Movement" en *Green Perspectives: Newsletter of the Green Program Project*, num 4–5

-Corominas, J., (2019), "La religió líquida", en *Horitzó, revista de ciències de la religió*, núm 1, Barcelona, ISCREB, pp. 35-55.

Dussel, E., (1993), *Las Metaforas Teologicas de Marx*. Estella, Verbo Divino.

-Eliade, M., (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Paidos.

-Gonzalez, A., (2008). "Identidad y Alteridad". Conferencia pronunciada en Viña del Mar (Chile), julio de 2018.

-McIntosh, A., (2012) "The Challenge of Radical Human Ecology to the Academy" en Williams, L., Roberts R., and McIntosh, A., London, *Radical Human Ecology: Intercultural and Indigenous Approaches,* Ashgate Ed., pp. 31-56.

-Naess, A., (2008) *Ecology of Wisdom*. London. Penguin.

-Taylor, B. (2010). *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley and Los Angeles, California, University of California Press.

-Shano, P., (2001). "Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation" en *The Way* Supplement, num 102. Oxford, Bristish Jesuits.

-Velasco, J. M. (2007). *Introducción a la fenomenología de la religión (Estructuras y procesos, religión)* 7th ed., Madrid, Trotta.

Pere Casaldàliga i la garsa blanca

Joan Albert Vicens

L'autor amb Pere Casaldàliga a Roma

Pero en todo caso
con mi garza blanca.
Sabia en sus esperas,
alegre en sus alas.
¡Majo el cazador
que piense cazarla!
Pasan las tormentas
y las noches pasan,
y amanece el río
con mi garza blanca. [1]

1 Poema "Con mi garza blanca" de *El tiempo y la espera,* 1986. Les obres completes de Pere Casaldàliga, tal i com ell volia, són accessibles a tothom (o ho seran aviat) al "Portal de Pedro Casaldáliga" que es pot consultar a: https://independent.academia.edu/PedroCASALDALIGA. També podeu accedir-hi a través de la pestanya "Pere Casaldàliga" de la nostra revista Aquí només referim a quins poemes i/o llibres pertanyen els textos que anem citant i l'any de la seva publicació. Alguns d'ells, però, s'han publicat en més d'un llibre..

Tomba

Tomba de Pere Casaldàliga

Vora l'Araguaia, al "cementiri dels *karajà*", sota un arbre de *pequi*, hi ha la tomba senzilla de Pere Casaldàliga, un túmul de terra amb una creu de fusta i una petita làpida amb el poema, en portuguès, que ell mateix va escriure com a epitafi:

Per descansar
jo vull això:
aquesta creu de pal
pluja i sol
aquests set pams [de terra]
i la Resurrecció.

En aquest fossar en Pere hi havia fet molts enterraments de camperols i peons despossetts de tot, prostitutes, indis i suïcides, i també de cossos de persones sense identificar. Hi ha entre els arbres sepultures sense nom, acomboiant la seva.

Uns metres enllà, el riu enorme avança silenciós, entre Sao Fèlix i la *ilha do Bananal*.

En un altre poema, deia Casaldàliga:

Que me entierren en el río
cerca de una garza blanca.
Lo otro ya será mío
Y aquel corriente libre
que yo, pasando, pedía,
será patria recuperada.
<…>[2]

L'Araguaia i el Mato Grosso –set pams de terra, la pluja i el Sol, la garsa blanca...– acullen el bisbe irrepetible que acompanyà les lluites i les pregàries, els plors i les esperances del seu "poble", *o pobo*: camperols, peons, indis (karajà, tapirapés, nambikuara, xavantes, bororo...). Capdavanter de la *caminhada* tràgica i esperançada de les comunitats cristianes i indígenes de la seva diòcesi enorme.

Cos menut i esperit fulgurant, líder i company, actiu i contemplatiu, sempre valent, tendre però irat sense aturador davant la injustícia, pobre i acollidor, atent i agut, xerraire, irònic i rialler, sensible i, sempre, sobrevolant tots els aspectes de la seva personalitat, poeta. Deia que "respirava" o "esternudava" poesia com un mena de reflex natural del seu esperit. De fet, en els seus versos ressona tot el que deia i feia, sentia o esperava, com a persona, missioner i bisbe, activista i revolucionari, indigenista i místic.

Si seguim el fil dels seus poemes i llibres, o de la coneguda biografia de Francesc Escribano[3], podrem besllumar l'experiència de la naturalesa que va fer Pere Casaldàliga. Aquest article vol esbossar-la i mostrar que en ella s'harmonitzen tot un seguit d'elements que no és fàcil de trobar entrellaçats: la naturalesa com a objecte de la cobdícia i motiu de conflictes polítics i econòmics, la natura com a llar humana, la contemplació de la bellesa natural, la responsabilitat humana amb la naturalesa, la dimensió "divina" de la naturalesa: do de Déu als homes i també presència de Déu en la vida humana.

Pairalitat

La "terra" que ara sepulta en Pere fou per a ell, durant més de mig segle, terra intensament viscuda: personalment, socialment, sentimentalment, també poèticament viscuda; terra-pàtria, "casa-pairal".

Ningú s'imagina Casaldàliga al marge de les seves comunitats, els agents de pastoral, sense *o pobo*. Que ningú se l'imagini tampoc indiferent a la terra, al paisatge, i menys encara en un indret com l'Amazònia, on la natura verge, la *mata*, emergeix exuberant i senyoreja els espais d'on encara no ha estat expulsada per la ferocitat del capitalisme neoliberal i agropecuari.

Un vincle "físic" i espiritual amb la natura recorre la vida del bisbe, des de la seva infància a Catalunya, i configura la seva manera d'estar en el món.

2 *De Clamor elemental* (1971).

3 F. Escribano, *Descalç sobre la terra vermella. Vida del bisbe Pere Casaldàliga*, Barcelona, Ed. 62, 1º Ed 1999.

Agujas del pinar de una masia
bordaron mi distancia solariega.
Mamé en las ubres de una lechería
esta densa ternura que me anega.[4]

Casaldàliga era fill de Cal Lleter, a Balsareny. El seu pare abastia els veïns de la llet que produïen les vaques de l'establia familiar. El dormitori del Pere tocava l'estable i s'adormia cada nit sentint com mugien les vaques. Feia excursions i freqüentava les masies vinculades als de casa seva: Candàliga[5] i Cortès del Pi[6] on –recordarà– "em vaig apassionar definitivament per la naturalesa lliure"[7]. Li eren familiars els conreus i els horts, els corrals i les vaques, la llet acabada de munyir, els boscos i la llenya, la ginesta i el romaní. La "terra", en tot cas:

Faig olor de llet de vaca
i porto un cor de pagès.
Si mai no he fangat la terra,
sempre la terra em colpeix.[8]

Quan l'any 1968 viatja de Catalunya a Sao Felix, el missioner Casaldàliga queda atrapat a l'instant per paisatges inimaginables al nostre país: la selva, els boscos inundats, els *palos* d'infinites espècies, els jaguars i els ocells acolorits,... I el riu Araguaia, el més ple de vida de la Amazònia, amb les seves platges i vorals freqüentats per les garses, els caimans i les tortugues. A Escribano li confessa: "Quan vaig arribar aquí tot em sorprenia, tot em semblava meravellós. A tot li feia un poema". A l'altra banda del riu contempla la *ilha do Bananal*, la illa fluvial més gran del món, equivalent a Suïssa en extensió. Els seus feligresos breguen contra aquesta naturalesa salvatge i arrenquen de la terra roja l'arròs, el cafè i la mandioca.

En Pere té la casa a pocs metres del riu i el riu acompanya les seves meditacions. Sempre viurà la natura, sigui on sigui, com a recer, llar, "casa pairal". Mai no és la naturalesa sola, sinó la "creació" de Déu, un do compartit amb els altres éssers humans. Si ens sentim units familiarment a Déu, a la natura i a les persones que hi fan la vida, sempre som "a casa", siguem on siguem. Quan resumeix al seu diari les sensacions dels primers dies a la missió, diu: "Ja he pensat i he sentit i he temut i he esperat i he gaudit moltes coses. Dels homes, de la naturalesa, de Déu"[9]. Tots tres s'entrelliguen sempre en el seu esperit.

La "casa pairal", a Catalunya, és la casa familiar de sempre, allà on ens trobem en el nostre element, entre els nostres. El repte humà més pregon és que TOT esdevingui pairal.

Pairal era allò que ho era,
ara ja tot és pairal.
L'àliga i la garsa blanca,
les sis vaques i els jaguars

4 Del poema "Opción de vida" a *Fuego y ceniza al viento* (1984).
5 https://ca.wikipedia.org/wiki/Cand%C3%A0liga
6 https://ca.wikipedia.org/wiki/El_Cort%C3%A8s_del_Pi
7 De *Yo creo en la justícia y en la esperanza* (1975).
8 Del poema "Retorn pairal" a *Encara avui respiro en català* (1987).
9 De *Yo creo en la justícia y en la esperanza* (1975).

i aquest doll de l'Araguaia
que em ve ple de Llobregats.[10]

Sentir-se a casa a tot arreu, fondre's dins de tots els paisatges; viure entre totes les persones com qui viu amb la pròpia família, fraternalment i, per tant, filialment; Déu amara la gran Casa Pairal que aixopluga la humanitat:

Pairal, la terra dels Homes,
i Déu, la Casa Pairal.[11]
Conflicte
Madre y amada,
olía la tierra,
de lluvia empapada.
Vientre de partida,
Lecho de llegada.
Morada perdida,
Pasión encontrada,
victoria jurada.[12]

Al Mato Grosso, la naturalesa no és l'escenari neutre on transcorre la vida dels feligresos de la prelatura (*prelazia*) encomanada als missioners claretians, amb Pere Casaldàliga al davant.

La terra és allí l'*objecte* i el motiu de tots els conflictes. Casaldàliga topa amb la natura en les seves dimensions social i econòmica. La regió rep onades de pagesos sense terra, migrants (*retirantes*) procedents del nord del Brasil a la recerca de la *bandeira verde*, una metàfora de la "selva verda". *Bandeirantes,* els anomenen també. Fugen de la sequera i dels latifundis del Nord i volen instal·lar-se amb les seves famílies en terres de ningú i guanyar-ne la propietat (*pose*) a base de conrear-les. Vénen com a *retirantes* i aspiren a ser *posseiros*. Altra gent vaga per la selva i els rius buscant or i pedres precioses (*garimpeiros*) o recol·lectant cautxú. Mentrestant, les nacions indígenes que habiten secularment la regió intenten mantenir-se als seus espais ancestrals enmig la selva, vora els rius.

Quan Casaldàliga arriba a Sao Felix, la diòcesi té l'extensió equivalent a un terç d'Espanya però només hi estan censades unes cent mil persones. D'entrada, hi ha terra per a tothom, però al Mato Grosso s'estan creant enormes latifundis (Codeara, Frenova, Piraguaçú, Suia Missú...), l'extensió dels quals es mesura en centenars de milers d'hectàries.

Els *posseiros* i els indis fan lloc al seus modestos conreus cremant i talant porcions de bosc dins d'un règim tradicional de guaret de la terra, però la floresta pateix sobretot les *queimades* de milers d'hectàrees realitzades pels latifundis per acollir ramats de desenes de milers de vaques i grans extensions de monocultius (soja, palma...).

Als poemes de la *Missa de la Terra sense mals,* Pere Casaldàliga i Pedro Tierra denuncien la destrucció de la naturalesa a càrrec del latifundi:

10 Del poema "Retorn pairal" a *Encara avui respiro en català* (1987).
11 Ibid.
12 Del poema "Tierra amada" a *Cantares de la entera libertad* (1984).

Nosaltres et vam depredar,
despullant els teus boscos,
calcinant els teus camps,
sembrant verí
als rius i a l'aire.
Vam encerclar amb filferro
la terra generosa,
separant amb les tanques
uns homes contra uns altres homes;
per engreixar el bestiar
amb la fam nacional;
per plantar la soja
d'exportació esclava[13].

Per on passa el latifundi, llegim al poema *Confesión del latifundio,* "passa la mort i el no res"[14]. Les *queimadas* i la tala d'arbres indiscriminades dels *fazendeiros* anorreen la floresta i expulsen la gent que hi viu. El latifundi és "homicida, floresticida i suïcida", li diu Casaldàliga a Escribano. Alguns assentaments de *posseiros*, de cop i volta, queden englobats dins de grans finques i els seus habitants són obligats a abandonar-les o a treballar-hi com a peons-esclaus. Molts camperols humils de petits terrenys es queden sense res quan el latifundi creix i alça les seves tanques com a noves muralles d'indignitat.

Deforestació a l'Amazònia

Dins la *prelazia* bull el conflicte permanent entre els més desafavorits i els grans terratinents parapetats darrere dels seus pistolers. La tensió també apareix entre els més desafavorits: *posseiros*, nous *retirantes*, peons i indis que competeixen entre ells per les engrunes que deixa el latifundi.

Casaldàliga es troba al bell mig d'aquest enrenou de lluites i clama:

¡Maldito sea el latifundio,
salvo los ojos de sus vacas!.[15]

El bisbe denuncia públicament en documents memorables els latifundis com a "estructures de pecat", protegits per filats quilomètrics i malfactors, i per les lleis i les autoritats que els afavoreixen. "Sento el latifundi –escriu en una carta– com una carn real, com una malaltia, com un pes sobre l'ànima". Desposseir el pobre de la terra i alçar barreres nega la fraternitat humana. La tanca deixa sense espai vital l'exclòs i li treu el pa. Deixa l'altre "fora de casa", nega la "pairalitat" del món. Buida de gent la casa familiar de Déu. Les "malediccions" de Casaldàliga expressen la seva indignació i posen en relleu allò que la tanca significa: la privatització de la terra, la corrupció de les lleis que l'emparen, l'explotació desaforada del medi ambient i de les persones, l'exclusió.

13 De *Missa de la terra sense mals*, poema de Pere Casaldàliga i Pedro Tierra (1980).
14 A *Cantares de la entera libertad* (1984).
15 De *Yo creo en la justicia y en la esperanza* (1975).

¡Malditas sean
las cercas vuestras,
las que os cercan
por dentro,
gordos, solos,
como cerdos cebados,
cerrando, con sus títulos y alambres,
fuera de vuestro amor
a los hermanos!.
<…>
¡Malditas sean
todas las cercas!
Malditas todas las
propiedades privadas
que nos privan
de vivir y de amar!
¡Malditas sean todas las leyes,
amañadas por unas pocas manos
para amparar cercas y bueyes
y hacer la Tierra esclava
y esclavos los humanos![16]

L'Amazònia és bella, certament, però Casaldàliga hi veu l'escenari d'un drama al voltant de la terra. La pobresa és empobriment crònic allà on hi hauria recursos per a tothom. El desnonament esdevé la condició compartida de la majoria. Qualsevol intent de revolta és castiga violentament i, sovint, amb un tret al cap del rebel i el seu cos abandonat vora un filat, amb les orelles tallades. El govern federal, dictatorial, venut, primer, indiferent o impotent segons l'època, és el còmplice polític del capitalisme agropecuari criminal.

16 Del poema "Tierra nuestra, libertad" a *Cantares de la entera libertat* (1984).

Indis

Pies libres.
Hechos al tacto de la madre tierra.
Viviente barro andando[17].

Al Mato Grosso, els pobles indígenes també són bandejats dels seus hàbitats tradicionals a mesura que s'amplien els latifundis. Ells mai s'han preocupat de tramitar un títol de propietat de la terra i no saben oposar-se a l'ofensiva legal o violenta dels seus enemics.

Un antic mite karajà, que Casaldàliga cita moltes vegades, diu que els antics karajà vivien com els peixos dins del riu Araguaia. Aleshores eren feliços i gaudien de la vida. Uns joves indis agosarats van decidir, contra el consell dels més vells, sortir del riu a veure què hi descobrien. Fora del riu hi van trobar l'home blanc, i amb ell van començar les desgràcies pels karajà, incapaços de retornar a la seva anterior estança.

A la *Missa de la terra sense mals*, Casaldàliga dona veu a la nostàlgia indígena:

Jo era la Pau amb mi i amb la Terra
<…>
Jo coneixia l'or, el diamant, l'argent,
la fusta noble de les selves,
però eren per a mi els afaits sagrats
del cos de la Mare Terra.
Jo respectava la Naturalesa
tal com es respecta l'esposa pròpia.[18]

17 Del llibre T.Cabestrero-P.Casaldàliga, *Diálogos en Mato Grosso con P. Casaldáliga* (1978).
18 De la *Missa de la terra sense mals* (1980).

Indis amazònics

Per a les empreses explotadores de les terres verdes anomenades "els pulmons de la terra", els poblats indígenes són un destorb que cal eliminar. Els seus territoris són un obstacle per l'expansió del latifundi, la desforestació o la construcció de carreteres. Tot s'hi val contra els indis: el desplaçament dins la selva o l'expulsió als suburbis de les ciutats veïnes; els depredadors confien també en la força corrosiva dels diners, l'aiguardent, les malalties que arrossega l'home blanc, el turisme exòtic, les fantasies sobre la vida dels blancs o la imposició dels seus costums.

Molts indis es desesperen i perden el gust de viure. Hi ha joves que es suïciden i els vells s'abandonen. Al voltant de 80 nacions indígenes han desaparegut a l'Amazònia durant el segle XX. Quan arriba a la prelatura, Casaldàliga descobreix els tapirapé, un grup que minva a la vora d'un llac dins d'un entorn hostil. Dues germanetes de Charles Foucauld, Veva i Odile, installades a la regió abans que el claretians, han aconseguit retornar-los les ganes de viure a base, tan sols, de compartir la vida amb ells. La prelatura farà el mateix treball d'inculturació i recuperació amb els nambikuara, un poble que havia decidit desaparèixer deixant de tenir fills. S'evita sempre qualsevol forma de cristianització dels indis, però se'ls vol encomanar voluntat de viure i esperança.

La *Missa de la Terra sense mals* narra l'odissea particular de les nacions indígenes llatinoamericanes: de la llar perduda a la itinerància sense rumb.

Jo era un poble de milions de vius,
de milions i milions de Gent humana,
milions d'imatges vives del Déu viu.

I nosaltres et vam delmar,
portadors de la mort,
missioners del no res.[19]

Català d'origen, Casaldàliga és especialment sensible a les cultures marginades i les llengües prohibides. Per al capitalisme agropecuari, l'indi no té cap valor econòmic, no es pot convertir en un "recurs humà". A això se suma la discriminació per motius culturals: l'indi és "altre" en relació a tota la resta; les marques i pintures al rostre i el cos el delaten i el ridiculitzen, la seva nuesa l'exclou de viure entre la gent "normal", els seus costums són "irracionals", la seva llengua no l'entén ningú. L'indi queda fora de joc per ser pobre i per ser indi: els seus líders denuncien que es mata el seu cos i que també es mata la seva ànima. Si els seus enemics majors són les grans hisendes i les empreses que exploten l'Amazònia, tampoc compta amb la simpatia i la solidaritat de molta gent senzilla.

19 Ibíd.

Casaldàliga sempre alçarà la veu contra aquesta situació i animarà i acompanyarà les lluites indigenistes. Llegim en una carta que escriu als indis de Roraima: "El sofriment dels indis ha passat a ser un sofriment meu. Vull que la lluita dels indis sigui sempre la meva lluita. La victòria dels indis alimenta el foc de la meva esperança". Amb el seu company, el bisbe de Goiàs Tomàs Balduino, impulsen el CIMI (*Comité indígena missioner*) dins la Conferència Nacional de Bisbes del Brasil (CNBB) i converteixen la problemàtica dels indis en un problema nacional i en un compromís per a tota l'església brasilera. Per a ells no és tracta només d'una qüestió de "caridad" o de justícia, sinó d'esperança; els indis amazònics encarnen molts valors radicalment humans, i per tant cristians: el sentit comunitari, la senzillesa, la llibertat i la mesura, l'autenticitat. També són el testimoni palpable que es pot viure en harmonia plena amb la naturalesa. Casaldàliga diu que "El Verb [de Déu] està sembrat en aquests pobles", i posa l'exemple dels tapirapé: "Contemplo avui la llibertat d'esperit d'aquests indis tapirapé i el seu sentit comunitari. Percebo la seva harmonia amb la natura. Ells són part d'aquesta terra, del llac amb els seus peixos i aus, del sol i de la lluna, que són part d'ells. Són ells els *turistes* naturals, els purs, els autèntics, els permanents recreats i recreadors de la naturalesa mare. Observo que aquests indis són tots com un únic ésser, una família, un poble" [20].

L'indi que camina i neda despullat és l'home en el món, lliure de tota barrera, filialment i fraternalment lligat a totes les coses.

Jo vivia en la nuesa pura,
saltant, plantant, estimant,
engendrant, naixent, creixent,
en la nuesa pura de la Vida...
<…>
Jo era la Dignitat,
sense por i sense orgull,
la Dignitat Humana.[21]

Lluita

En les visites pastorals (*desobrigas*) a les comunitats de la *prelazia*, el bisbe saluda invariablement la gent amb l'expressió: "*¿E a luta*?", "Com va la lluita?". La seva trajectòria al Mato Grosso és una història de lluites. Allà on la millor església protesta, Casaldàliga només hi veu un primer pas: ell també s'ha convertit en el portaveu de les reivindicacions de la seva gent i les projecta a tot el país i al món, però creu que és molt més important el compromís amb la lluita alliberadora, la brega transformadora, comunitària, persistent, a curt i a llarg termini, plantant cara als opressors.

20 *Diálogos en el Mato Grosso con Pedro Casaldáliga* (1978), p. 109.

21 Ibíd.

Que el reclamar la tierra
No sea apenas levantar un viento
Que provoca aguaceros aplaudidos,
y pasa el viento
y sigue igual el mundo...[22]

Qui protesta *només*, en ocasions, fins i tot és aplaudit. Qui lluita, quasi sempre és perseguit. Casaldàliga viu amb la gent, participa en tasques agrícoles, visita les famílies, acompanya malalts, organitza el poble, esperona i lidera protestes i revoltes davant dels abusos del latifundi o de les autoritats. Assumeix tots els reptes i accepta totes les persecucions. No és estrany que li arribin. La seva lluita és revolucionària: vol *capgirar* les estructures malèfiques del poder i també els cors humans. El bisbe i els seus col·laboradors s'involucraran en la defensa de la terra dels camperols i dels indis de la prelatura, patint, com ells, amenaces, detencions, tortures i assassinats.

El seu projecte revolucionari no és el comunisme, com li recriminen els seus enemics, sinó, diu ell, el *Regne de Déu*, que vol traduir en polítiques i pràctiques concretes a favor dels exclosos. Sap que la terra és principi de vida, de llibertat i de dignitat per als camperols, sense terra no hi ha futur al Mato Grosso; la terra centra la lluita, la conquesta de la terra és la conquesta del futur, de la vida i la llibertat, la lluita contra el latifundi és alliberadora, la llibertat és la "terra" que nodreix l'esperit humà:

22 Del poema "Tierra nuestra, libertad" a *Cantares de la entera libertad* (1984).

Esta es la tierra nuestra:
¡la libertad,
humanos!
Esta es la tierra nuestra:
¡la de todos,
hermanos!
La Tierra de los Hombres
que caminan por ella
a pie desnudo y pobre.
Que en ella nacen, de ella,
como troncos de Espíritu y de Carne.
Que se entierran en ella
como siembra
de Ceniza y de Espíritu,
para hacerla fecunda como a una esposa madre.
Que se entregan a ella,
cada día,
y la entregan a Dios y al Universo,
en pensamiento y en sudor,
en su alegría y en su dolor,
con la mirada
y con la azada
y con el verso...[23]

Detenció de poseiros al Mato Grosso

La "guerra de la terra" inclou la defensa de la naturalesa que el capitalisme redueix a "recurs", despullada de qualsevol

23 Ibíd.

valor que no sigui el monetari. Casaldàliga veu molt clar que la destrucció de les selves causada pel latifundi és suïcida, "perquè al capdavall repercutirà en una misèria ecològica per a tot el Brasil i tota l'Amazònia".

Bandidos todos nosotros,
depredadores
del Cosmos y de la Vida.[24]

En el poema dedicat al "Compadre" Sant Francesc d'Assís, torna a referir-se a la depredació de la naturalesa:

La madre Natura
llora, poluida,
su aire y sus aguas,
su cielo y sus minas.
Pájaros y flores
se mueren de susto.
Los lobos del pánico
ganaron el mundo.[25]

Casaldàliga lligarà sempre la desfeta del medi ambient i la injustícia social i, per tant, la recuperació del medi natural i la transformació política i social: amb el capitalisme depredador no és possible la biodiversitat, ni un planeta habitable i saludable per a tothom. Diu el bisbe que si Sant Francesc d'Assís visqués a Amèrica Llatina "comminaria [sic] les multinacionals i els seus productes químics i radioactius i a tots els progressos suïcides que destrossen les florestes i contaminen les vides i els rius i l'aire i la llum de les estrelles".[26]

No hi ha ecologisme autèntic sense humanisme, i cap dels dos es poden articular socialment sense alguna mena de "socialisme"; és a dir, sense *partilha* el planeta no té futur per a la família humana. Hem de compartir el món dins d'una comunitat global i fraternal on, citem Sant Pau, es pugui dir que "ja no hi ha jueu ni grec, ni esclau ni lliure, ni home ni dona" (Gal, 3, 23).

El bisbe reflexionava així amb F. Escribano: "Ara finalment acabem de descobrir l'ecologia. Fins fa poc ens semblava que el món era il·limitat. Ara anem descobrint que és la gran criatura de Déu i per això mateix, pel fet de ser criatura, és limitat. Penso que aquest sentit de corresponsabilitat de la creació és la moralitat de la història humana. Som corresponsables no sols de la pròpia vida personal i de la vida dels altres, sinó també de les aigües, de la terra de la fauna, de la flora, de l'univers".

Recordava el bisbe també el mite de la creació dels indis bororo: Déu crea primer l'home i el tanca en una cabana. A continuació crea la resta del món. Quan ja ho té tot fet, deixa que l'home surti a veure'l i ell se'n retira. La cura del món ja és cosa nostra.

La salvaguarda de la naturalesa és la nostra responsabilitat, doncs, però no podem

24 De *Las siete palabras*,II.
25 Del poema "Oración a San Francisco", a *Cantares de la entera libertad* (1984).
26 *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo* (1983), p. 147.

aplaudir un ecologisme benestant que simplement aspira a una vida respectuosa amb el medi natural, circumscrita en realitat als països més rics, o que sospira per espais naturals protegits on fer turisme i es despreocupa de les causes profundes dels problemes ecològics. Cal posar en qüestió l'ecologisme que ha esdevingut un tòpic de la política als països més desenvolupats, de dreta a esquerra, i que no fa gaire atenció als efectes del sistema econòmic global sobre les formes de vida de la població mundial més pobra i sobre els seus ecosistemes, ni aposta a fons, amb totes les conseqüències, per la salvaguarda integral de la nostra espècie, també "contaminada" de valors tòxics i amenaçada per la desigualtat i la pobresa. Ens ho recorda el petit poema "Ecologia suprema":

Prohibido polucionar
la imagen de Dios:
el Hombre.[27]

Contemplació

En l'experiència contemplativa de Casaldàliga es fusionen la natura, els pobres i Déu-Jesucrist, esmentats junts en la invitació a la missa de la seva consagració episcopal l'any 1971.

Tu mitra será un sombrero de paja
sertanejo;
El sol y el claro de luna;
la lluvia y el sereno;
la mirada de los pobres con quienes
caminas
y la mirada gloriosa de Cristo,
el Señor.[28]

Pere Casaldàliga el dia de la seva consagració episcopal.

No és possible traçar cap línia que separi la naturalesa-les persones-Déu, que formen una constel·lació única en l'obra poètica de Casaldàliga, per les mateixes raons que en la seva vida personal tampoc se separaven l'acció i la contemplació, la reflexió i la conversa, l'ètica i l'estètica, la immanència i la transcendència. No hi ha lluita sense inspiració contemplativa; no hi ha reflexió on no s'escoltin la veu dels altres i la veu del món; la naturalesa viscuda i contemplada ens condueix sempre cap a nosaltres mateixos; el nostre món sempre és un món amb els altres humans i amb els altres éssers vius, immersos tots en el concert únic de la vida; la lluita està justificada perquè volem compartir amb tothom el que és bo i bell, i la natura ho és. En el cor del que és petit i quotidià –una flor, un ocell...– s'amaga i emergeix alhora el somriure del Creador, que no para de fer la seva feina.

27 Ibíd.

28 Del llibre *Yo creo en la justicia y en la esperanza* (1975).

Y era tan verde el campo
que el Mundo parecía
recién creado[29]*.*

Casaldàliga viu la naturalesa com un do de Déu a tota la humanitat. La seva bellesa confirma el seu caràcter de regal diví, que s'actualitza a cada instant.

Hiciste la belleza
porque sabías que mis ojos
exultarían viéndola[30]*.*

Porque sé las cosas, soy
y me sé señor del mundo
<…>
canta un pájaro sin nombre
pero es mía su belleza[31]*.*

La frescor de la naturalesa contemplada posa en relleu la nostra transcendència i ens obre a molts vessants de la realitat. Només la poesia diu les coses mateixes.

La rosa es ella.
Y, sin embargo,
solamente es la rosa
si la cantamos.[32]

Lligada a l'acció, la contemplació té el seu moment apart: la retracció o el recés que permeten veure-hi amb profunditat on els altres, atrafegats, miren però no hi veuen. No es tracta d'allunyar-se de les coses, sinó d'experimentar-les en el nostre interior mentre renunciem a fer res amb elles: per actuar, hi ha tota la resta del temps.

Al crepuscle, als vespres, quan la son no arriba i la ment no para, passejant vora l'Araguaia, navegant en *voadeira* pels rius de la *prelazia* o viatjant amb autobús en llarguíssims desplaçaments: heus aquí les ocasions més propícies per a la retracció contemplativa i la creació poètica del bisbe Casaldàliga. Durant dècades, els dies sencers a l'autobús travessant el Mato Grosso i el Brasil (renuncia als avions, vol viatjar com ho fa la gent senzilla), els aprofita per mirar, reflexionar, prendre notes, fer poemes.

La contemplació en retracció permet que les coses siguin allò que són… en companyia del poeta. En el cas d'en Pere, no hi ha pròpiament èxtasi ni oblit del jo, sinó comunió, l'acompanyament recíproc esperit-món, en silenci, recolliment, acolliment.

No toquéis el ocaso.
Dejadlo ser,
como una muerte noble.

29 Del poema "Bandera de Navidad" a *Cantares de la entera libertad* (1984) o *Fuego y ceniza al viento* (1984).
30 Del poema "Hiciste la belleza" a *El tiempo y la espera* (1986).
31 Del poema "Porque sé las cosas, soy", ibíd.
32 Del poema "La rosa", ibíd.

Veladlo con el alma de rodillas
sobre la arena clara del silencio.

(Ahora recogidas, como en un pecho en gracia,
el Araguaia ofrenda las aguas luminosas,
leche y saliva y llanto y sangre nuestros).

Dejaos penetrar de esta lección suprema:
la paz vendrá al final de la jornada.[33]

La contemplació pura de la naturalesa sadolla l'esperit humà. Tal com la viu Casaldàliga, hi ha una comunicació sentimental amb les coses, una connexió entre vivents que fa la sensació que s'abraça el món des de la petitesa humana.

El poema "Amanecer" canta la comunió, a l'alba, entre el llac, les cigales, el blat de moro, les orenetes... i el poeta, que s'obre així a la natura sencera:

'Dejadme hacer acopio de ternura:
¡tengo la vida entera, entre las manos![34]

Casaldàliga sotja els racons del seu món i es deixa embolcallar per les coses: els rius, les flors, el arbres, ara un ramat de vedells, ara un ocell o un gat, ara les flors que cultiva en unes llaunes a casa seva. La mirada poètica del bisbe penetra les coses i hi descobreix missatges i ensenyaments, analogies que agermanen les coses del món i l'ésser humà.

Este nenúfar limón
bajo la niebla que llora
¿no apuesta su corazón
para dar fe de la aurora? [35]
El viento ha desnudado
esos cerros insomnes.
La fe desnuda el corazón humano.[36]

En la llibertat de les aus, en Pere hi veu prefigurada la transcendència i la llibertat humanes.

¡Qué libre libertad la vuestra, pájaros,
dueños del horizonte desde arriba,
sin señalizaciones ni fronteras...![37]

La vida vegetal que es regenera li fa beslumar la fecunditat i la fraternitat de la família humana.

Bajo las flores, los frutos granan.
Las hojas muertas caídas
sustentan las nuevas vidas.
Los árboles se buscan, se protegen, se hermanan.[38]

L'Araguaia, l'afluent de l'Amazones, amb les seves platges de sorra blanca, enorme enmig la floresta, es va convertir des del

33 Del poema "No toquéis el ocaso", ibíd.
34 Del poema "Aurora", ibíd.
35 Ibíd.
36 Del poema "De México a Chiapas" a *Todavía estas palabras* (1994).
37 Del poema "Pájaros", a *Clamor elemental* (1971).
38 Del poema "Los árboles son unos profesores", ibíd.

primer moment en un referent essencial de la vida espiritual de Pere Casaldàliga, que evoca a la seva manera el famós vers de las *Coplas de* Jorge Manrique: "Nuestras vidas son los ríos..."

Los ríos son este río:
¡Mi vida es este Araguaia
El rio indescriptible, indescrifrable
que se mira, que se acepta, se posee?
nos posee,
se ama, se agradece y se teme. [39]

Casaldàliga al costat del riu Araguaia

L'Araguaia ha estat el company de cada dia, horitzó domèstic, ressò de lluites i laments, lloc de recolliment i consolació, principi, centre i final de tot el que s'esdevé a la prelatura; també frontera, destinació somniada dels *retirantes,* sepultura, o camí i doll de vida, força lliure i imparable:

<…> Aquí la luna cruza el Araguaia;
los ojos a su encuentro, como remos,
y el corazón tendiéndole su playa.
Hijos del cielo, de Belleza ardemos
<…> Yo cargo el Araguaia y muchas vidas[40].
<…> Araguaia nuestro,
subversivo
–subversivo de garzas y de pacús de plata–[41].

Podríem seguir amb d'altres poemes. El bisbe explica a Escribano el sentit profund que el riu té en la seva vida i li confessa que voldria ser enterrat a prop d'ell: "La meva vida és aquest Araguaia. És molt bonic i al mateix temps molt misteriós i lliure. Obre camí. Cada any, quan arriben les crescudes, obre un curs diferent. Per això dic que és força revolucionari i també força utòpic".

Al poema "En medio de las cosas que perduran", dialogant de poeta a poeta amb Ernesto Cardenal, Casaldàliga passa revista a les coses que formen el seu petit univers familiar a Sao Fèlix: la flor del cotó, el gat Xone, els "pericos", la lluna i el sol ponent, el *bejú* de mandioca, l'olor de fusta, els nens, la canya de sucre, les tórtores, els ruquets que pasturen, una carta, un llibre, el riu, l'hamaca, el truc a la porta i, sempre, l'Esperança…

Els versos van decantant una simfonia que relliga un altre cop el natural amb el jo profund, el més petit i concret amb el món sencer, el quotidià amb el diví. Cada cosa, enmig la naturalesa viva, és respectiva a les altres, ens remet d'immediat a les altres coses, a tota la resta, vers l'aprehensió única del paisatge sencer.

39 Del poema "Nuestra vidas son los ríos", ibíd.

40 Ibíd.

41 De *La muerte que da sentido a mi credo* (1978).

Una flor lila bastaba
para que todo el sertão
floreciese en mi mirada.[42]

Al llibre *Al acecho del reino*, confesa Casaldàliga: "Me he hecho algo teilhardiano y comulgo con la naturaleza y con la presencia universal de Dios en todo y en todos los seres. Ante esta hermosísima y ultrajada naturaleza siento la unidad y la presencia de Dios". "En mig de les coses que pereixen, en mig de la vida que perdura", Casaldàliga hi troba Déu. És un Déu que tot ho abraça i tot ho condueix vers una major plenitud.

El lago y yo amanecemos llenos
de Dios, de Dios, de Dios...[43]

Llegim a *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo*: "Dic que hem de tornar sempre a Déu a través de les mediacions de la naturalesa, descoberta amb capacitat d'admiració, estimada, respectada, gaudida humanament".

El poema "Retiro espiritual en el cerro de Santa Terezinha" emfasitza aquesta comunió profunda amb Déu, espiritual i "física", en la natura viva. Entre muntanyes, enmig del bosc florit, a l'alba, vora un riu, al cant d'un ocell, en Pere sent que (ell) "respira" Déu:

Ahora, hermanos, respiro a Dios, lo huelo a campo abierto.
Y callo, bajo el sol de su presencia,
como un niño dormido.
Ahora Dios me abraza enteramente. [44]

La garsa blanca

Potser el llibre més important de Pere Casaldàliga ha estat *Yo creo en la justícia y en la esperanza,* publicat dins la mítica col·lecció *El credo que ha dado sentido a mi vida*, de l'editorial Desclée de Brouwer. Hi llegim la crònica de lluites desesperants viscudes amb una esperança inestroncable.

Totes les lluites per la Justícia que marquen la trajectòria del missioner i bisbe al Brasil se sostenen en l'Esperança: l'"espera esperançada" que en l'home, "imatge de Déu", restarà sempre un romanent de bondat, que Jesucrist, anticipa en la "Resurrecció" la plenitud humana, i que Déu, finalment, farà realitat universal el seu "Regne". Parla d'"una esperança invencible, *a pesar de todos los pesares,* contra tota esperança".

En un poema d'Advent, on evoca els ocells, els arrossars i els pujols verds que l'envolten, el poeta apel·la a l'Esperança:

Solamente faltan
una lluvias más.
Háblame, Esperanza;
temores, callad;
que, a pesar de todo,
¡El nos nacerá![45]

42 Del poema "Mirada humana" a *El tiempo y las espera* (1986).
43 Del poema "Amanecer", ibíd.
44 Del poema citat, "Retiro espiritual a Santa Terezinha", ibíd.
45 Del poema "Verde navidad" a *El tiempo y la espera* (1986).

Garsa blanca al Mato Grosso

La garsa blanca de l'Araguaia simbolitza en la naturalesa aquesta Esperança major que sosté el compromís de Casaldàliga amb les persones i amb la justícia. Des dels primers dies al Mato Grosso, es queda embadalit quan les veu deambular per les platges del riu, aixecar el vol com a "cotons alats", potents i lliures, creuant el cel plenes de sol, elegants. En parla com un dels seus "amors": "Me saben todavía a detalle de Dios" –dirà, ja gran[46].

La garsa abandera el Nadal; anuncia, en definitiva, que Déu planta la tenda entre nosaltres:

Delante de nosotros iba la garza blanca,
igual que una bandera de Navidad
andando,
con la lluvia y el viento
desatados.
<…>
Delante de nosotros
iba la garza blanca
como una Buena Nueva
a ras de yerba y cascos...[47]

L'Araguaia és "àmbit", espai vital, pàtria. Però la garsa blanca de l'Araguaia pregona una esperança que traspassa els dies i les nits: és promesa de plenitud, de victòria, del triomf de la Vida i de la Bellesa. Alimenta les conviccions i los anhels del poeta Casaldàliga en el paisatge desolador de la violència i la mort prematura:

Si no hubiera garzas blancas
tras los montes de la Muerte,
¿cómo afirmaría el alma
sus admiraciones verdes?
¿Cómo plantaría el cuerpo
sus mojones extasiados?
¿Y qué cara Te pondría,
Señor, yo, decepcionado?

<…>
Yo vuelco en garzas blancas
sobre el campo, reseco y conculcado,
mis presagios profetas.[48]
<…>

Casaldàliga diu en el poema "El nom novell" que hauria volgut com a nom de pila "Llibertat". Hauria volgut dir-se Pere-Llibertat. Així és titula també un dels seus llibres. Es tracta de la Llibertat humana "sencera", amb majúscules, no simplement de la llibertat d'elegir o de la llibertat política. Pensa sobretot en la llibertat que resulta de l'alliberament de la riquesa

46 Del poema "Las garzas blancas" a *Todavía estas palabras* (1989).

47 Del poema "Bandera de Navidad" a *Cantares de la entera libertad* (1984) o *Fuego y ceniza al viento* (1984).

48 Del poema: "Canto del tiempo maya" a Todavía estas palabras (1989).

i dels compromisos amb el poder, la llibertat en la pobresa, l'alliberament de la por i del desànim inevitables, la llibertat evangèlica que ens fa autènticament humans, també la llibertat que venç el temor a la mort en l'esperança de la "Resurrecció". No és sols la llibertat com a condició original de l'home, lliure per naturalesa, sinó com a conquesta, promesa i destinació.

La garsa blanca que salpa vora el riu, fugissera, cel amunt batent les ales, vencent la resistència del cos, volant entre els vents que bufen a l'Araguaia, és, en la mirada poètica de Casaldàliga, la imatge de la Llibertat completa que cerquem i esperem.

<...>

el verde invadía la tierra y el anhelo,
y las garzas me daban su lección
—¡Todavía
es posible ser libres.

Al poema "Vi un Cielo nuevo y una tierra Nueva", quan Pere Casaldàliga reflexiona sobre aquesta plenitud que albira més enllà de la mort, posa en el Món Nou la garsa blanca com un símbol de Llibertat, Esperança i Vida. La garsa blanca hi seria també en un "món glorificat" segons la fe i l'esperança cristianes. "De totes maneres –escriu a *Yo creo en la justícia y en la esperanza*– , jo crec en la glorificació de l'univers. No sé com, però crec que hi ha de ser".

En la visió –"apocalíptica" podríem dir– que el poema anticipa, s'entrellacen una altra vegada la natura (el riu, la garsa blanca...), els éssers humans i Déu en un sol acord poètic que infon serenor i confiança:

Entonces veré el sol con ojos nuevos
y la noche y su aldea reunida;
la garza blanca y sus ocultos huevos,
la piel del río y su secreta vida.
Veré el alma gemela de cada hombre
en la entera verdad de su querencia;
y cada cosa en su primer nombre
y cada nombre en su lograda esencia.
Confluyendo en la paz de Tu mirada,
veré, por fin, la cierta encrucijada
de todos los caminos de la Historia
y el reverso de fiesta de la muerte.
Y saciaré mis ojos en Tu gloria,
para ya siempre más ver, verme y verte.[49]

Sabadell, octubre de 2020

49 Del llibre *Sonetos bíblicos precisamente* (1996)

Pedro Casaldáliga y la garza blanca

Joan Albert Vicens

El autor con Pedro Casaldáliga en Roma

Pero en todo caso
con mi garza blanca.
Sabia en sus esperas,
alegre en sus alas.
¡Majo el cazador
que piense cazarla!
Pasan las tormentas
y las noches pasan,
y amanece el río
con mi garza blanca. [1]

1 Poema "Con mi garza blanca" de El tiempo y la espera, 1986. Les obres completes de Pere Casaldáliga, tal i com ell volia, són accessibles a tothom (o ho seran aviat) al "Portal de Pedro Casaldáliga" que es pot consultar a: https://independent.academia.edu/PedroCASALDALIGA. També podeu accedir-hi a través de la pestanya "Pere Casaldáliga" de la nostra revista Aquí només referim a quins poemes i/o llibres pertanyen els textos que anem citant i l'any de la seva publicació. Alguns d'ells, però, s'han publicat en més d'un llibre..

Tumba

Tumba de Pedro Casaldáliga

A la orilla del Araguaia, en el "cementerio de los karajá", bajo un árbol de *pequi*, está la tumba sencilla de Pedro Casaldáliga, un túmulo de tierra con una cruz de madera y una pequeña lápida con el poema, en portugués, que él mismo escribió como epitafio:

Para descansar
yo quiero esto:
esta cruz de palo
lluvia y sol
estos siete palmos [de tierra]
y la Resurrección.

En este lugar Pedro había hecho muchos entierros de campesinos y peones despojados de todo, prostitutas, indios y suicidas, y también de cuerpos de personas sin identificar. Hay entre los árboles sepulturas sin nombre, acompañando a la suya.

Unos metros más allá, el río enorme avanza silencioso, entre Sao Félix y la *ilha do Bananal*.

En otro poema, decía Casaldáliga:
Que me entierren en el río
cerca de una garza blanca.
Lo otro ya será mío
Y aquel corriente libre
que yo, pasando, pedía,
será patria recuperada.
<…>[2]

El Araguaia y el Mato Grosso -siete palmos de tierra, la lluvia y el Sol, la garza blanca ...- acogen al obispo irrepetible que acompañó las luchas y las oraciones, los llantos y las esperanzas de su "pueblo", *o pobo*: campesinos, peones, indios (karajá, tapirapés, nambikuara, xavantes, bororo ...). Líder de la *caminhada* trágica y esperanzada de las comunidades cristianas e indígenas de su diócesis enorme.

Cuerpo pequeño y espíritu fulgurante, líder y compañero, activo y contemplativo, siempre valiente, tierno pero airado ante la injusticia, pobre y acogedor, atento y agudo, charlatán, irónico y risueño, sensible y, siempre, sobrevolando todos los aspectos de su personalidad, poeta. Decía que "respiraba" o "estornudaba" poesía como un reflejo natural de su espíritu. De hecho, en sus versos resuena todo lo que decía y hacía, sentía o esperaba, como persona, misionero y obispo, activista y revolucionario, indigenista y místico.

Si seguimos el hilo de sus poemas y libros, o de la conocida biografía de Francesc Escribano[3], podremos vislumbrar la experiencia de la naturaleza que hizo Pere Casaldáliga. Este artículo quiere esbozarla y mostrar que se armonizan en ella una serie de elementos que no es fácil encontrar entrelazados: la naturaleza como objeto de la codicia y motivo de conflictos políticos y económicos, la naturaleza como hogar humano, la contemplación de la belleza natural, la responsabilidad humana con la naturaleza, la dimensión "divina" de la naturaleza: don de Dios a los hombres y también presencia de Dios en la vida humana.

"Pairalitat"

La "tierra" que ahora sepulta a Pedro fue para él, durante más de medio siglo, tierra intensamente vivida: personalmente, socialmente, sentimentalmente, también poéticamente vivida; tierra-patria, "casa-*pairal*".

Nadie se imagina a Casaldáliga al margen de sus comunidades, los agentes de pastoral, sin *o pobo*. Que nadie se la imagine tampoco indiferente a la tierra, al paisaje, y menos aún en un lugar como la Amazonia, donde la naturaleza virgen, la *mata*, emerge exuberante y señorea los espacios de donde todavía no ha sido expulsada por la ferocidad del capitalismo neoliberal y agropecuario.

Un vínculo "físico" y espiritual con la naturaleza recorre la vida del obispo, desde su

2 De *Clamor elemental* (1971).

3 F. Escribano, *Descalç sobre la terra vermella. Vida del bisbe Pere Casaldáliga,* Barcelona, Ed. 62, 1º Ed 1999.

infancia en Cataluña, y configura su manera de estar en el mundo.

Agujas del pinar de una masía
bordaron mi distancia solariega.
Mamé en las ubres de una lechería
esta densa ternura que me anega.[4]

Casaldáliga era hijo de *Cal Lleter*, en Balsareny, Catalunya. Su padre abastecía a los vecinos de la leche que producían las vacas del establo familiar. El dormitorio de Pedro tocaba el establo y se dormía cada noche oyendo como mugían las vacas. Hacía excursiones y frecuentaba las masías vinculadas a su casa: Candàliga y Cortés del Pi donde -recordarà- "me apasioné definitivamente por la naturaleza libre". Le eran familiares los cultivos y los huertos, los corrales y las vacas, la leche recién ordeñada, los bosques y la leña, la retama y el romero. La "tierra", en todo caso:

Faig olor de llet de vaca
i porto un cor de pagès.
Si mai no he fangat la terra,
sempre la terra em colpeix.[5]

Cuando en 1968 viaja de Cataluña a Sao Felix, el misionero Casaldáliga queda atrapado al instante por paisajes inimaginables en nuestro país: la selva, los bosques inundados, los *palos* de infinitas especies, los jaguares y los pájaros coloreados ,… y el río Araguaia, el más lleno de vida de la Amazonía, con sus playas y riberas frecuentados por las garzas, los caimanes y las tortugas. A Escribano le confiesa: "Cuando llegué aquí todo me sorprendía, todo me parecía maravilloso. A todo le hacía un poema". Al otro lado del río contempla la *ilha do Bananal*, la isla fluvial más grande del mundo, equivalente a Suiza en extensión. Sus feligreses bregan contra esta naturaleza salvaje y arrancan de la tierra roja el arroz, el café y la mandioca.

Pedro vive a pocos metros del río y el río acompaña sus meditaciones. Siempre vivirá la naturaleza, sea donde sea, como cobijo, hogar, "casa *pairal*". Nunca es la naturaleza sola, sino la "creación" de Dios, un don compartido con los otros seres humanos. Si nos sentimos unidos familiarmente a Dios, a la naturaleza y a las personas hacen su vida en ella, siempre estamos "en casa", estemos donde estemos. Cuando resume en su diario las sensaciones de los primeros días en la misión, dice: "Ya he pensado y he sentido y he temido y he esperado y he gozado muchas cosas. De los hombres, de la naturaleza, de Dios". Los tres se entrelazan siempre en su espíritu.

La "casa *pairal*", en Cataluña, es la histórica casa familiar, donde nos encontramos en nuestro elemento, entre los nuestros. El reto humano más profundo es que TODO se convierta en "pairal".

Pairal era allò que ho era,
ara ja tot és pairal.

4 Del poema "Opción de vida" a *Fuego y ceniza al viento* (1984)
5 Del poema "Retorn pairal" a *Encara avui respiro en català* (1987).

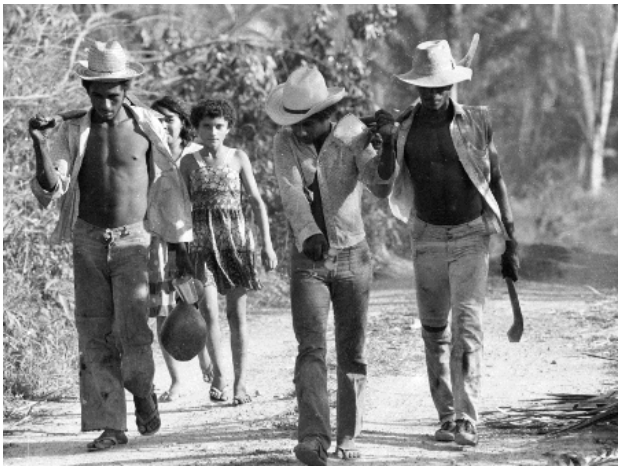
L'àliga i la garsa blanca,
les sis vaques i els jaguars
i aquest doll de l'Araguaia
que em ve ple de Llobregats.[6]

Sentirse en casa en todas partes, para siempre, fundirse dentro de todos los paisajes; vivir entre todas las personas como quien vive con la propia familia, fraternalmente y, por lo tanto, filialmente; Dios-Padre amara la gran "Casa pairal" que cobija la humanidad:

Pairal, la terra dels Homes,
i Déu, la Casa Pairal.[7]
Conflicto
Madre y amada,
olía la tierra,
de lluvia empapada.
Vientre de partida,
Lecho de llegada.
Morada perdida,
Pasión encontrada,
victoria jurada.[8]

En el Mato Grosso, la naturaleza no es el escenario neutro donde transcurre la vida de los feligreses de la prelatura (*prelazia*) encomendada a los misioneros claretianos, con Pedro Casaldáliga en primera línia.

La tierra es allí el objeto y el motivo de todos los conflictos. Casaldáliga topa con la naturaleza en sus dimensiones social y



Poseiros

económica. La región recibe oleadas de campesinos sin tierra, migrantes (*retirantes*) procedentes del norte de Brasil en busca de la *bandeira verde*, una metáfora de la "selva verde". *Bandeirantes*, los llaman también. Huyen de la sequía y de los latifundios del Norte y quieren instalarse con sus familias en tierras de nadie y ganar su propiedad (*pose*) a base de cultivarlas. Vienen como *retirantes* y aspiran a ser *posseiros*. Otras gentes vagan por la selva y los ríos buscando oro y piedras preciosas (garimpeiros) o recolectando caucho. Mientras tanto, las naciones indígenas que habitan secularmente la región intentan mantenerse en sus espacios ancestrales en plena selva, junto de los ríos.

Cuando Casaldáliga llega a Sao Felix, la diócesis tiene la extensión equivalente a un tercio de España pero sólo están censadas unas cien mil personas. De entrada, hay tierra para todos, pero en el Mato Grosso se están creando enormes latifundios (Codeara, Frenova, Piraguaçú, Suia missus ...), cuya extensión se mide en cientos de miles de hectáreas.

6 Del poema "Retorn pairal" a *Encara avui respiro en català* (1987).
7 Ibid.
8 Del poema "Tierra amada" a *Cantares de la entera libertad* (1984).

Los *posseiros* y los indios hacen sitio a sus modestos cultivos quemando y talando porciones de bosque dentro de un régimen tradicional de barbecho de la tierra, pero la floresta sufre sobre todo las *queimadas* de miles de hectáreas realizadas por los latifundios para acoger rebaños de decenas de miles de vacas y grandes extensiones de monocultivos (soja, palma ...).

En los poemas de la Misa de la Tierra sin males, Pere Casaldáliga y Pedro Tierra denuncian la destrucción de la naturaleza a cargo del latifundio:

Nosotros te depredamos,
desnudando tus bosques,
calcinando tus campos,
sembrando veneno
en los ríos y el aire.
Cercamos con alambre
la tierra generosa,
separando con las cercas
a unos hombres contra otros hombres:
para engordar el ganado
con el hambre nacional;
para plantar la soya
de exportación esclava[9].

Por donde pasa el latifundio, leemos en el poema "Confesión del latifundio", "pasa la muerte y la nada". Las queimadas y la tala de árboles indiscriminadas de los *fazendeiros* aniquilan la floresta y expulsan a la gente que vive allí. El latifundio es "homicida, floresticida y suicida", le dice Casaldáliga a Escribano. Algunos asentamientos de *posseiros*, de repente, quedan englobados dentro de grandes fincas y sus habitantes son obligados a abandonarlas o a trabajar como peones-esclavos. Muchos campesinos humildes de pequeños terrenos se quedan sin nada cuando el latifundio crece y alza sus vallas como nuevas murallas de indignidad.

Deforestación en la Amazonia

Dentro de la *prelazia* bulle el conflicto permanente entre los más desfavorecidos y los terratenientes parapetados detrás de sus pistoleros. La tensión también aparece entre los más desfavorecidos: *posseiros*, nuevos *retirantes*, peones e indios que compiten entre ellos por las migajas que deja el latifundio.

Casaldáliga se encuentra en medio de este revuelo de luchas y clama:

¡Maldito sea el latifundio,
salvo los ojos de sobre vacas !.

El obispo denuncia públicamente en documentos memorables los latifundios como "estructuras de pecado", protegidos por alambradas kilométricas y malhe-

9 De *Missa de la terra sense mals*, poema de Pere Casaldáliga i Pedro Tierra (1980).

chores, y por las leyes y las autoridades que les favorecen. "Siento el latifundio -escribe en una carta- como una carne real, como una enfermedad, como un peso sobre el alma". Despojar al pobre de la tierra y levantar barreras niega la fraternidad humana. La valla deja sin espacio vital al excluido y le quita el pan. Deja al otro "fuera de casa", niega la "*pairalitat*" del mundo. Vacía de personas la casa familiar de Dios. Las "maldiciones" de Casaldáliga expresan su indignación y ponen de relieve lo que la valla significa: la privatización de la tierra, la corrupción de las leyes que la amparan, la explotación desaforada del medio ambiente y de las personas, la exclusión.

¡Malditas sean
las cercas vuestras,
las que os cercan
por dentro,
gordos, solos,
como cerdos cebados,
cerrando, con sus títulos y alambres,
fuera de vuestro amor
a los hermanos!.
<…>
¡Malditas sean
todas las cercas!
Malditas todas las
propiedades privadas
que nos privan
de vivir y de amar!
¡Malditas sean todas las leyes,
amañadas por unas pocas manos
para amparar cercas y bueyes
y hacer la Tierra esclava
y esclavos los humanos![10]

La Amazonia es bella, ciertamente, pero Casaldáliga la vive como el escenario de un drama en torno a la tierra. La pobreza es empobrecimiento crónico en un lugar donde habría recursos para todos. El desahucio se convierte en la condición compartida de la mayoría. Cualquier intento de revuelta es castigado violentamente y, a menudo, con un disparo en la cabeza del rebelde y su cuerpo abandonado junto a una alambrada, con las orejas cortadas. El gobierno federal, dictatorial, vendido, indiferente o impotente según la época, es el cómplice político del capitalismo agropecuario criminal.

Indios

Pies libres.
Hechos al tacto de la madre tierra.
Viviente barro andando.

En el Mato Grosso, los pueblos indígenas también son desterrados de sus hábitats tradicionales a medida que se amplían los latifundios. Ellos nunca preocuparon de tramitar un título de propiedad de la tierra y no saben oponerse a la ofensiva legal o violenta de sus enemigos.

Un antiguo mito karajá, que Casaldáliga cita muchas veces, dice que los antiguos karajá vivían como peces dentro del río Araguaia. Entonces eran felices y disfrutaban de la vida. Pero unos jóvenes indios

10 Del poema "Tierra nuestra, libertad" a *Cantares de la entera libertat* (1984).

atrevidos decidieron, contra el consejo de los más viejos, salir del río a ver qué descubrían. Fuera del río encontraron al hombre blanco y con él empezaron las desgracias para los karajá, que ya no pudieron volver a su anterior estancia.

En la Misa de la tierra sin males, Casaldáliga da voz a la nostalgia indígena:

Yo era la Paz conmigo y con la Tierra...
<…>
Yo conocía el oro, el diamante, la plata,
la noble madera de las selvas,
pero eran para mí los afeites sagrados
del cuerpo de la Madre Tierra.
Yo respetaba la Naturaleza
como se respeta a la propia esposa.[11]

Para las empresas explotadoras de las tierras verdes llamadas "los pulmones de la Tierra", los poblados indígenas son un estorbo que hay que eliminar. Sus territorios son un obstáculo para la expansión del latifundio, la deforestación o la construcción de carreteras. Todo vale contra los indios: el desplazamiento dentro de la selva o la expulsión a los suburbios de las ciudades vecinas; los depredadores confían también en la fuerza corrosiva del dinero, el aguardiente, las enfermedades que arrastra el hombre blanco, el turismo exótico, las fantasías sobre la vida de los blancos o la imposición de sus costumbres.

Muchos indios se desesperan y pierden el gusto de vivir. Hay jóvenes que se suicidan y los viejos se abandonan. Alrededor de 80 naciones indígenas han desaparecido en la Amazonía durante el siglo XX. Cuando llega a la prelatura, Casaldáliga descubre a los tapirapé, un grupo que languidece al borde de un lago dentro de un entorno hostil. Dos hermanitas de Charles Foucauld, Veva y Odile, instaladas en la región antes que los claretianos, han logrado devolverles las ganas de vivir a base, tan sólo, de compartir la vida con ellos. La prelatura hará el mismo trabajo de inculturación y recuperación con los nambikuara, un pueblo que había decidido desaparecer dejando de tener hijos. Se evita siempre cualquier forma de cristianización de los indios, pero se les quiere contagiar voluntad de Vida y Esperanza.

La Misa de la Tierra sin males narra la odisea particular de las naciones indígenas latinoamericanas: del hogar perdido a la itinerancia sin rumbo.

Yo era un Pueblo de millones de vivos,
de millones y millones de Gente Humana,
millones de imágenes vivas del Dios vivo.

Y nosotros te diezmamos,
portadores de la Muerte,
misioneros de la Nada.[12]

Catalán de origen, Casaldáliga es especialmente sensible a las culturas marginadas y las lenguas prohibidas. Para el capitalismo agropecuario, el indio no tiene ningún valor económico, no puede con-

11 De la *Missa de la terra sense mals* (1980).

12 Ibíd.

vertirse en un "recurso humano". A ello se suma la discriminación por motivos culturales: es "otro" en relación a todos los demás; las marcas y pinturas en su rostro y su cuerpo lo delatan y lo ridiculizan, su desnudez lo excluye de vivir entre la gente "normal", sus costumbres son "irracionales", su lengua no la entiende nadie. El indio queda fuera de juego por ser pobre y por ser indio: sus líderes denuncian que se mata su cuerpo y que también se mata su alma. Aunque sus enemigos mayores son las grandes haciendas y las empresas que explotan la Amazonia, tampoco cuenta con la simpatía y la solidaridad de mucha gente sencilla.

Casaldáliga siempre alzará la voz contra esta situación y animará y acompañará las luchas indigenistas. Leemos en una carta que escribe a los indios de Roraima: "El sufrimiento de los indios ha pasado a ser un sufrimiento mío. Quiero que la lucha de los indios sea siempre mi lucha. La victoria de los indios alimenta el fuego de mi esperanza". Con su compañero, el obispo de Goiás Tomás Balduino, impulsan el CIMI (Comité indígena misionero) en la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) y convierten la problemática de los indios en un problema nacional y en un compromiso para toda la iglesia brasileña. Para ellos no se trata sólo de una cuestión de "caridad" o de justicia, sino de esperanza; los indios amazónicos encarnan muchos valores radicalmente humanos, y por tanto cristianos: el sentido comunitario, la sencillez, la libertad y la medida, la autenticidad. También son el testimonio palpable de que se puede vivir en armonía plena con la naturaleza. Casaldáliga dice que "El Verbo [de Dios] está sembrado en estos pueblos", y pone el ejemplo de los tapirapé: "Contemplo hoy la libertad de espíritu de estos indios tapirapé y su sentido comunitario. Percibo su armonía con la naturaleza. Ellos son parte de esta tierra, del lago con sus peces y aves, del sol y de la luna, que son parte de ellos. Son ellos los *turistas* naturales, los puros, los auténticos, los permanentes recreados y recreadores de la naturaleza madre. Observo que estos indios son todos como un único ser, una familia, un pueblo".

El indio que camina y nada desnudo es el hombre en el mundo, libre de toda barrera, filialmente y fraternalmente ligado a todas las cosas.

Yo vivía en pura desnudez,
brincando, plantando, amando,
engendrando, naciendo, creciendo,
en la desnudez pura de la Vida...
<…>
Yo era la Dignidad,
sin miedo y sin orgullo,
la Dignidad Humana.[13]

13 Ibíd.

Lucha

En las visitas pastorales (*desobrigas*) a las comunidades de la *prelazia*, el obispo saluda invariablemente la gente con la expresión: "*¿E a luta*?", "¿Cómo va la lucha?". Su trayectoria en el Mato Grosso es una historia de luchas. Allí donde la mejor iglesia protesta, Casaldáliga sólo ve un primer paso: él también se ha convertido en el portavoz de las reivindicaciones de su gente y las proyecta en todo el país y en el mundo, pero cree que es mucho más importante el compromiso con la lucha liberadora, la brega transformadora, comunitaria, persistente, a corto y a largo plazo, haciendo frente a los opresores.

Que el reclamar la tierra
No sea apenas levantar un viento
Que provoca aguaceros aplaudidos,
y pasa el viento
y sigue igual el mundo...[14]

Quien sólo protesta, en ocasiones, incluso es aplaudido. Quien lucha, casi siempre es perseguido. Casaldáliga vive entre la gente, participa en tareas agrícolas, visita a las familias, acompaña a enfermos, organiza al pueblo, anima y lidera protestas y revueltas ante los abusos del latifundio o de las autoridades. Asume todos los retos y acepta todas las persecuciones. No es extraño que le lleguen. Su lucha es revolucionaria: quiere "darle la vuelta" a las estructuras maléficas del poder y también a los corazones humanos. El obispo y sus colaboradores se involucrarán en la defensa de la tierra de los campesinos y de los indios de la prelatura, sufriendo, como ellos, amenazas, detenciones, torturas y asesinatos.

Su proyecto revolucionario no es el comunismo, como le recriminan sus enemigos, sino, dice él, el *Reino de Dios*, que quiere traducir en políticas y prácticas concretas a favor de los excluidos. Sabe que la tierra es principio de vida, de libertad y de dignidad para los campesinos, sin tierra no hay futuro en el Mato Grosso; la tierra centra la lucha, la conquista de la tierra es la conquista del futuro, de la vida y la libertad, la lucha contra el latifundio es liberadora, la libertad es también la "tierra" que nutre el espíritu humano:

Esta es la tierra nuestra:
¡la libertad,
humanos!
Esta es la tierra nuestra:
¡la de todos,
hermanos!
La Tierra de los Hombres
que caminan por ella
a pie desnudo y pobre.
Que en ella nacen, de ella,
como troncos de Espíritu y de Carne.
Que se entierran en ella
como siembra
de Ceniza y de Espíritu,
para hacerla fecunda como a una esposa madre.
Que se entregan a ella,
cada día,
y la entregan a Dios y al Universo,

14 Del poema "Tierra nuestra, libertad" a *Cantares de la entera libertad* (1984).

en pensamiento y en sudor,
en su alegría y en su dolor,
con la mirada
y con la azada
y con el verso...[15]

Detención de poseiros en el Mato Grosso

La "guerra de la tierra" incluye la defensa de la naturaleza que el capitalismo reduce a "recurso", despojada de cualquier valor que no sea el monetario. Casaldáliga ve claramente que la destrucción de las selvas causada por latifundio es suicida, "porque al final repercutirá en una miseria ecológica para todo el Brasil y toda la Amazonía".

Bandidos todos nosotros,
depredadores
del Cosmos y de la Vida.[16]

En el poema dedicado al "Compadre" San Francisco de Asís, vuelve a referirse a la depredación de la naturaleza:

La madre Natura
llora, poluida,
su aire y sus aguas,
su cielo y sus minas.
Pájaros y flores
se mueren de susto.
Los lobos del pánico
ganaron el mundo.[17]

Casaldáliga ligará siempre la destrucción del medio ambiente y la injusticia social y, por tanto, la recuperación del medio natural y la transformación política y social: con el capitalismo depredador no es posible la biodiversidad, ni un planeta habitable y saludable para todos. Dice el obispo que si San Francisco de Asís viviera en América Latina "conminaría [sic] a las multinacionales y sus productos químicos y radiactivos y a todos los progresos suicidas que destrozan las florestas y contaminan las vidas y los ríos y el aire y la luz de las estrellas"[18].

No hay ecologismo auténtico sin humanismo, y ninguno de los dos se pueden articular socialmente sin algún tipo de "socialismo"; es decir, sin *partilha* el planeta no tiene futuro para la familia humana. Es necesario compartir el mundo en una comunidad global y fraternal donde, citamos San Pablo, pueda decirse que "ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer" (Gal, 3, 23).

El obispo reflexionaba así con F. Escribano: "Ahora finalmente acabamos de descubrir la ecología. Hasta hace poco nos parecía que el mundo era ilimitado. Ahora

15 Ibíd.
16 De *Las siete palabras*,II.
17 Del poema "Oración a San Francisco", a *Cantares de la entera libertad* (1984).
18 *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo* (1983), p. 147.

vamos descubriendo que es la gran criatura de Dios y por eso mismo, por ser criatura, es limitado. Pienso que este sentido de corresponsabilidad de la creación es la moraleja de la historia humana. Somos corresponsables no sólo de la propia vida personal y de la vida de los demás, sino también de las aguas, de la tierra de la fauna, de la flora, del universo".

Recordaba el obispo también el mito de la creación de los indios bororo: Dios crea primero al hombre y lo encierra en una cabaña. A continuación, crea el resto del mundo. Cuando ya lo tiene todo hecho, deja que el hombre salga a verlo y Él se retira. El cuidado del mundo ya es cosa nuestra.

La salvaguarda de la naturaleza es nuestra responsabilidad, pues, pero no podemos aplaudir un ecologismo acomodado que simplemente aspira a una vida respetuosa con el medio natural, circunscrita en realidad a los países ricos, o que suspira por espacios naturales protegidos donde hacer turismo y se despreocupa de las causas profundas de los problemas ecológicos. Hay que poner en cuestión el ecologismo que ha devenido un tópico de la política en los países más desarrollados, de derecha a izquierda, y que no presta mucha atención a los efectos del sistema económico global sobre las formas de vida de la población mundial más pobre y sobre sus ecosistemas, ni apuesta a fondo, con todas las consecuencias, por la salvaguarda integral de nuestra especie, también "contaminada" de valores tóxicos y amenazada por la desigualdad y la pobreza. Nos lo recuerda el pequeño poema "Ecología suprema":

Prohibido polucionar
la imagen de Dios:
el Hombre.[19]

Contemplación

En la experiencia contemplativa de Casaldáliga se fusionan la naturaleza, los pobres y Dios-Jesucristo, mencionados juntos en la invitación a la misa de su consagración episcopal en 1971.

Tu mitra será un sombrero de paja sertanejo;
El sol y el claro de luna;
la lluvia y el sereno;
la mirada de los pobres con quienes caminas
y la mirada gloriosa de Cristo, el Señor.[20]

Pedro Casaldáliga el día de su consagración espiscopal.

19 Ibíd.
20 Del llibre *Yo creo en la justicia y en la esperanza* (1975).

No es posible trazar ninguna línea que separe la naturaleza-las personas-Dios, que forman una constelación única en la obra poética de Casaldáliga, por las mismas razones que en su vida personal tampoco se separaban la acción y la contemplación, la reflexión y la conversación, la ética y la estética, la inmanencia y la trascendencia. No hay lucha sin inspiración contemplativa; no hay reflexión donde no se escuchen la voz de los demás y la voz del mundo; la naturaleza vivida y contemplada nos conduce siempre hacia nosotros mismos; nuestro mundo siempre es un mundo con los otros humanos y con los demás seres vivos, sumidos todos en el concierto único de la vida; la lucha está justificada porque queremos compartir con todos lo que es bueno y bello, y la naturaleza lo es. En el corazón de lo pequeño y cotidiano -una flor, un pájaro ...- esconde y emerge la vez la sonrisa del Creador, que no para de hacer su trabajo.

Y era tan verde el campo
que el Mundo parecía
recién creado.[21]

Casaldáliga vive la naturaleza como un don de Dios a toda la humanidad. Su belleza confirma su carácter de regalo divino, que se actualiza a cada instante.

Hiciste la belleza
porque sabías que mis ojos
exultarían viéndola[22]*.*

Porque sé las cosas, soy
y me sé señor del mundo
<…>
canta un pájaro sin nombre
pero es mía su belleza[23]*.*

La frescura de la naturaleza contemplada pone de relieve nuestra trascendencia y nos abre a muchas vertientes de la realidad. Sólo la poesía dice las cosas mismas.

Y, sin embargo,
solamente es la rosa
si la cantamos.[24]

Ligada a la acción, la contemplación tiene su momento aparte: la retracción o el retiro que permiten ver con profundidad donde los demás, atareados, mirando no ven. No se trata de alejarse de las cosas, sino de verlas desde la propia interioridad mientras renunciamos a hacer nada con ellas: para actuar, hay el resto del tiempo.

Al crepúsculo, por las noches, cuando el sueño no llega y la mente no para, paseando cerca del Araguaia, navegando en *voadeira*

21 Del poema “Bandera de Navidad” a *Cantares de la entera libertad* (1984) o *Fuego y ceniza al viento* (1984).
22 Del poema “Hiciste la belleza” a *El tiempo y la espera* (1986).
23 Del poema “Porque sé las cosas, soy”, ibíd.
24 Del poema “La rosa”, ibíd.

por los ríos de la prelazia o viajando en autobús en larguísimos desplazamientos: he ahí las ocasiones más propicias para la retracción contemplativa y la creación poética del obispo Casaldáliga. Durante décadas, los días enteros en el autobús atravesando el Mato Grosso y Brasil (renuncia a los aviones, quiere viajar como lo hace la gente sencilla), los aprovecha para mirar, reflexionar, tomar notas, escribir poemas.

La contemplación en retracción permite que las cosas sean lo que son... en compañía del poeta. En el caso de Pedro no hay propiamente éxtasis ni olvido del yo, sino comunión, la compañía recíproca espíritu-mundo, en silencio, recogimiento, acogimiento.

No toquéis el ocaso.
Dejadlo ser,
como una muerte noble.
Veladlo con el alma de rodillas
sobre la arena clara del silencio.

(Ahora recogidas, como en un pecho en gracia,
el Araguaia ofrenda las aguas luminosas,
leche y saliva y llanto y sangre nuestros).

Dejaos penetrar de esta lección suprema:
la paz vendrá al final de la jornada.[25]

La contemplación pura de la naturaleza sacia el espíritu humano. Tal y como la vive Casaldáliga, hay una comunicación sentimental con las cosas, una conexión entre vivientes que da la sensación de que se abraza el mundo desde la pequeñez humana.

El poema "Amanecer" canta la comunión, al alba, entre el lago, las cigarras, el maíz, las golondrinas ... y el poeta, que se abre así a la naturaleza entera:

'Dejadme hacer acopio de ternura:
¡tengo la vida entera, entre las manos![26]

Casaldáliga se mueve por los rincones del mundo y se deja envolver por las cosas: los ríos, las flores, los árboles, ahora un rebaño de bueyes, ahora un pájaro o un gato, ahora las flores que cultiva en unas latas en su casa. La mirada poética del obispo penetra las cosas y descubre mensajes y enseñanzas, analogías que hermanan las cosas del mundo y el ser humano.

Este nenúfar limón
bajo la niebla que llora
¿no apuesta su corazón
para dar fe de la aurora? [27]
El viento ha desnudado
esos cerros insomnes.
La fe desnuda el corazón humano.[28]

25 Del poema "No toquéis el ocaso", ibíd.
26 Del poema "Aurora", ibíd.
27 Ibíd.
28 Del poema "De México a Chiapas" a *Todavía estas palabras* (1994).

En la libertad de las aves, Pedro ve prefigurada la trascendencia y la libertad humanas.

¡Qué libre libertad la vuestra, pájaros,
dueños del horizonte desde arriba,
sin señalizaciones ni fronteras...![29]

La vida vegetal que se regenera le hace vislumbrar la fecundidad y la fraternidad de la familia humana.

Bajo las flores, los frutos granan.
Las hojas muertas caídas
sustentan las nuevas vidas.
Los árboles se buscan, se protegen, se hermanan.[30]

El Araguaia, el afluente del Amazonas, con sus playas de arena blanca, enorme en medio de la floresta, se convirtió desde el primer momento en un referente esencial de la vida espiritual de Pedro Casaldáliga, que evoca a su manera el famoso verso de las Coplas de Jorge Manrique:

"Nuestras vidas son los ríos..."
Los ríos son este río:
¡Mi vida es este Araguaia
El rio indescriptible, indescrifrable
que se mira, que se acepta, se posee?
nos posee,
se ama, se agradece y se teme. [31]

El Araguaia ha sido el compañero de cada

Pedro Casaldáliga a la orilla del Araguaia

día, horizonte doméstico, eco de luchas y lamentos, lugar de recogimiento y consolación, principio, centro y final de todo lo que sucede a la prelatura; también frontera, destino soñado de los *retirantes*, sepultura, o camino y chorro de vida, fuerza libre e imparable:

<…> Aquí la luna cruza el Araguaia;
los ojos a su encuentro, como remos,
y el corazón tendiéndole su playa.
Hijos del cielo, de Belleza ardemos
<…> Yo cargo el Araguaia y muchas vidas[32]*.*
<…> Araguaia nuestro,
subversivo
–subversivo de garzas y de pacús de plata–[33]*.*

Y podríamos seguir con otros poemas. El obispo le explica a Escribano el sentido profundo que el río tiene en su vida y le confiesa que quisiera ser enterrado cerca de él: "Mi vida es este Araguaia. Es muy bonito y al mismo tiempo muy misterioso y libre. Abre camino. Cada año, cuando

29 Del poema "Pájaros", a *Clamor elemental* (1971).
30 Del poema "Los árboles son unos profesores", ibíd.
31 Del poema "Nuestra vidas son los ríos", ibíd.
32 Ibíd.
33 De *La muerte que da sentido a mi credo* (1978).

llegan las crecidas, abre un curso diferente. Por eso digo que es bastante revolucionario y también bastante utópico".

En el poema "En medio de las cosas que perduran", dialogando de poeta a poeta con Ernesto Cardenal, Casaldáliga pasa revista a las cosas que forman su pequeño universo familiar de Sao Félix: la flor del algodón, el gato Xone, los periquitos, la luna y el sol poniente, el *bejú* de mandioca, el olor de madera, los niños, la caña de azúcar, las tórtolas, los burritos que pastan, una carta, un libro, el río, la hamaca, la llamada en la puerta y, siempre, la Esperanza...

Los versos van decantando una sinfonía que une de nuevo lo natural con el yo profundo, lo más pequeño y concreto con el mundo entero, lo cotidiano con lo divino. Cada cosa, en medio la naturaleza viva, es respectiva a las otras, nos remite de inmediato a las otras cosas, a todo lo demás, hacia la aprehensión única del paisaje entero.

Una flor lila bastaba
para que todo el sertão
floreciese en mi mirada.[34]

En el libro *Al acecho del reino*, confesa Casaldáliga: "Me he hecho algo teilhardiano y comulgo con la naturaleza y con la presencia universal de Dios en todo y en todos los Seres. Ante esta hermosísima y ultrajada naturaleza siento la unidad y la presencia de Dios". "En medio de las cosas que perecen, en medio de la vida que perdura", Casaldáliga encuentra a Dios. Es un Dios que todo lo abraza y todo lo conduce hacia una mayor plenitud.

El lago y yo amanecemos llenos
de Dios, de Dios, de Dios...[35]

"Digo que tenemos que volver siempre a Dios -leemos en *Experiencia de Dios y Pasión por el pueblo*- por las mediaciones de la naturaleza, descubierta con capacidad de admiración, querida, respetada, disfrutada humanamente".

El poema "Retiro espiritual en el cerro de Santa Terezinha" enfatiza esta comunión profunda, espiritual, con Dios en la naturaleza viva. Entre montañas, en el bosque florecido, al amanecer, cerca de un río, en el canto de un pájaro, Pedro siente que "respira" a Dios:

Ahora, hermanos, respiro a Dios, lo huelo a campo abierto.
Y callo, bajo el sol de su presencia,
como un niño dormido.
Ahora Dios me abraza enteramente. [36]

La garza blanca

Quizás el libro más importante de Pere Casaldáliga ha sido *Yo creo en la justicia y en la esperanza*, publicado en la mítica colección *El credo que ha Dado sentido mí vida*, de la editorial Desclée de Brouwer.

34 Del poema "Mirada humana" a *El tiempo y la espera* (1986).

35 Del poema "Amanecer", ibíd.

36 Del poema citat, "Retiro espiritual a Santa Terezinha", ibíd.

Leemos la crónica de luchas desesperantes vividas con una esperanza inagotable.

Todas las luchas por la Justicia que marcan la trayectoria del misionero y obispo en Brasil se sostienen en la Esperanza: la "espera esperanzada" de que en el hombre, "imagen de Dios", quedará siempre un remanente de bondad, que Jesucristo anticipa en la "Resurrección" la plenitud humana, y que Dios, finalmente, hará realidad universal su "Reino". Habla de "una esperanza invencible, *a pesar de todos los pesares*, contra toda esperanza".

En un poema de Adviento, donde evoca los pájaros, los arrozales y las colinas verdes que lo rodean, el poeta apela a la Esperanza:

Solamente faltan
una lluvias más.
Háblame, Esperanza;
temores, callad;
que, a pesar de todo,
¡El nos nacerá![37]

La garza blanca del Araguaia simboliza en la naturaleza esta Esperanza mayor que sostiene el compromiso de Casaldáliga con las personas y con la justicia. Desde los primeros días en el Mato Grosso, se queda embelesado cuando las ve deambular por las playas del río, levantar el vuelo como "algodones alados", potentes y libres, cruzando el cielo llenas de sol, elegantes. Se refiere a ellas como uno de sus "amores": "Me saben todavía a detalle de Dios", dirá ya mayor.

Carza blanca en el Mato Gosso

La garza abandera la Navidad; anuncia, en definitiva, que Dios planta la tienda entre nosotros:

Delante de nosotros iba la garza blanca,
igual que una bandera de Navidad
andando,
con la lluvia y el viento
desatados.
<…>
Delante de nosotros
iba la garza blanca
como una Buena Nueva
a ras de yerba y cascos...[38]

El Araguaia es "ámbito", espacio vital, patria. Pero la garza blanca del Araguaia pregona una esperanza que traspasa los días y los noches: es promesa de plenitud, de victoria, del triunfo de la Vida y la Belleza. Alimenta las convicciones y los anhelos del poeta Casaldáliga en el pai-

37 Del poema "Verde navidad" a *El tiempo y la espera* (1986).

38 Del poema "Bandera de Navidad" a *Cantares de la entera libertad* (1984) o *Fuego y ceniza al viento* (1984).

saje desolador de la violencia y la muerte:

Si no hubiera garzas blancas
tras los montes de la Muerte,
¿cómo afirmaría el alma
sus admiraciones verdes?
¿Cómo plantaría el cuerpo
sus mojones extasiados?
¿Y qué cara Te pondría,
Señor, yo, decepcionado?
<…>
Yo vuelco en garzas blancas
sobre el campo, reseco y conculcado,
mis presagios profetas.[39]
<…>

Casaldáliga dice en el poema "El nom novell" (El nombre nuevo) que hubiera querido tener como nombre de pila "Libertad". Hubiera querido llamarse Pere-Libertad. Así se titula también uno de sus libros. Se trata de la Libertad humana "entera", con mayúsculas, no simplemente de la libertad de elegir o de la libertad política. Piensa sobre todo en la libertad que resulta de la liberación de la riqueza y de los compromisos con el poder, la libertad en la pobreza, la liberación del miedo y del desánimo inevitables, la libertad evangélica que nos hace plenamente y irrefragablement humanos, también la libertad que vence el temor a la muerte en la esperanza de la "Resurrección". No es sólo la libertad como condición original del hombre, libre por naturaleza, sino como conquista, promesa y destino.

La garza blanca que se alza junto al río, huidiza, cielo arriba batiendo las alas, venciendo la resistencia del cuerpo, volando entre los vientos que soplan en el Araguaia, es, en la mirada poética de Casaldáliga, la imagen de la Libertad plena que buscamos y esperamos.

<…>
el verde invadía la tierra y el anhelo,
y las garzas me daban su lección
—¡Todavía
es posible ser libres.[40]

En el poema "Vino un Cielo Nuevo y una Tierra Nueva" cuando Pedro Casaldáliga reflexiona sobre esta plenitud que vislumbra, más allá de la muerte, pone en el Mundo Nuevo la garza blanca como un símbolo de Libertad, Esperanza y Vida Plena. La garza blanca también volaría en un "mundo glorificado" según la fe y la esperanza cristianas. "De todos modos -escribe en *Yo creo en la justicia y en la esperanza*, yo creo en la glorificación del universo. No sé cómo, pero creo que tendrá que ser".

En la visión -"apocalíptica" podríamos decir- que el poema anticipa, se entrelazan de nuevo la naturaleza (el río, la garza blanca ...), los seres humanos y Dios en un solo acuerdo poético que infunde serenidad y confianza :

<...>
Entonces veré el sol con ojos nuevos

39 Del poema: "Canto del tiempo maya" a *Todavía estas palabras* (1989).

40 Del poema "Salmo de abril en Sao Paolo", a *El tiempo y la espera* (1986).

y la noche y su aldea reunida;
la garza blanca y sus ocultos huevos,
la piel del río y su secreta vida.
Veré el alma gemela de cada hombre
en la entera verdad de su querencia;
y cada cosa en su primer nombre
y cada nombre en su lograda esencia.
Confluyendo en la paz de Tu mirada,
veré, por fin, la cierta encrucijada
de todos los caminos de la Historia
y el reverso de fiesta de la muerte.
Y saciaré mis ojos en Tu gloria,
para ya siempre más ver, verme y verte.[41]

Sabadell, octubre de 2020

41 Del llibre *Sonetos bíblicos precisamente* (1996)