

## Modernidad, cuidado y crisis ecológica

FREDY PARRA\* 

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)

### Resumen

El artículo indaga en las causas antropológicas y filosóficas de la crisis ecológica actual. Postula que una causa fundamental es el dualismo moderno que contraponen naturaleza e historia. A través de diversos procesos de la modernidad como la consolidación de la historicidad junto a la idea de progreso, los cambios en la percepción del tiempo, la separación de espacio y tiempo, la disociación de la historia natural de la historia total, y el dualismo solipsista del cartesianismo, contribuyen en su conjunto a constituir la modernidad como desvinculación y a la “historia” como matriz epistemológica predominante tanto para pensar la realidad como para intervenir en ella. Como un modo de superar esa sobrevaloración de la historia en décadas recientes parece asomar un nuevo principio, el “*principio del cuidado*” de la Tierra unido a la *responsabilidad* intrageneracional e intergeneracional como únicos caminos plausibles para enfrentar integralmente la grave crisis ecológica que nos afecta. Esta nueva ética del cuidado es inseparable de razones estrictamente teológicas que convocan a salvaguardar la Tierra como *morada del Logos*.

**Palabras claves:** historia, progreso, desvinculación, responsabilidad, cuidado, ecología-integral

### *Modernity, care and ecological crisis*

#### **Abstract**

*The article explores the anthropological and philosophical causes of the current ecological crisis. It points out that a fundamental cause for current ecological crisis is the modern dualism that contrasts nature and history. Through various processes of modernity such as the consolidation of historicity together with the idea of progress, changes in the perception of time, the separation of space and time, the dissociation of natural history from total history, and the solipsistic dualism of Cartesianism, all contribute to constitute modernity as dissociation and “history” as the predominant epistemological matrix both for thinking about reality and for intervening in it. As a way of overcoming this overvaluation of history in recent decades, a new principle emerges, the “principle of care” for the Earth together with intragenerational and intergenerational responsibility as the only plausible ways to comprehensively address the serious ecological crisis affecting us. This new ethic of care is inseparable from strictly theological reasons that call for safeguarding the Earth as the dwelling place of the Logos.*

---

\* Fredy Parra Carrasco es Doctor en Teología por la Pontificia Facultad Jesuita de Teología y Filosofía de Belo Horizonte, Brasil. Profesor Titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es director del Centro Teológico Manuel Larraín. Enseña en los cursos de Creación, Escatología y Teología Latinoamericana. Ha publicado *Modernidad, utopía e historia en América Latina* (1995), *El Reino que ha de venir: Historia y esperanza en la obra de Manuel Lacunza* (2011), *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo* (2011) y como coautor *Pensamiento social de la Iglesia y ciencias sociales. Horizontes teológicos para un diálogo* (2006), y diversos artículos teológicos relacionados con su especialidad.

**Keywords:** *history, progress, disengagement, responsibility, care, integral ecology.*

No hay duda que estamos viviendo en medio de una grave crisis socio-ambiental, profunda y universal. Se constata a nivel mundial una emergencia climática. Pasados ya 9 años continúa plenamente vigente el Acuerdo de París (2015) que mostró un consenso científico y político en torno a que estamos en tiempos decisivos y que urge reducir el nivel de emisiones contaminantes a la mitad para el año 2030, descarbonizar la economía mundial y lograr la necesaria neutralidad de carbono en el 2050<sup>1</sup>. Paralela al evidente desequilibrio ecológico el mundo experimenta al mismo tiempo una crisis planetaria de la democracia<sup>2</sup> en medio de lo que Daniel Innerarity denomina una *Sociedad del desconocimiento*, donde “cada vez es más difícil obtener explicaciones causales o previsiones exactas, ya que el saber acumulado hace visible también el universo ilimitado del no-saber” (Innerarity, 2022, p. 23). Este escenario hace aún más compleja la toma de decisiones pertinentes y relevantes para superar la crisis que desborda por todos lados.

El presente artículo se propone estudiar el dualismo moderno que culmina en la separación entre historia y naturaleza. Para ello, en una primera parte, indaga en las diversas y complejas causas (desarrollo de la conciencia histórica y filosofía del progreso, cambios en la percepción del tiempo, disociación de espacio y tiempo, la modernidad como desvinculación...) que llevaron a consolidar una contraposición entre naturaleza e historia. En una segunda parte, se reflexiona en torno a un nuevo paradigma de relación del ser humano con la naturaleza basado en los *principios* de la *responsabilidad* y del *cuidado*; la relación entre cuidado de la tierra y la urgencia de una “mejor política” socio-ecológica. Además, se expone que el carácter “*Lógico*” y *relacional* del mundo constituye un fundamento teológico para el imperativo urgente de cuidar este mundo creado y donado. Finalmente se presentan algunas conclusiones.

### 1. Dualismo moderno que contrapone naturaleza e historia<sup>3</sup>

Entre las diversas y múltiples causas y factores científicos, sociológicos, tecno-económicos- productivos, socio-políticos, antropológicos, etc., de la grave crisis socio-ambiental que vivimos, hay, un olvido de nuestra terrenidad, de nuestra condición mundana, de que, en fin, “nosotros mismos somos tierra” como señaló Francisco en *Laudato si'* (Francisco,

<sup>1</sup> Figueres – Rivett-Carnac (2021, pp. 17-58, 167-177); Castilla et al (2019).

<sup>2</sup> Innerarity (2020b; 2022).

<sup>3</sup> Parra (2022a).

2015, n. 2)<sup>4</sup>. Hace ya tiempo Michel Onfray, denuncia un “olvido nihilista del cosmos” (Onfray, 2016, pp. 329 ss.). Nos preguntamos cómo hemos llegado a esta situación tan compleja como grave. Según el analista francés Michel Lacroix, en todo ámbito del saber urge “pensar globalmente. Por encima de las diferencias nacionales o regionales, se impone a nuestra inteligencia una compleja realidad: la humanidad, una y solidaria, instalada en un mundo cuya finitud ya conocemos. El axioma quizá menos controvertido del pensamiento moderno enuncia que las distintas partes del mundo están ligadas por una radical interdependencia” (Lacroix, 1995, p. 8). En un intento por pensar globalmente indagaremos algunos procesos que caracterizan la cultura moderna y contribuyen a configurar una separación entre historia y naturaleza.

### 1.1. *Modernidad e historicidad. (Conciencia histórica y filosofía del progreso)*

Las graves circunstancias están exigiendo restablecer los vínculos entre ciencias naturales y ciencias sociales para mejorar los diagnósticos y buscar conjuntamente, interdisciplinariamente<sup>5</sup>, vías que permitan avances hacia resoluciones efectivas, advertía el Papa Francisco en *Laudato si'*. Al respecto, el Papa Francisco expresa que “dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales” (Francisco, 2015, n. 139). Restablecer los vínculos señalados es tarea prioritaria en la actualidad. Pero semejante tarea que comprende a las ciencias sólo puede desarrollarse a partir del reconocimiento de algo aún más fundamental de índole antropológico, a saber, asumir con lucidez que somos parte de una red vital de la que no podemos prescindir para existir y comprender la vida en su amplitud y relación: en efecto, “cuando se habla de ‘medio ambiente’, se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos

---

<sup>4</sup> Parra (2017)

<sup>5</sup> Francisco reitera que “No está demás insistir en que todo está conectado. El tiempo y el espacio no son independientes entre sí... Así como los distintos componentes del planeta -físicos, químicos y biológicos- están relacionados entre sí, también las especies vivas conforman una red que nunca terminamos de reconocer y comprender... Por eso, los conocimientos fragmentarios y aislados pueden convertirse en una forma de ignorancia si se resisten a integrarse en una visión más amplia de la realidad” (Francisco, 2015, n. 138).

en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados” (Francisco, 2015, n. 139).

Ahora bien, en la profunda crisis climática, subyace, a mi modo de ver, precisamente una visión que paulatinamente ha separado al ser humano de la naturaleza, una suerte de dualismo que ha llevado a una radical desvinculación de lo humano con respecto a su entorno natural y que conlleva, a su vez, una contraposición entre naturaleza (lo dado) e historia (lo que el ser humano crea y produce desde su libertad). Es, en definitiva, uno de los dramas, tal vez de los más decisivos, de la cultura moderna con varios siglos de historia acumulada y que sigue vigente mostrando sus signos contradictorios en medio de la grave crisis socio-ecológica que se vive en el planeta.

La conciencia histórica moderna “elabora la intuición de que la realidad no es un dato previo, una realidad constatable, sino algo que se determina y porque se es determinado en un proceso de intercambio entre sujeto y objeto” (Libanio, 1992, p. 285). Propia convicción de esta visión moderna es que “la realidad es determinada a partir de la historia” (Libanio, 1992, p. 286). En los diversos ámbitos del saber se va adquiriendo la conciencia de que todo es dinámico y está sometido al movimiento. Como bien comenta Joseph Ratzinger,

todos los campos del espíritu humano cambiaban de la pregunta por el ser a la pregunta por la historia: la filosofía con Hegel, la economía nacional con Marx, la teología con F. Chr. Baur, la ciencia natural a su modo (...) con Darwin. En lugar de la *resolutio in theologiam* llega la *resolutio in historiam*. La historia se hace una forma que lo domina todo. La historicidad es la categoría fundamental bajo la que el hombre aprende ahora a entenderse nuevamente a sí mismo. El mismo no existe sino como un ser que se hace y todas sus imágenes están bajo el signo de la historia y sólo se pueden comprender dentro de ella. (Ratzinger, 1972, p. 78)

En definitiva, como bien explica Libanio “la historia es principio de toda intelección, alcanzando la autocomprensión del hombre. El hombre debe entenderse en la totalidad de su ser como condicionado históricamente y así comportarse” (Libanio, 1992, p. 286). Sustancial contribución de las filosofías existenciales ha sido precisamente llamar la atención sobre la historicidad como “como dimensión, determinación fundamental del hombre, en oposición a su condición de naturaleza”<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Comenta Libanio y añade: “La historicidad determina al hombre más profundamente que el ser natural. La propia historia, como acontecimiento, debe ser entendida a partir de la historicidad del hombre. Sólo existe historia como acontecimiento porque y en cuanto la historicidad es una determinación fundamental de la existencia humana. La historia es un ‘existencial ontológico’ del hombre” (Libanio, 1992, p. 290).

Por lo mismo, esa dimensión de historicidad sólo se puede entender cabalmente en relación con la libertad del sujeto humano. Es más, se caracteriza la comprensión moderna de la historia “como el lugar de la libertad, de la acción creadora” del ser humano y también como el lugar de los condicionamientos y dificultades para ejercer tal libertad (Libanio, 1992, p. 291). En efecto, modificada radicalmente la visión del mundo antiguo y medieval, Gisbert Greshake explica que la modernidad “concibe este mismo mundo como historia, es decir, como un potencial casi ilimitado y un inmenso campo material que le ha sido confiado al hombre para que éste lo conforme a sus objetivos e ideales...” (Greshake, 1981, p. 41). Lo que interesa, en suma, es el dominio y la transformación de la naturaleza. Dimensión central de la libertad humana es la praxis, como capacidad de transformación del entorno natural y de la misma sociedad. El futuro histórico es, en definitiva, aquello que el ser humano mediante su praxis proyecta y realiza. A partir de estos presupuestos surge la moderna filosofía del progreso: la confianza casi absoluta en que es posible un avance irreversible hacia una meta futura de realización y felicidad en todos los planos humanos. Y, además, esa noción de progreso normalmente acompañada de una doble ilusión: de la infinitud de los recursos naturales y de la infinitud del crecimiento/progreso en dirección al futuro. Esta nueva conciencia de la historicidad está estrechamente relacionada con los cambios que se han producido en la percepción del tiempo, cuestión que veremos a continuación.

### 1.2. *Cambios en la percepción del tiempo*

Charles Taylor reflexiona sobre las raíces y principales rasgos de la cultura moderna y destaca los cambios en las formas de imaginar el mundo que se han producido a nivel civilizatorio abarcando los últimos quinientos años y apunta que tal vez “(lo) más importante es que hemos pasado de un mundo que está comprendido dentro de ciertos límites y es estático a otro que es inmenso, parece infinito y se encuentra en mitad de una evolución que se extiende a lo largo de muchísimos siglos” (Taylor, 2015, p. 49).

Los descubrimientos científicos mejoraron sustancialmente la mirada del cosmos y de una visión estática y cerrada se pasa a una visión dinámica y radicalmente abierta. “Nuestra idea del universo está ahora definida con precisión por la inmensidad y lo insondable: la inmensidad del espacio y, sobre todo, del tiempo; la inconmensurabilidad de la larga secuencia de cambios a partir de los cuales evolucionan las formas actuales” (Taylor 2015, pp. 51-52).

Por otra parte, Taylor hace ver que en la premodernidad los tiempos seculares además de comprenderse desde los paradigmas culturales y físicos conforme a la mirada científica o, específicamente astronómica conforme al modelo de Ptolomeo entonces aún predominante, también se sujetaban a la omnipresente experiencia religiosa que marcaba la época antigua y medieval. Es decir, los tiempos seculares “dependían de su ubicación en relación con el tiempo superior” (Taylor 2014, p. 104). De acuerdo a su análisis en la época premoderna la ordenación y distribución del tiempo derivaba de lo que él denomina “tiempos superiores” (Taylor 2014, p. 99), a saber, el tiempo que brota de la vida creyente y celebraciones litúrgicas que configuran un tiempo cualitativo, lleno, pleno, que se experimenta en medio del acaecer histórico. Así, los “tiempos” litúrgicos como la Muerte y Resurrección, la Pascua de Jesucristo, Pentecostés, Navidad, destacan entre los hitos más relevantes que marcaban los ritmos de la existencia personal y colectiva a lo largo de un año. De esta manera, en el fluir del tiempo se podían vivenciar diversos tipos de tiempo, conforme, por ejemplo, a las diversas fiestas o eventos de la liturgia de tal modo que no todos los trayectos del tiempo secular experimentado “eran homogéneos, mutuamente intercambiables” (Taylor, 2014, p. 104).

En cambio, piensa Taylor que el tiempo moderno es de acuerdo a la acertada formulación de W. Benjamin: “el tiempo homogéneo, vacío” (Taylor, 2014, pp. 98, 104). Así, tanto el tiempo -como igualmente el espacio- se ha transmutado “en un recipiente, indiferente a aquello que lo llena” (Taylor, 2014, p. 104). Taylor hace reflexionar sobre este profundo cambio en la percepción del tiempo a partir de esa vaciedad detectada: “El paso del ‘lugar’ antiguo y medieval al ‘espacio’ moderno implicó una disociación de segmentos de espacio de lo que sea que lo llene. Mientras que un ‘lugar’ se identifica por lo que está allí, el tiempo y el espacio newtonianos eran meros recipientes dentro de los cuales podían circular objetos (e incluso no-objetos, como los vacíos)” (Taylor, 2014, pp. 104-105).

Y en la sociedad, cada vez más compleja, en términos socio-económicos y políticos, se va haciendo cada vez más necesario llenar ese “recipiente”, el tiempo se convierte en una especie de institución social, se socializa, y en, fin resulta en un bien escaso e inevitablemente se comercia con él, se lo reduce a dinero intercambiable y a un bien económico más. Con la invención de los relojes primero mecánicos, en el siglo XIV, y un par de siglos después, de péndulo, desde el siglo XVII, más exactos, va a ser posible dominar y medir el tiempo de un modo más preciso y certero<sup>7</sup>. En definitiva, piensa Taylor que:

---

<sup>7</sup> Safranski (2017, pp. 89-132).

las disciplinas de nuestro orden civilizado moderno nos han conducido a medir y organizar el tiempo como nunca antes en la historia humana. El tiempo se ha convertido en recurso precioso, que no debe ser ‘desperdiciado’. El resultado ha sido la creación de un contexto temporal apretado y ordenado. (...) Hemos construido un entorno en el que vivimos un tiempo secular uniforme, unívoco, que tratamos de medir y controlar para que las cosas se hagan. Este ‘marco temporal’ merece, tal vez más que cualquier otra faceta de la modernidad, la famosa descripción de Weber de una ‘jaula de hierro’. Obtura todos los tiempos superiores, e incluso los vuelve difíciles de concebir. (Taylor 2014, p. 107)

Por otra parte, en la premodernidad el tiempo también dependía de su ubicación en relación a eventos cíclicos y regulares del entorno natural. Anthony Giddens, desde otra perspectiva, coincide en algún sentido con Taylor cuando analizando los rasgos y consecuencias de la modernidad muestra cómo progresivamente *el tiempo se ha ido separando del espacio*. Para el sociólogo Giddens en las culturas premodernas las experiencias y actividades humanas predominaba lo presencial (el cara-a-cara, concretamente) y las actividades estaban localizadas, referidas a hitos locales, o a los cursos naturales determinados por y en el entorno o espacio natural, donde lo espacial y el lugar normalmente coincidían. De hecho, la práctica de calcular el tiempo estaba más referida a indicadores socio-espaciales; de alguna manera, el ‘cuándo’ se relacionaba más con el ‘dónde’ (dimensión espacial-física) o simplemente se identificaba con eventos naturales (en sí mismos más regulares y cíclicos). La invención del reloj permitió cuantificar y organizar los tiempos, los días, las semanas, las jornadas de trabajo y el tiempo libre, etc., y haciendo posible una separación del tiempo de toda referencia espacial. En suma, lo señalado se ha ido agudizando en la experiencia más contemporánea. En efecto, en décadas más recientes, desvinculando el espacio de lo local mediante el ciberespacio (Giddens, 1999, pp. 28-30; 67-69; Parra, 2011, pp. 36-50), y la digitalización de la vida, en sí misma atemporal y sin corporalidad, la tecnología actual ha intensificado la interconectividad universal y ha multiplicado las relaciones entre ausentes a nivel global afectando la convivencia social y política<sup>8</sup>.

En definitiva, por los factores destacados, el tiempo se va consolidando como una noción formal, vacía y uniforme. Estos procesos de vaciado y separación del tiempo y del espacio sumado a la separación de éste de lo local, redundarán, a nuestro modo de ver, directamente en profundizar la separación de historia y naturaleza. En fin, sobre todo en

---

<sup>8</sup> Parra (2021, pp. 110-112).

medio de la creciente digitalización “la técnica moderna *des-tierra* la vida humana” (Han, 2015, p. 39) ha escrito recientemente Byung-Chul Han. Para el filósofo francés Bruno Latour, la modernidad implica igualmente *des-tierra*, *separación*... comenta que “‘modernícense’ en realidad quiere decir: ‘Dejen atrás su pasado y sepárense de la tierra’, si simplificamos la operación” (Latour, 2023, p. 40). Tal *des-tierra* ha traído las conocidas consecuencias ecológicas que han puesto en serio riesgo la habitabilidad y la vida en el planeta. Por ello, para Latour el desafío mayor hoy día es “interesarse por supuesto en la cuestión fundamental de la habitabilidad y dar prioridad a las condiciones de habitabilidad por sobre las cuestiones de la producción” (Latour, 2023, p. 42). Y, en consecuencia, la visión y praxis ecológica debe pasar a ocupar el lugar central.

### 1.3. *Separación naturaleza/espacio e historia*

Desde la perspectiva de la historia de los conceptos Reinhart Koselleck se ha referido igualmente a esta crucial separación. Coincidiendo en parte con el análisis visto hasta aquí, según el pensador alemán, ya desde el siglo XVIII europeo se puede percibir un proceso que implica separación entre naturaleza e historia. En efecto, la historia de la naturaleza que formaba parte de una visión de la historia total se va transformando en sólo *historia naturalis* contribuyendo de ese modo a la separación entre historia y naturaleza<sup>9</sup>. Koselleck muestra que “esta contraposición entre las categorías científicas e históricas del espacio y el tiempo es moderna” (Koselleck, 2001, p. 95), y observa que la teoría sobre la historia conlleva ciertamente presupuestos filosóficos que provienen fundamentalmente de la tradición kantiana conocida por (cierto) dualismo en relación con el espacio y el tiempo. Así, por ejemplo, historiadores, como J. G. Droysen, desde la tradición kantiana, “define el espacio y el tiempo como ‘registros de nuestra concepción’ y declara que su sistema de signos ‘como tal’ no descansa en el mundo exterior. Así adopta la perspectiva trascendental kantiana” (Koselleck, 2001, p. 95). Subyace aquí el problema de la subjetivación del tiempo y del espacio que se consolida con el proyecto kantiano. El teólogo anglicano Colin Gunton observa acertadamente que “según Kant, el tiempo (y el espacio) no son parte del ser de las cosas; son sólo parte del ser de las cosas en tanto en cuanto percibidas por la mente. Así como a partir de Newton surge una ciencia de un universo intemporal, a partir de Kant aparece una teoría que enseña que la idea de espacio y de tiempo se impone sobre el mundo en vez de ser intrínseca a él” (Gunton,

<sup>9</sup> Koselleck (2001, pp. 93-94).



2005, p. 104)<sup>10</sup>. En efecto, Kant concluye después de su análisis trascendental del espacio y del tiempo, comenta el filósofo chileno Humberto Giannini, que “estas entidades aparentemente infinitas... son producto del espíritu finito del hombre; formas subjetivas destinadas a la modesta función de recibir y ordenar el material sensible. *Ocurren desde la subjetividad*. Esta, la revolución copernicana, el sismo intelectual que trastornará la visión de todas las cosas” (Giannini, 1982, p. 114). Con la consolidación del proyecto moderno, particularmente kantiano, los historiadores (y pensadores del campo de las ciencias sociales) optaron por el tiempo, por lo histórico, en desmedro de la relación vital con la naturaleza... y, con todo, contribuyeron consciente o inconscientemente a un distanciamiento de la naturaleza. Koselleck aboga por la reintegración de los saberes que podrían enriquecer la mirada en medio de la crisis contemporánea, a propósito del problema climático observa que

en nuestro siglo el clima se introduce, *nolens volens*, en el ámbito de nuestra disposición, como ya había ocurrido crecientemente siglos antes con el mundo de las plantas y los animales (...). Los límites de lo disponible y lo indisponible se desplazan enormemente a lo largo de la historia humana, y sería una historia interesante tematizar este asunto como un proyecto común tanto desde el punto de vista de la ciencia natural, como social y político. También sería una contribución a la ecología actual. (Koselleck, 2001, p. 99)

#### 1.4. *La modernidad como desvinculación*

Esta contraposición entre tiempo y espacio, historia y naturaleza, forma parte de un déficit más amplio de la modernidad y que hunde sus raíces en la filosofía de Renato Descartes<sup>11</sup>, en los umbrales del proyecto moderno, que establece un dualismo de la *res cogitans* y *res extensa* y donde el mundo -*res extensa*- termina siendo un mero objeto a disposición del sujeto racional -*res cogitans*- y además separado de la naturaleza. Se abre desde entonces una fisura inexorable entre lo humano y la naturaleza que se consolidará más tarde con el positivismo y las visiones materialistas modernas que asumen la naturaleza como el escenario a ser explotado y

---

<sup>10</sup> Gunton (2005, p. 104). Y recuerda que, para el mismo Immanuel Kant, “No sólo es posible o probable que espacio y tiempo sean en cuanto condiciones necesarias de toda experiencia (externa e interna), puras condiciones subjetivas de toda intuición humana, sino que es indudablemente cierto. Por ello, todos los objetos son meros fenómenos respecto de dichas condiciones, no cosas que existen en sí mismas y que se nos ofrecen como fenómenos”.

<sup>11</sup> Taylor (2006, pp. 203-222).

transformado para alcanzar el progreso necesario de la especie humana. La modernidad ha afectado las relaciones del ser humano respecto a otros seres humanos, al mundo material, a la cultura (conocimiento, arte, acción...). Para el teólogo y pensador anglicano, Gunton “los problemas más profundos de la modernidad se hallan en la incapacidad de lograr una comprensión integrada de esos tres ámbitos” (Gunton, 2005, p. 193), a saber, el mundo personal (ser-en-relación de los seres humanos), el mundo material (tanto en sí mismo como en relación con lo humano) y la cultura (mundo del conocimiento, de la acción y del arte, la bondad y la belleza).

Lo que se extraña precisamente es un asumir la experiencia (humana...) en su integridad. Para el filósofo Giannini el reto clave, al respecto, es recuperar en ese sentido la experiencia o reconstruir una filosofía desde/de la experiencia, lo que, a su vez, implica superar el dualismo en que el mundo se convierte (o se ve) en *res extensa* y la conciencia en *res cogitans*. Se trata, en el fondo de superar el dualismo solipsista al que nos ha llevado el cartesianismo. A juicio de Giannini “la pretendida autosuficiencia del proceso racional trae como ‘presente griego’ esta suerte de pesadilla que se llama idealismo” y que ha tenido “consecuencias, indeseables en el plano práctico: el dominio de la técnica, con su paradójal inversión de fines, y la técnica del dominio, con su maquiavelismo consustancial. Y la imposición de un Sujeto único real: el que posee la fórmula de la destrucción del planeta, o el que detenta el Poder, o la verdad absoluta” (Giannini, 2004, p. 246). En su libro “*La Metafísica eres tú?*”, Giannini profundiza en este punto sobre la técnica como dominio donde “las necesidades y los hábitos de consumo trasladan hoy el polo de la naturaleza, como ‘objeto fascinante de la pasión indagadora’, a la sociedad como fuente inagotable de necesidades (reales o ficticias) por satisfacer” (Giannini, 2007, p. 62). Motivada por la doble ilusión de la infinitud de los recursos y del progreso, la sociedad moderna termina por asumir un modelo de desarrollo ilimitado para satisfacer deseos y necesidades igualmente ilimitadas. Sucede entonces que:

Ahora, lo que el científico, artífice de este prodigioso desarrollo, normalmente tiene en mente —o más bien, la demanda técnica y comercial que lo presiona— es transformar la conexión real o el elemento descubierto, en un producto adecuado a las necesidades, pero también, a los usos, gustos y modas del poder consumidor. Así, resulta la paradoja de que la naturaleza está constantemente siendo ocultada por esa misma técnica que la desoculta solo para adaptarla al uso y a las necesidades cada vez más variadas y complejas de la sociedad. (Giannini, 2007, p. 63)

Considerando el conjunto de estos procesos, según Giannini: el resultado es que “la ontología occidental y la cultura técnica que deriva, representan en cierto sentido un olvido del ser de la naturaleza” (Giannini, 2007, p. 63). En definitiva, tanto el pensar como la praxis moderna se nos presentan al decir de Taylor como ‘*desvinculación*’. Como bien reseña el filósofo canadiense “la ética de Descartes, al igual que su epistemología, apela a la desvinculación del mundo y el cuerpo, y a la asunción de una postura instrumental respecto a ambas. Lo que empuja a desvincularnos, tanto especulativa como prácticamente, es la esencia de la razón” (Taylor, 2006, p. 218). Para el teólogo de Lovaina Adolphe Gesché, “el peligro de nuestra civilización se halla en lo que yo a veces llamo ‘una subjetividad desligada’. Con la modernidad hemos conquistado nuestra subjetividad, nos hemos convertido en sujetos. Pero corremos el riesgo de quererla en solitario y libre de cualquier referencia” (Gesché, 2013, p. 87). El ser humano, es, en realidad, un sujeto esencialmente en relación, un ser y estar en el mundo con los otros y abierto a la totalidad de los seres. La persona, haz de relaciones con los otros y con el mundo/naturaleza, se comprende formando parte de un proceso global de interdependencia vital que implica cuidar los vínculos de colaboración y de mutua ayuda con y entre todos los seres. Por lo mismo, “no entenderemos nuestro lugar en el universo a no ser que nos enfrentemos al modo en que estamos intrínsecamente relacionados con el resto del mundo. Sin una filosofía de la vinculación estamos perdidos” (Gunton, 2005, p. 27).

### 1.5. *La obsolescencia de la historia*

No obstante, a pesar de la insistencia señalada en la centralidad del sujeto y de la historia en el pensar moderno, Günthers Anders<sup>12</sup> piensa, paradójicamente, que

*hemos renunciado (...) a considerarnos a nosotros mismos (...) como los sujetos de la historia; a que nos hemos destronado (o nos hemos dejado destronar) y en nuestro lugar hemos colocado a otros sujetos de la historia o, mejor, a un único sujeto: la técnica, cuya historia no es, como la del arte o la de la música, una entre otras ‘historias’, sino la historia, al menos se ha convertido en la historia en el curso de la historia reciente, cosa que se constata de la manera más terrible por el hecho de que el ser o no ser de la humanidad depende de su desarrollo y utilización. (Anders, 2011, p. 279)*

---

<sup>12</sup> Anders (2011).

El complejo tecno-científico, la técnica, ha llegado a tal nivel de desarrollo, de expansión y de poder sobre la vida humana (y la muerte) que llega a invadir todos los campos del saber y de la acción, mediatizando toda relación y condicionando toda actividad humana abarcando a la cultura en todos sus ámbitos: tecno-económico, sociopolítico y valórico. Con todo, en opinión de Anders es tan decisiva la omnipresencia de la técnica que la considera como “único sujeto” de la historia por su pretensión totalizante e inmanejable.

A propósito, recordemos lo señalado por Martín Heidegger en su famosa entrevista que se publica en *Der Spiegel* en junio de 1976<sup>13</sup>. Allí, el filósofo alemán comentando las implicancias de vivir en la “era técnica” cuestiona la ilusión reinante en los sistemas políticos mundiales respecto a que “la técnica sería en su esencia algo que el hombre tiene en la mano” y añade: “en mi opinión, esto no es posible. La técnica, en su esencia, es algo que el hombre no domina por sí mismo” ... “Todo funciona. Eso es precisamente lo inquietante, que todo funcione y que el funcionamiento impulse siempre a un mayor funcionamiento, y que la técnica arrebate cada vez más a los hombres de la tierra y los desarraigue”<sup>14</sup>.

Además, es un hecho que la sociedad contemporánea en esta era del imperio de la técnica y de movilidad a nivel global se ve sometida cada vez más a procesos de creciente aceleración: en el campo de la producción, intercambio y consumo de bienes y servicios, en los proyectos de vida familiar y profesional, en el campo de la innovación y flexibilidad laboral y educacional, en todos los niveles de la acción económica, política y social. Además, con el falso presupuesto de que los recursos naturales son ilimitados se los consume incesantemente y movidos, consciente o inconscientemente, por la idea de progreso infinito, vivimos en una sensación de aceleración permanente<sup>15</sup>, donde incluso “el tiempo se precipita” (Han, 2015, pp. 38-48). En este contexto, tiene razón Anders cuando afirma:

---

<sup>13</sup> “*Ya solo un Dios puede salvarnos*”. Conversación de “Spiegel” con Martín Heidegger (1889-1976), el 23 de septiembre de 1966. De acuerdo a la voluntad del filósofo esta conversación no debía ser publicada mientras él viviera. De hecho, la entrevista apareció en el número 23 de *Der Spiegel*, de junio de 1976. Martín Heidegger había fallecido en mayo de ese mismo año. En Chile aparece publicada en la Revista *Escritos de Teoría*, II, septiembre de 1977, 173-191.

<sup>14</sup> Heidegger (1976, pp. 183-184).

<sup>15</sup> Parra, (2011, pp. 36 ss. 48-62).

a diario la humanidad se desliza hacia adelante sin echar una mirada (rabiosa o nostálgica) hacia atrás o, más exactamente, *sigue desliziándose sin parar*; lo hace de manera muy diferente del ángel de Klee, que Benjamin introdujo como figura simbólica y que vuelve su rostro hacia atrás (a pesar de que, atrapado por sus alas, se ve arrastrado por el huracán de la historia). La humanidad actual mira tan poco hacia atrás como hacia adelante; más bien durante su vuelo tempestuoso sus ojos permanecen cerrados o, en el mejor de los casos, fijos en cada instante presente. (Anders, 2011, p. 297)

En definitiva, el sujeto moderno no sólo renuncia a la historia (separada además de la naturaleza) y deja en su lugar a la tecnocracia científica como “único” o principal protagonista, sino que también acaba en un presentismo y de ese modo termina también renunciando a una experiencia integral del tiempo que sea capaz de armonizar pasado, presente y futuro junto con la insoslayable necesidad de cuidar nuestra tierra<sup>16</sup>.

## 2. Responsabilidad, sostenibilidad y cuidado

### 2.1. Responsabilidad y cuidado

En consecuencia, no podemos reducir nuestra relación con el mundo a una mera pragmática principalmente economicista e instrumental. Ya en 1948, Aldo Leopold, pionero de un pensar más integral, señalaba: “Abusamos de la tierra porque la vemos como una mercancía que nos pertenece. Cuando pensemos en la tierra como en una comunidad a la que pertenecemos, podremos empezar a usarla con amor y respeto” (Leopold, 2017, p. 55).

En este contexto, un asunto particular que emergió hace varias décadas y que es necesario retomar y profundizar dadas las nuevas circunstancias es el diálogo crítico entre *utopía/principio esperanza* de Ernst Bloch/ y *principio de responsabilidad* de Hans Jonas. Diálogo, crítico y autocrítico, insoslayable considerando la relación existente en los últimos 60 años entre el pensamiento de Bloch y las nuevas teologías políticas europeas y de la liberación latinoamericana<sup>17</sup>. De hecho, hace tiempo asistimos a una revisión crítica del concepto de utopía. El mismo G. Anders, ya mencionado, se convirtió en un agudo crítico del pensamiento utópico inseparable de una filosofía histórica esencialmente asociada a la teoría del progreso. Igualmente es conocida la contundente crítica a la filosofía del progreso y al concepto de utopía de E. Bloch desarrollada por

---

<sup>16</sup> Parra (2011, pp. 271-276).

<sup>17</sup> Parra (1995).

H. Jonas en su obra *El principio de responsabilidad* (Jonas, 1994, pp. 264-283; 287-359). Más recientemente parece asomar un nuevo principio, el “*principio del cuidado*”<sup>18</sup>, que sin renunciar a las perspectivas legítimas y viables de los principios esperanza y de responsabilidad los asume, a mi modo de ver, en una renovada síntesis que habría que seguir pensando.

En las actuales circunstancias, han cambiado drásticamente las condiciones en las que se asume o no la responsabilidad. H. Jonas, hace bastantes años advirtió que ha cambiado el carácter de nuestra acción dado que se impuso un objeto complejo de orden totalmente nuevo: la entera biosfera. Ya no son suficientes los paradigmas éticos individuales y colectivos. En opinión de Jonas: “los viejos preceptos de esa ética ‘próxima’ –los preceptos de justicia, caridad, honradez, etc., - siguen vigentes en su inmediatez íntima para la esfera diaria, próxima, de los efectos humanos recíprocos. Pero esta esfera queda eclipsada por un creciente alcance del obrar colectivo, por el cual el agente, la acción y el efecto no son ya los mismos que en la esfera cercana y que, por la enormidad de sus fuerzas, impone a la ética una dimensión nueva, nunca antes soñada, de responsabilidad” (Jonas, 1994, p. 32), sobre todo en relación al globo terráqueo. Hoy está en juego no sólo la vulnerabilidad de los individuos y de las sociedades sino la vulnerabilidad de la naturaleza en su conjunto. Además de los principios tradicionales de la ética habrá que considerar el valor de la responsabilidad y de una justicia intergeneracional y del cuidado de la vida actual y futura. Incluso, H. Jonas llega a proponer una reformulación de los imperativos kantianos afirmando: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra” ... “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” (Jonas, 1994, p. 40).

Ya en el preámbulo de la *Carta de la Tierra* publicada el año 2000 se señala que “o hacemos una alianza global para cuidar unos de otros y de la Tierra o corremos el riesgo de autodestruirnos y de destruir la diversidad de la vida”. Para L. Boff, teólogo brasileño, uno de los redactores de la carta, “la categoría cuidado es evocada aquí como el eje estructurador de una nueva relación con la naturaleza. O cuidamos la vida en todas sus formas, especialmente la vida humana, y cuidamos nuestra casa común, la Tierra, o podemos poner en peligro nuestra presencia en este planeta” (Boff, 2012, p. 14). Define que *cuidado* “es una relación amorosa, respetuosa y no agresiva, y por eso no destructiva, con la realidad. Presupone que los seres humanos son parte de la naturaleza y miembros de la comunidad biótica y cósmica, con la responsabilidad de protegerla,

---

<sup>18</sup> Boff (2002; 2012).

regenerarla y cuidarla. Más que una técnica, el cuidado es un arte, un nuevo paradigma de relación con la naturaleza, con la Tierra y con los seres y humanos” (Boff, 2012, p. 15). Por otra parte, el mismo Boff explica que la *sostenibilidad* implica “el uso racional de los recursos escasos de la Tierra, sin perjuicio del capital natural, mantenido en sus condiciones de reproducción y de co-evolución, teniendo presentes a las generaciones futuras, que también tienen derecho a un planeta habitable” (Boff, 2012, p. 14; 2017, p. 68). Evidentemente *sostenibilidad* y *cuidado* son esencialmente inseparables y sólo cabe unirlos en la inmensa tarea, ética y espiritual, que significa enfrentar la grave crisis ecológica que nos afecta. En efecto, precisa el pensador brasileño: “si la sostenibilidad representa el lado objetivo, ambiental, económico y social de la gestión de los bienes naturales y de su distribución, el cuidado denota su lado subjetivo, las actitudes, los valores éticos y espirituales que acompañan todo ese proceso, sin los cuales la propia sostenibilidad no se realiza adecuadamente” (Boff, 2012, p. 15). Este esfuerzo teórico y práctico no será plausible si no se asume desde y con la perspectiva de una ecología integral.

En el contexto de la teología latinoamericana de la liberación, Leonardo Boff<sup>19</sup> manifestó tempranamente una peculiar sensibilidad ecológica y desde el inicio de sus propuestas promovió una visión integral de la crisis contemporánea al respecto. En 1993 definía que

ecología es relación, interacción y diálogo de todas las cosas existentes (vivientes o no) entre sí y con todo lo que existe, real o potencial. La ecología no tiene que ver sólo con la naturaleza (ecología natural), sino principalmente con la sociedad y la cultura (ecología humana, social etc.). En una visión ecológica, todo lo que existe coexiste. Todo lo que coexiste preexiste. Y todo lo que coexiste y preexiste subsiste a través de una tela infinita de relaciones omnicomprensivas. Nada existe fuera de la relación. Todo se relaciona con todo en todos los puntos. (Boff, 1993, p. 15).

De este modo, ya entonces, el teólogo brasileño concebía la idea de una *ecología integral*. Así entendida la ecología y partiendo, en consecuencia, de la relacionalidad esencial que caracterizaría a la naturaleza como un todo, Boff propone como actitud intelectual básica desarrollar una comprensión interdisciplinar que además incluya una temporalidad igualmente integral capaz de apreciar la realidad, los seres y las cosas existentes en su pasado, raíz y genealogía e historia milenaria, en su donación presente, con visión de futuro y su derecho al futuro. Y desarrollando en consecuencia, una solidaridad con las generaciones que aún no nacieron. A partir de esa

---

<sup>19</sup> Boff (1976, pp. 50-61; 1982; 1993; 1996; 2002; 2012a; 2012b; 2017; 2018; 2020).

convicción define los caminos que impulsen una práctica efectiva de la ecología que pueda salvaguardar la naturaleza y cuidar la tierra en la justicia y la solidaridad: caminos eco-tecnológico, eco-político, eco-político, eco-social, mental y místico (Boff, 1993, pp. 25-45), que implican desde la implementación de un nuevo modelo desarrollo sostenible, nuevos valores de cuidado y responsabilidad universal, autolimitación de deseos y consumo infinitos, hasta el camino de la espiritualidad que contempla y agradece el don del mundo creado y sostenido por Dios.

## 2.2. *Cuidado de la tierra y la urgencia de una “mejor política” socio-ecológica*

En medio de este debate resalta aún más el llamado de Francisco a cuidar el mundo reiterado en su segunda encíclica social publicada el 2020, *Fratelli Tutti*. En medio de la globalización económica, “estamos -dice el Papa en esta encíclica social- más solos que nunca en este mundo masificado que hace prevalecer los intereses individuales y debilita la dimensión comunitaria de la existencia...” (Francisco, 2020, n. 12) y donde sólo hay mercados y la política se ha debilitado frente a los poderes económicos nacionales y transnacionales. Hay signos preocupantes que revelan un “*fin de la conciencia histórica*”. Por la misma fragilidad de la acción política y colectiva “se alienta también una pérdida del sentido de la historia que disgrega todavía más...” (Francisco, 2020, n. 13). Por una parte, se cultiva una ignorancia de la historia o despreciar lo que precede, aquello que se ha transmitido a lo largo de generaciones... (Francisco, 2020, nn. 13, 53). Por otra parte, se observa que “un proyecto con grandes objetivos para el desarrollo... suena hoy a delirio” (Francisco, 2020, n. 16) y al disminuir el sentido de pertenencia a una misma humanidad, “el sueño de construir juntos la justicia y la paz parece una utopía de otras épocas” (Francisco, 2020, n. 30). Los factores señalados contribuyen, sin duda, a consolidar un debilitamiento del nosotros.

Con todo, al parecer, “se está produciendo un verdadero cisma entre el individuo y la comunidad humana” (Francisco, 2020, n. 31). La misma irrupción de la pandemia del Covid-19 no sólo ha dejado al descubierto “nuestras falsas seguridades” (Francisco, 2020, n. 7) sino que también ha mostrado que “a pesar de estar hiperconectados, existía una fragmentación que volvía más difícil resolver los problemas que nos afectan a todos” (Francisco, 2020, n. 7). Las relaciones digitales “tienen apariencia de sociabilidad. No construyen verdaderamente un ‘nosotros’ sino que suelen disimular y amplificar el mismo individualismo... La conexión digital... no alcanza para unir a la humanidad” (Francisco, 2020, nn. 43, 78, 35).

Y quizá donde con mayor dramatismo y profundidad se experimenta tal *crisis del nosotros* es constatar que los Derechos Humanos no son



suficientemente universales. Al respecto afirma Francisco: “muchas veces se percibe que, de hecho, los derechos humanos no son iguales para todos” (Francisco, 2020, nn. 122, 126, 131-136, 209). Así lo muestra la persistencia de “numerosas formas de injusticia nutridas por visiones antropológicas reductivas y por un modelo económico basado en las ganancias, que no duda en explotar, descartar e incluso matar al hombre” (Francisco, 2020, n. 22). Padecen injusticias y no reconocimiento de sus derechos particularmente las mujeres y los migrantes en diversas latitudes del planeta. Con todo, despierta la urgencia de fortalecer el “nosotros”: la vida misma “subsiste donde hay vínculo, comunión, fraternidad” (Francisco, 2020, n. 87).

La situación que se vive clama como nunca una *actitud de cuidado*: “Cuidar el mundo que nos rodea y contiene es cuidarnos a nosotros mismos. Pero necesitamos constituirnos en un ‘nosotros’ que habita la casa común” (Francisco, 2020, nn. 17, 5, 59, 117, Francisco, 2015, n. 57, 231). Este llamado a cuidar el mundo ya planteado en *Laudato si’*, especialmente la fragilidad, lo reitera una y otra vez Francisco a lo largo de su nueva encíclica social (Francisco, 2020, nn. 188, 79, 5, 115). “En estos momentos donde todo parece diluirse y perder consistencia, nos hace bien apelar a la solidez que surge de sabernos responsables de la fragilidad de los demás buscando un destino común...” (Francisco, 2020, nn. 115, 78-79).

Para cuidar a los otros y otras, al pueblo y a los pueblos, para cuidar la tierra, la casa común indispensable para cuidar la vida de todos y todas, es necesario rescatar y fortalecer la mejor política posible (Francisco, 2020, nn. 154-197). Una “*mejor política*” debe estar, sin duda, al servicio de la defensa y promoción de los derechos humanos universales en amigable relación con la naturaleza. Y este cometido supone subrayar la insoslayable importancia de lo público y de las instituciones públicas. Es preciso rescatar, rehabilitar, valorar y promover una buena política para fomentar el respeto y promoción institucional de los derechos humanos y avanzar hacia mejoras en la distribución más justa de las riquezas a nivel local, nacional y mundial. Para ello, el Papa vuelve a insistir con conceptos ya señalados en *Laudato Si’* que “la política no debe someterse a la economía” (Francisco, 2015, n. 189, 196-197). “Pienso -dice Francisco- en ‘una sana política, capaz de reformar las instituciones, coordinarlas y dotarlas de mejores prácticas, que permitan superar presiones e inercias viciosas’ (Francisco, 2015, n. 181). No se puede pedir esto a la economía, ni se puede aceptar que esta asuma el poder real del Estado” (Francisco, 2020, n. 177).

Tal sana política debería igualmente obrar “pensando en el bien común a largo plazo” (Francisco, 2015, n. 178) y pensar “más aún en un

proyecto común para la humanidad presente y futura. Pensar en los que vendrán no sirve a los fines electorales, pero es lo que exige una justicia auténtica, porque como enseñaron los Obispos de Portugal, la tierra ‘es un préstamo que cada generación recibe y debe transmitir a la generación siguiente’ (Francisco, 2015, n. 159)” (Francisco, 2020, n. 178).

Pensar en los que vendrán, y sobre todo actuar política, económica y culturalmente en consecuencia, es hoy muy necesario (Francisco, 2020, n. 178), asunto que se conecta con la responsabilidad y justicia intergeneracional (Francisco, 2015, n. 67, 159-160), temática directamente vinculada con la *ecología integral* ampliamente tratada en *Laudato si’*, lo cual implica una preocupación urgente por el desarrollo sostenible (Francisco, 2020, n. 107; Francisco, 2015, n. 95). La ecología integral propuesta por *Laudato si’*, el año 2015, implica justamente considerar la complejidad sistémica de lo que ocurre en el planeta integrando todos y cada uno de los acercamientos al problema que implica una crisis de suyo socio-ambiental, socio-económica y política, cotidiana, cultural y también de cosmovisión y espiritual. Al inicio del capítulo IV de *Laudato Si’*, consagrado plenamente a la *Ecología Integral* (nn. 137-162) se ofrece la clave del asunto: “Dado que todo está íntimamente relacionado y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales” (Francisco, 2015, n. 137).

### 2.3. El carácter “Lógico” y relacional del mundo y el imperativo de cuidarlo

Desde una perspectiva creyente, junto a las razones éticas y antropológicas hay también razones estrictamente teológicas para proponer y sostener una relación con la tierra que sea fundamentalmente de cuidado. Estas razones teológicas -inseparables de la ético-antropológicas- brotan de la legibilidad misma de mundo que desde la tradición judeocristiana se considera como *creado* por Dios. La teología moderna contemporánea ha retomado con fuerza esta tradición del lenguaje de la creación, de la legibilidad de la creación y, en consecuencia, la reflexión en torno al *logos* que se hace presente en el mundo creado, en las cosas, y en el conjunto de las criaturas.

Al respecto, el teólogo Gesché puntualiza que:

la doctrina cristiana, incorporando todo el desarrollo de su teología trinitaria, precisa que el Padre ha creado todas las cosas, pero a través de su Verbo *en persona*. No se trata, por tanto, de una Palabra abstracta, sino de la Palabra personal (‘hipostática’). Ese ha sido el comienzo de las cosas: no es un acto

inmediato del Padre, sino acto mediatizado por la mediación de quien se presenta como ‘apropiado’ de manera singular y personal. (Gesché, 2002, p. 242)

Y añade que con razón los Padres pensaban que la expresión ‘en el principio’ no era “una simple indicación cronológica, sino la afirmación ontológica de una creación hecha ‘según un principio’, ‘en un principio’ (el Verbo)” (Gesché, 2002, p. 242, nota 6). Dios crea en el principio por su Palabra y crea un cosmos, “es decir, una realidad transida de estructuras inteligibles, estructuras que le vienen precisamente por estar constituido en (*In*) el Verbo, en el que es Principio (*arbhé*)” (Gesché, 2002, 242, nota 6). Y lo que precisamente se puede entender, “intus legere”: “leer en lo profundo”, en esas estructuras inteligibles, es precisamente un tejido de interconexiones múltiples entre todas las criaturas. Una trama de creatividad, libertad, comunicación en el amor recibido y dado. El cosmos creado es fundamentalmente relacional, lógico, razonable.

El Logos ha venido a su casa (Jn 1, 11). Esto muestra que para la fe cristiana el cosmos es también el lugar del Logos de Dios, de Dios mismo. En efecto, esto implica que “el mundo, y no solamente el hombre, es la expresión de una voluntad o de una presencia de bondad, de belleza y de verdad: tierra de Logos” (Gesché, 1997, p. 160), subraya Gesché. Es más, la tierra es morada del Logos divino como ya se ha dicho en razón de la creación (Por quien todo fue hecho, de acuerdo a Colosenses 1, 15-20 y a 1 Cor 8,6), de su encarnación (Jn 1,14) y de su parusía, ya que “de nuevo vendrá con gloria” a este mundo, en su segunda venida (Gesché, 1997, p. 219). Afirmar que el Logos de Dios viene (ha venido en su encarnación y vendrá en su parusía) a una tierra donde él está en casa, es decir que esta tierra es “razonable”, “racional” (lógica) y “es bueno para el hombre que su tierra sea la de su Dios” y aquí está la raíz principal de “nuestro imperativo de la salvaguarda cristiana de esta tierra” (Gesché, 1997, p. 226). En efecto,

El hombre creado a imagen y semejanza de Dios -y por tanto específicamente según el Modelo-Ejemplar que es el Logos de Dios-, es precisamente el que va a recibir la vocación de organizar esta tierra. Él es el lugarteniente a quien le es confiada la tierra... para que la habite, la haga fructificar... El hombre es ya aquí... el *zoon logikon* –entendamos: el viviente-a-imagen-del-Logos- que va a poder volver a atravesar, como imagen de la Imagen, esta creación atravesada una primera vez por el Logos del Padre. (Gesché, 1997, p. 227, 220)

Diversos teólogos coinciden en destacar este carácter *lógico* y *razonable* del mundo. Además de A. Gesché, es el caso, entre otros, de los alemanes

J. Ratzinger, W. Kasper y M. Kehl, y del español J. L. Ruiz de la Peña<sup>20</sup>. El comienzo del mundo remite a una Palabra que manifiesta el poder creador de Dios. De aquel “Hágase” de la creación “no se originó una masa caótica. Cuanto más sabemos del Universo más nos sale al paso, procedente de él, una razón, cuyos caminos sólo con asombro podemos considerar” sostiene J. Ratzinger (Ratzinger, 2005, p. 47). “El Universo no es producto de la oscuridad ni de la sinrazón. Procede del entendimiento, procede de la libertad, procede de la belleza que es amor” (Ratzinger, 2005, p. 48-49), asevera Ratzinger. En una línea de pensamiento semejante, Kasper, puede comentar que como el cosmos “procede del ‘logos’ de Dios y está hecho conforme a sus ideas, no es materia irracional, sino que tiene el sello del Espíritu, y eso es lo que le hace accesible a nuestro espíritu y espiritualmente cognoscible” (Kasper, 1988, p. 84). En (por y para) el Logos-Cristo fue creado todo. Como dice la carta a los Colosenses, ‘*Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda criatura. En Él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, las visibles y las invisibles*’ Col 1, 15..., comentando estas palabras, M. Kehl, dice que toda la realidad “en su núcleo más profundo ha sido creada ‘cristiforme’, justamente como imagen y reflejo de quien es la única autoexpresión fundante, la ‘palabra’ y la ‘imagen’ del Dios invisible” (Kehl, 2002, p. 73). Es más, “por ser creación del único y verdadero Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, el mundo se presenta ante nuestros ojos con un sello relacional propio. El cosmos existente, su belleza, su bondad, sus relaciones de interdependencia nos remiten a la realidad divina como a su fundamento y a su Bien supremo” (Parra, 2022b, pp. 296-297).

Con todo, no sólo hay razones éticas o incluso filosóficas, indiscutiblemente legítimas, para proteger el cosmos recibido. También hay razones propiamente teológicas para salvaguardar esta tierra. Si la tierra es morada del Logos por las razones señaladas no cabe sino una salvaguarda de esta misma tierra, y por lo mismo se impone una ética del cuidado de la creación de un modo insoslayable.

## Conclusiones

El artículo muestra que entre las diversas y múltiples causas y factores de la grave crisis socio-ambiental que vivimos, subyace un dualismo que contraponen naturaleza e historia. Dualismo que está relacionado, sin duda, con el énfasis histórico-temporal establecido en la cultura moderna. La “historia” se ha constituido en la matriz epistemológica fundamental y en el modo predominante para pensar y actuar sobre la realidad.

<sup>20</sup> Ratzinger, 2005; Kasper, 1988; Kehl, 2002; Ruiz de la Peña, 1993.

En definitiva, tanto el pensar como la praxis moderna se nos presentan como *desvinculación* (Ch. Taylor), o como expresión de una *subjetividad desligada* (A. Gesché) desvinculación del mundo y del cuerpo, del entorno, y a la asunción de una postura instrumental respecto al mundo exterior. Con la modernidad se ha conquistado nuestra subjetividad, nos hemos convertido en sujetos, pero con el riesgo de olvidar las referencias básicas, los vínculos con el mundo, la tierra, otros seres, los otros/as.

Sucede que el ser humano no es solamente un ser temporal e histórico sino también un ser mundano, terrenal, espacial. En medio de la crisis se nos llama a superar una visión meramente instrumental del espacio que nos acoge, a reconocer que somos y existimos en relación, formando parte y dependiendo vitalmente de una red de relaciones recíprocas que conforman la naturaleza. El integrarse o reintegrarse en ese tejido de relaciones deberá expresarse en los diversos planos de la vida y cultura humanas y también desde una *ecología integral*.

En un intento por superar esa sobrevaloración de la historia, en las últimas décadas y como fruto de la toma de conciencia ante la crisis ecológica y del diálogo abierto con la crítica a la tradición judeocristiana, se han ido planteando y elaborando desde la filosofía y de la teología algunos paradigmas de relación plausibles con el cosmos que van en la línea de la responsabilidad, la sostenibilidad y la comunión en torno a la vida creada. En este contexto, es necesario retomar la crítica de H. Jonas, en su obra *El principio de responsabilidad*, al concepto de utopía y su filosofía del progreso. Más recientemente se rescata un nuevo principio, el "*principio del cuidado*" (L. Boff) cuidado de sí mismo, de los otros/as y de la Tierra. Y todo ello en la perspectiva de una *ecología integral*.

Es convicción esencial del cristianismo que el Logos ha venido a su casa (Jn 1, 11). Esto muestra que para la fe cristiana el cosmos es también el lugar del Logos de Dios, de Dios mismo. Esto significa que el mundo, y no solamente la humanidad, es manifestación de una presencia de bondad, de belleza y de verdad: tierra de Logos (A. Gesché). Es más, la tierra es morada del Logos divino en razón de la creación, de su Encarnación y de su Parusía, ya que Jesucristo "de nuevo vendrá con gloria" a este mundo, en su Segunda Venida que como creyentes esperamos. En suma, también hay razones teológicas para salvaguardar el mundo creado y estimular la urgente necesidad del cuidado integral de nuestra Tierra en medio de la grave crisis ecológica contemporánea.

### Referencias

Anders, G. (2011). *La Obsolescencia del Hombre, Vol. II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Pre-Textos.

- Boff, L. (1976). La espiritualidad franciscana frente al desafío del desequilibrio ecológico. *Vida Espiritual*, 50, 50-61.
- Boff, L. (1982). *San Francisco de Asís: ternura y vigor*. Sal Terrae.
- Boff, L. (1993). *Ecología, Mundialização, Espiritualidade*. Ática.
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Trotta.
- Boff, L. (2012a). *El cuidado necesario*. Trotta.
- Boff, L. (2012b). *Sustentabilidade, O que é – O que não é*. Vozes.
- Boff, L. (2017). *Una ética de la Madre Tierra. Cómo cuidar la casa común*. Trotta.
- Boff, L. (2018). *Liberar la tierra. Una ecoteología para un mañana posible*. San Pablo.
- Boff, L. (2020). *Una ecología integral. Por una eco-educación sostenible*. Khaf.
- Castilla, J. C., et al (2019). *Cambio Climático en Chile. Ciencia, Mitigación y adaptación*. Ediciones UC.
- Figueres, C.-Rivett-Carnac, T. (2021). *El Futuro por decidir. Cómo sobrevivir a la crisis climática*. Penguin Random House.
- Francisco (2015). *Carta Encíclica Laudato Si' sobre el cuidado de la casa común*. (24 de mayo). Disponible en: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- Francisco (2020). *Carta Encíclica Fratelli Tutti sobre la fraternidad y la amistad social*. (03 de octubre). Disponible en: [http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)
- Gesché, A. (1997). *Dios para pensar II. Dios-El Cosmos*. Sígueme.
- Gesché, A. (2002). *Jesucristo*. Sígueme.
- Gesché, A. (2013). *La paradoja de la fe*. Sígueme.
- Giannini, H. (1982). *Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant*. Andrés Bello.
- Giannini, H. (2004). *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria.
- Giannini, H. (2007). *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*. Catalonia.
- Giddens, A. (1999). *Consecuencias de la modernidad*. Alianza Editorial.
- Greshake, G. (1981). *Más fuertes que la muerte*. Sal Terrae.
- Gunton, C. (2005). *Unidad, Trinidad y Pluralidad. Dios, la creación y la cultura de la modernidad*. Sígueme.
- Han, B. (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Herder.
- Heidegger, M. (1976). "Ya solo un Dios puede salvarnos?". Conversación de "Spiegel" con Martín Heidegger (1889-1976). *Escritos de Teoría*, II, 173-191.

- Innerarity, D. (2020a). *Pandemocracia. Una filosofía de la crisis del coronavirus*. Galaxia Gutenberg.
- Innerarity, D. (2020b). *Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI*. Galaxia Gutenberg.
- Innerarity, D. (2022). *La sociedad del desconocimiento*. Galaxia Gutenberg.
- Jonas, H. (1994). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder.
- Kasper, W. (1988). *La fe que excede todo conocimiento*, Sal Terrae.
- Kehl, M. (2002). *Introducción a la fe cristiana*. Sígueme.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Paidós.
- Lacroix, M. (1995). *El humanicidio. Ensayo de una moral planetaria*. Sal Terrae.
- Latour, B. (2023). *Cómo habitar la Tierra. Aprender a vivir en un mundo desconcertante. Conversaciones con Nicolás Truong*. Siglo Veintiuno.
- Libanio, J. B. (1992). *Teologia da revelação a partir da modernidade*. Ed. Loyola.
- Leopold, A. (2017). *Una ética de la tierra*. Catarata.
- Onfray, M. (2016). *Cosmos, Una ontología materialista*. Paidós.
- Parra, F. (2017). Humildad, ecología y creación... (a dos años de *Laudato si'*), *La Revista Católica*, abril-junio, 93-107.
- Parra, F. (1995). *Modernidad, utopía e historia en América Latina*. San Pablo.
- Parra, F. (2011). *Esperanza en la historia. Idea cristiana del tiempo*. Ed. Universidad Alberto Hurtado.
- Parra, F. (2021). “Tiempos” de inmunidad frente al tiempo. Necesidad de recuperar el tiempo como condición de una “Teología no inmunizada”, en *Discernir este tiempo: recordar – interpretar - preparar, XXXIX Semana Argentina de Teología* (pp. 109-115). Ágape Libros.
- Parra, F. (2022a). El olvido del cosmos y el rescate del tiempo. En María Bingemer, C. & Casarella, P. (eds.) *Puentes y no muros. Construyendo la Teología a través de América* (pp. 217-243) Agape.
- Parra, F. (2022b). Trinidad, creación y ecología integral en *Laudato si'*, en Azcuy, V. R. & Parra, F. & Schickendantz, C. (eds.) *Dios en los signos de este tiempo. Fundamentos, mediaciones y discernimientos* (pp. 293-315). Ed. Universidad Alberto Hurtado
- Ratzinger, J. (1972). *Teología e historia*. Sígueme.
- Ratzinger, J. (2005). *Creación y pecado*. Eunsas.
- Ruiz de la Peña, J. L. (1993). *Creación, gracia, salvación*. Sal Terrae.
- Safranski, R. (2017). *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*. Tusquets.
- Taylor, Ch. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Taylor, Ch. (2014). *La Era Secular, Tomo I*. Gedisa.
- Taylor, Ch. (2015). *La Era Secular, Tomo II*. Gedisa.