



TEOLOGÍA Y CIENCIAS  
QUAERENTIBUS

Año 10 | n.º 18  
Enero – Junio 2022



## ÍNDICE

<b>EDITORIAL</b> .....	<b>3</b>
— Lucio Florio	
<b>Naturalismo metafísica y la investigación sobre el origen de la vida</b> .....	<b>5</b>
— José Tomás Alvarado	
<b>Zoe, bíos y persona humana</b> .....	<b>13</b>
— Elisa Goyenechea	
<b>Telefinalismo evolucionista em Pietro Ubaldi e Teilhard de Chardin</b> .....	<b>23</b>
— Alexsandro Melo Medeiros	
<b>Ecoteología de la esperanza</b> .....	<b>31</b>
— Mariel Caldas	
<b>Ecoliteratura, la creación estética para proteger “nuestra casa común”</b> .....	<b>39</b>
— Roberto Antonio Coco	
— Javier Ignacio Gorraiz	

# EDITORIAL

— *Lucio Florio*<sup>1</sup>

En el presente número de *Quaerentibus* se abordan diversos temas en una perspectiva interdisciplinaria.

El abordaje de la literatura ecológica desde sus dos vertientes, el ecocrítico y la ecopoética, por parte de Roberto Antonio Coco y Javier Gorraiz permite ingresar a la compleja problemática ambiental desde el amigable camino literario. Ello posibilita abrirse, gracias al sugerente poder de la metáfora y de la ficción, hacia diversas dimensiones relacionadas con la crisis ecológica. Lo natural y lo humano aparecen imbricados en lecturas conceptuales o en ensayos donde se privilegia el lenguaje ficcional para procurar que se exprese la misma naturaleza. Tales accesos evitan que lo ambiental quede reducido a planteamientos puramente científicos, tecnológicos, políticos o sociales. La dimensión misteriosa de la biosfera y los inquietantes caminos que pueden tomar los mecanismos evolutivos sometidos a la arbitrariedad humana se

perciben mejor desde el arte que desde los discursos teóricos. Dicho acceso, entre otras cosas, permite atisbar cuestiones filosóficas y teológicas tales como la gratuidad del ser biológico, así como su vulnerabilidad y su entramado interconectado. El ser y lo divino emergen misteriosamente en las descripciones literarias, incluso cuando tratan de dar cuenta de la tragedia de la aniquilación de especies o de la modificación de los sistemas naturales.

Precisamente, la dimensión religiosa de la cuestión ecológica aparece explicitada en el artículo de Mariel Caldas sobre la ecoteología de la esperanza. Por una parte, la teología ecológica es ya una subdisciplina teológica que enfoca la perspectiva y los contenidos propios de una teología de raíz bíblica sobre la problemática de un planeta afectado por la acción humana. Por otra parte, puesto que la crisis ambiental suscita planteos sobre el futuro que van desde escatologismos catastrofistas hasta evaporaciones del

<sup>1</sup> Director de *Quaerentibus*. Teología y ciencias. Pontificia Universidad Católica Argentina.

problema en visiones eco-escépticas, resulta imprescindible vincularla con la esperanza cristiana en su núcleo. Sobre esto trata el artículo segundo.

En *Quaerentibus* se han publicado diversos estudios sobre el pensamiento del jesuita francés Pierre Teilhard de Chardin, incluso sobre algún aspecto comparativo con otro concepto ajeno a su propio sistema, tal como la relación entre noósfera y Antropoceno. Resulta interesante, en este marco, la presentación de un artículo que relaciona el pensamiento teilhardiano con el *telefinalismo* evolucionista de Pietro Ubaldi. Su autor es un investigador brasileño de la región del Amazonas, Alexsandro Melo Medeiros. El enfoque presenta en sus analogías y diferencias ambos cuadros de pensamiento que asumen el evolucionismo en su núcleo y, aunque de diversa manera, cierto tipo de finalismo.

Los siguientes dos artículos tienen un enfoque prioritariamente filosófico, aunque en diálogo con otras ciencias, humanas o naturales. Así, por ejemplo, Elisa Goyenechea, en un texto que lleva el título de “Zoé, Bios y persona humana”, desarrolla la cuestión de la vida en general, y de la vida humana en particular. La analiza primero en el mundo antiguo, mostrando como se desplaza de la “zoé” animal hacia el concepto de “bios”, el cual es rigurosamente humano. Desde allí reflexiona sobre el concepto de justicia. Posteriormente, aborda la temática desde dos filósofos del siglo XX: Hannah Arendt y Hans Jonas. Estos autores ofrecen dos visiones del hombre y del ambiente compatibles con el desarrollo técnico, con el reconocimiento de la finitud de los recursos naturales y con el despuntar de la consciencia ambiental.

Tomás Alvarado, finalmente, practica un tratamiento del concepto de naturalismo

metafísico aplicado a la cuestión del origen de la vida. Por naturalismo entiende una posición acerca de la realidad que encuentra su fuente de justificación en las ciencias naturales. Por naturalismo metafísico, en particular entiende una concepción ontológica acerca de la naturaleza y la extensión de la realidad completa, de acuerdo con la cual todo lo que existe está fundado en entidades de aquellas de las que trata la ciencia natural. El autor sostiene que no existe una hipótesis naturalista sobre la emergencia de la vida que sea realmente convincente. Para ello, trata de reconstruir epistemológicamente una de las hipótesis naturalistas del origen de la vida, la de Iris Fry. Lo hace mediante el método bayesiano. El resultado de este proceso es que no es confirmatorio. Por consiguiente, la persistencia en esta creencia es irracional. La evidencia que existe acerca de la complejidad y la extensión de los fenómenos biológicos en la Tierra son, en cambio, una desconfirmación del naturalismo metafísico. Lo racional es admitirlo y pensar que el naturalismo metafísico es falso debido a la evidencia sobre la complejidad y la extensión de la vida en la Tierra.

La diversidad de los enfoques de los artículos del presente número de *Quaerentibus* muestra que estamos en otra etapa del diálogo entre ciencia y religión. No se trata ya sólo de marcar las autonomías de los campos científicos, filosóficos y teológicos, sino también de ponerlos en una conversación epistémicamente responsable. Ello implica una claridad respecto de los campos y métodos propios de las ciencias o disciplinas implicadas. Esperamos que estos signos de madurez repercutan sobre el trabajo futuro de la disciplina “teología-y-ciencia”, según la expresión utilizada por Ludovico Galleni.

# NATURALISMO METAFÍSICO Y LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL ORIGEN DE LA VIDA

— José Tomás Alvarado<sup>1</sup>

## RESUMEN

Varios filósofos han hecho notar que el naturalismo metafísico ha sido un supuesto compartido por los miembros de la comunidad científica involucrada en la investigación acerca del origen de la vida. Es una consecuencia de esta presuposición que la emergencia de la vida debe haber sido muy probable bajo las condiciones físicas y químicas de la Tierra primitiva. El estado de la investigación sobre el origen de la vida, sin embargo, está muy lejos de poseer una hipótesis naturalista convincente en los términos buscados. La actitud de los investigadores y de algunos filósofos ha sido suponer que estos fracasos son una razón para pensar que alguna otra hipótesis naturalista va a funcionar. Aquí se ofrece una reconstrucción epistemológica de esta actitud en términos bayesianos. Se argumenta, luego, que el aislamiento del naturalismo metafísico respecto de la desconfirmación no es racional, y podría convertirse en un obstáculo para el avance del conocimiento.

**Palabras Clave:** *Naturalismo metafísico, origen de la vida, concepto de vida, confirmación.*

---

<sup>1</sup> José Tomás Alvarado Marambio (Santiago de Chile, 1969) es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Es profesor asociado del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su área de investigación principal es metafísica analítica y filosofía de la religión, pero también ha escrito sobre filosofía de la ciencia, epistemología, filosofía del lenguaje y ética. Es autor de *A Metaphysics of Platonic Universals and their Instantiations. Shadow of Universals* (Cham, Switzerland: Springer, 2020) y de numerosos artículos en revistas especializadas.

La investigación acerca del origen de la vida se ha encontrado desde hace ya bastantes decenios en un estado de aparente estancamiento. Benner, por ejemplo, habla de “frustración” al constatar que los planteamientos actuales no difieren demasiado de los que se hacían hace cincuenta años atrás (cf. Benner, 2014, 339). En una contribución reciente suscrita por 25 investigadores activos en el área se hace un llamado a la unificación de visiones opuestas que impiden el progreso (cf. Preiner *et al.* 2020; también para perspectivas generales, Kolb, 2016, 2019b; Vicuña, 2018; Peretó, 2005; Luisi, 2006). Existen, en efecto, enfoques *top-down* que buscan averiguar acerca del origen de la vida mediante la exploración de cómo pueden haber sido los organismos en la base del árbol filogenético. Existen, también, enfoques *bottom-up* que se centran, en cambio, en qué tipo de proceso químico prebiótico puede haber dado origen a algo que pueda ser calificado razonablemente como un organismo viviente. Hay líneas de investigación que siguen explorando cómo se pudo haber generado una primera macromolécula de ARN. Otras, en cambio, consideran que los primeros organismos vivientes no pudieron haber surgido por un ‘código’, sino por un proceso metabólico (véase, por ejemplo, Marshall, 2020; Russell, 2021). Se han explorado vías que en las que se podrían haber generado biomoléculas necesarias para un primer ARN, pero estas vías requieren un ambiente no acuoso. Se han explorado también cómo se podría haber beneficiado un primer organismo de la gradiente termodinámica que se produce en fuentes hidrotermales en el fondo de los océanos. Estas líneas de investigación son claramente incompatibles entre sí.

El objetivo de esta comunicación, sin embargo, no es hacer una revisión del estado de la investigación acerca del origen de la vida, sino considerar un tipo de reacción

filosófica a ese estado, tal como ha sido defendida de manera consistente los últimos veinticinco años por Iris Fry (cf. Fry, 1995, 2000, 2006, 2009, 2012, 2019) y por otros filósofos de la biología (cf. Penny, 2005; Griesemer, 2008; Kolb, 2016). De acuerdo con estos filósofos ha sido un presupuesto de la investigación abiogenética lo que se ha denominado “tesis de continuidad” y una concepción metafísica naturalista. Este trabajo tiene por objetivo hacer una reconstrucción epistemológica de esta perspectiva filosófica acerca de la investigación abiogenética que permita poner de relieve qué razones la hacen recomendable, pero, también, qué limitaciones tiene. El enfoque que se va a utilizar para esta reconstrucción es una epistemología bayesiana (cf. Talbott, 2008). Se va a sostener que, tal como ha planteado la cuestión Fry y otros filósofos, hay evidencia que ‘confirma’ (en sentido bayesano) el naturalismo metafísico y, con ello, la búsqueda de una respuesta al problema sobre el origen de la vida de acuerdo con la tesis de continuidad, pero también hay evidencia que lo ‘desconfirma’ (sentido bayesiano). No es racional atender a la evidencia confirmatoria, pero desatender la desconfirmatoria.

En lo que sigue, entonces, se hará, en primer lugar, una clarificación conceptual de qué se entiende por ‘naturalismo metafísico’. En segundo lugar, se va a presentar la tesis de ‘continuidad’, tal como la ha formulado Iris Fry y la relevancia que tiene para la investigación abiogenética. En tercer lugar, se hará la indicada reconstrucción epistemológica en términos bayesianos de la perspectiva que otorga prioridad al naturalismo metafísico. Por último, se explicará qué motivos recomiendan cautela en estas presuposiciones.

### Naturalismo metafísico

Por ‘naturalismo’ se designa una posición

acerca de la realidad que encuentra su fuente de justificación en las ciencias naturales. Hay una multitud de formas de naturalismo. 'Naturalismo metodológico' es la aplicación de la metodología empírica propia de las ciencias naturales. Es obvio que las ciencias naturales utilizan una metodología propia de las ciencias naturales y habrán de justificar la existencia de entidades de acuerdo con tal metodología. Algo diferente es el 'naturalismo metafísico'. Esta es una concepción ontológica acerca de la naturaleza y la extensión de la realidad completa de acuerdo con la cual todo lo que existe está fundado en entidades de aquellas de las que trata la ciencia natural. Es compatible con el naturalismo metafísico admitir la existencia de entidades que no son objeto de las ciencias naturales, pero que están fundadas en lo que resulta especificado por tales disciplinas. El naturalista metafísico no tiene por qué rechazar la existencia de obras literarias o de estados-nación, por ejemplo, pero estas entidades deben resultar completamente explicadas por hechos físicos, químicos y biológicos de base.

Esta caracterización del naturalismo metafísico depende de cómo sean luego caracterizadas las 'ciencias naturales'. Es característico de las disciplinas que cuentan como tales que se excluyen las explicaciones de carácter teleológico. Los procesos naturales deben ser completamente explicables mediante la operación de causas 'ciegas' para alguna finalidad. Por el contrario, lo que parece estar tendido hacia alguna finalidad debe poder ser reducible a procesos ciegos. Esto sucede de un modo notorio en la explicación de los rasgos biológicos por la selección natural o en las explicaciones neurobiológicas de los estados mentales. No contaría como 'ciencia natural' en este sentido alguna de las teorías biológicas de tipo vitalista que han sido tan frecuentes hasta comienzos del siglo pasado. Las explicaciones biológicas deben ser

explicaciones en términos químicos y físicos más básicos.

### La tesis de continuidad

Iris Fry ha sostenido que el naturalismo metafísico es un presupuesto de carácter filosófico de la ciencia moderna que ha tenido una función epistemológica de importancia para sus éxitos explicativos y que se ve, a su vez, confirmada por tales resultados. Señala Fry:

*Afirmo, primero, el rol crucial en la ciencia de la metafísica naturalista activa en la regulación del estudio científico de la naturaleza. Considero el núcleo de esta percepción metafísica la visión de la naturaleza como independiente de un creador y de un diseñador. En segundo lugar, aunque insisto en el rol de las presuposiciones metafísicas en la ciencia, debe ser enfatizado su distinto estatus respecto de las hipótesis empíricas. Trascendiendo los límites de la experiencia posible, estas presuposiciones no pueden ser ni refutadas ni probadas. En tercer lugar, aunque apunto al distinto estatus de los presupuestos metafísicos, llamo atención a su interacción con los aspectos teóricos y empíricos de la ciencia. Esta interacción ha evolucionado históricamente y ha contribuido, en el marco de los contextos sociales y culturales relevantes, al desarrollo de una nueva visión del mundo sin necesidad de un diseñador o una teleología. (Fry, 2012, 665-666)*

*Mientras que la metafísica teísta está basada en la revelación, la interpretación de las escrituras y los presupuestos sobrenaturales, el sistema de creencias naturalista o la metafísica naturalista se ha desarrollado históricamente, en gran medida, sobre la base del trabajo empírico de la ciencia y está ahora fuertemente establecida (...) Más aún, debido a su interacción con los aspectos empíricos y teóricos de la ciencia, esta metafísica es científicamente útil, sirviendo de guía para la construcción de hipótesis testeables ulteriores. (Fry, 2012, 669)*



No es el objetivo de este trabajo poner en cuestión la conexión epistemológica propuesta por Fry entre metafísica y ciencia natural. Lo que se buscará hacer será tratar de precisar tal conexión. Fry ha sostenido de manera consistente a lo largo de los años que el naturalismo metafísico ha sido un presupuesto central en la investigación sobre el origen de la vida.

*El estudio científico del origen de la vida está basado en el postulado filosófico de que los sistemas vivientes emergieron en la Tierra primordial por medios naturales. (Fry, 2019, 109).*

*En el marco de una concepción naturalista, el único proceso factible que pudo haber producido una organización tan compleja no pudo haber sido una emergencia azarosa de todo-o- sugiero llamar la hipótesis evolucionaria de la emergencia de la vida mantiene que los procesos físicos y químicos prebióticos bajo condiciones geoquímicas han dado lugar a una infraestructura química que pudo haber evolucionado gradualmente hacia sistemas vivientes primitivos. (Fry, 2019, 110)*

La operación del naturalismo metafísico a la investigación abiogenética se concreta en lo que se ha denominado la “tesis de continuidad”:

*Hay un denominador común de lo más básico que une a todos los investigadores sobre la emergencia de la vida. Este elemento común, que voy a denominar “la tesis de la continuidad”, es la suposición de que no hay un hiato irreductible entre la materia inorgánica y los sistemas vivientes y que bajo condiciones físicas adecuadas la emergencia de la vida es altamente probable. (Fry, 1995, 389; los destacados son de la autora; cf. también, 2009, 63; 2019, 109-110; Penny, 2005, 637; Griesemer, 2008, 274-276)*

Cualquiera sea la explicación adecuada del origen de la vida, tal explicación debe satisfacer la tesis de continuidad. Deben haberse dado condiciones físicas y químicas

en la Tierra primitiva –o en otro lugar donde haya surgido– que han hecho altamente probable la emergencia de organismos vivientes. Para Fry, esta suposición excluye explicaciones que tengan carácter teleológico, como ‘diseño inteligente’ u otras de este tipo, tal como cierta ‘teleología inmanente’ (cf. Nagel, 2012; Goff, 2019), y excluye también la suposición de que la aparición de la vida ha sido un golpe de ‘suerte’ del universo. El mero azar no sería tampoco una explicación naturalista razonable. Comenta Roger White acerca de la actitud que impondría el naturalismo metafísico:

*No es que los teóricos nieguen que la vida surgió por azar porque posean una explicación mejor y más plausible (aunque, por supuesto, muchos teóricos creen, quizás correctamente, que la poseen). Más bien, la comprensión de qué es lo que se requiere para que existan criaturas vivientes es lo que convence a los científicos de que la vida no surgió simplemente por azar. Es esta convicción el impulso para el programa activo de investigación sobre el origen de la vida. Parece que, si esos teóricos que poseen una explicación no azarosa del origen de la vida particular deben abandonar su visión a la luz de nueva evidencia, ellos típicamente mantendrían la convicción de que la vida no surgió simplemente por azar. (White, 2007, 454)*

Lo mismo puede decirse de cualquier tipo de explicación teleológica. Aunque no exista una explicación naturalista adecuada, los investigadores sobre el origen de la vida no estarán inclinados a considerar principios guiados por un fin. El naturalismo metafísico impondría que debe existir alguna explicación satisfaciendo la tesis de continuidad. El problema sería simplemente que no se ha hallado todavía.

### Una reconstrucción bayesiana

Para reconstruir epistemológicamente lo que ha sido propuesto por Fry y otros filósofos se



va a representar el grado de justificación que entrega cierta evidencia  $E$  para una hipótesis  $H$  mediante la probabilidad condicional  $P(H/E)$ . Esta probabilidad condicional se define del modo usual como:

$$P(H/E) = \frac{P(H \wedge E)}{P(E)} \quad \text{Dado que } P(E) > 0$$

Se va a descansar en el teorema de Bayes para computar el valor de tal probabilidad condicional dado el valor de la probabilidad condicional inversa  $P(E/H)$  –denominada la “verosimilitud” de la hipótesis  $H$ – y las probabilidades previas  $P(H)$  y  $P(E)$ . De este modo:

$$P(H/E) = \frac{P(E/H) \times P(H)}{P(E)} \quad \text{Dado que } P(E) > 0$$

Esto es, el grado de justificación que posee una hipótesis  $H$  condicional en la evidencia  $E$  es dependiente de qué tan probable es que  $E$  sea efectivo si es que  $H$  lo fuese –esto es, de qué tan bien  $H$  explique  $E$ – ponderado por la probabilidad previa de la hipótesis  $H$  considerada por sí misma. Si la hipótesis es, por sí misma, muy poco probable, el grado de justificación que le pueda dar  $E$  seguirá siendo bajo aún cuando la verosimilitud de  $H$  sea alta. El grado de justificación que entregue  $E$  a  $H$  es inversamente proporcional a la probabilidad previa de  $E$ . Esta probabilidad puede expresarse como:

$$P(E) = (P(E/H) \times P(H)) + (P(E/\neg H) \times P(\neg H))$$

Esto es, se trata de qué tan probable es que sea efectiva  $E$  dada la hipótesis  $H$ , pero dada también cualquier otra hipótesis alternativa –las que quedan incluidas de

manera colectiva por  $\neg H$ . En la medida en que  $E$  sea mucho más probable si es que  $H$  fuese efectiva relativamente a cualquier otra hipótesis,  $E$  será evidencia justificatoria para  $H$ . Se dice que la evidencia  $E$  ‘confirma’  $H$  si y sólo si  $P(H/E) > P(H)$ . Al revés, se dice que  $E$  ‘desconfirma’  $H$  si y sólo si  $P(H/E) < P(H)$ . Al revés, se dice que  $E$  ‘desconfirma’  $H$  si y sólo si  $P(H/E) < P(H)$ . Esto es,  $E$  ‘confirma’  $H$  si la hace más probable, aunque sólo sea un poco; del mismo modo,  $E$  ‘desconfirma’  $H$  si la hace menos probable, aunque sólo sea un poco.

Se va a designar como ‘ $S$ ’ la totalidad de evidencia existente acerca de los organismos biológicos en la Tierra, el tiempo en que pudieron haber aparecido y las condiciones de la Tierra primitiva. Se va a suponer que hay tres grandes hipótesis explicativas alternativas: el naturalismo metafísico (‘ $NM$ ’), una explicación teleológica (‘ $ET$ ’) y el mero azar (‘ $Az$ ’). La hipótesis de mero azar es despreciable,  $P(Az/S) \approx 0$ , por lo que se va a suponer que  $NM$  y  $ET$  cubren casi la totalidad del espacio de posibilidades. De este modo:

$$P(S) = (P(S/NM) \times P(NM)) + (P(S/ET) \times P(ET))$$

La evidencia  $S$  confirma el naturalismo metafísico, de acuerdo con el teorema de Bayes, si es que la probabilidad de que poseamos la evidencia  $S$  acerca de la vida en la Tierra es más verosímil dado el naturalismo metafísico, esto es, si es que el naturalismo metafísico es mejor explicación para  $S$  que cualquier explicación teleológica. En efecto:

$$P(NM/S) = \frac{P(S/NM) \times P(NM)}{P(S)}$$

La evidencia  $S$  debe confirmar  $NM$  y desconfirmar  $ET$ . Es un problema, sin embargo, que el estado de la investigación

acerca del origen de la vida está muy lejos de ser confirmación del naturalismo metafísico. Tal como se ha explicado arriba, no ha aparecido una explicación que haga altamente probable el surgimiento de la vida desde procesos teleológicamente ciegos de acuerdo con la tesis de continuidad. Dado el estado de la investigación, entonces, *S* desconfirma en términos bayesianos *NM* y confirma *ET*.

La posición de Fry, sin embargo, admite una reconstrucción diferente que la torna bastante más razonable. En vez de suponer que es el naturalismo metafísico lo que encuentra confirmación directamente en la evidencia de la vida sobre la Tierra, se debe suponer que lo que impone el naturalismo metafísico es que debe haber una explicación naturalista, sea la teoría *X*, que sea confirmada por *S* al ser una buena explicación de *S* –por el mecanismo bayesiano usual, esto es, por hacer a *S* verosímil. El naturalismo metafísico, por otra parte, encuentra justificación independiente por los éxitos explicativos en general de la ciencia natural. Suponer que el naturalismo metafísico es verdadero explica todos esos éxitos, por lo que tales resultados son evidencia confirmatoria del naturalismo metafísico. Dado esta confirmación independiente, existen razones para suponer que *X* existe. Una vez que la teoría *X* sea hallada, va a constituir una confirmación adicional para el naturalismo metafísico. Nuevamente, esta situación puede ser reconstruida en términos bayesianos. Se va a designar la totalidad de éxitos explicativos de la ciencia natural en todos los ámbitos en que

se han dado como '*C*'. De este modo:

$$P(NM/C) > P(NM)$$

Cuál sea la probabilidad condicional  $P(NM/C)$  se computa por la probabilidad inversa o verosimilitud de *C* dado *NM*,  $P(C/NM)$ , ponderado por las probabilidades previas  $P(NM)$  y  $P(C)$ , tal como lo especifica el teorema de Bayes<sup>1</sup>. El naturalismo metafísico es una razón para suponer que debe existir una teoría naturalista *X* tal que:

$$P(X/S) > P(X)$$

Una vez que tal teoría *X* sea hallada, se convierte en evidencia confirmatoria para *NM*, pues *NM* hace verosímil la existencia de la teoría *X*, dadas las probabilidades previas  $P(NM)$  y  $P(X)$ . Por supuesto, antes de que aparezca tal teoría *X* cualquier asignación de probabilidades epistémicas aquí sería puramente ilusoria. Dado, por otra parte, que *S* confirmaría *X*, *S* estaría también confirmando *NM* de un modo indirecto. Se puede apreciar que no hay aquí nada irracional. La totalidad de éxitos explicativos de la ciencia natural es confirmación del naturalismo metafísico –en el sentido de elevar su probabilidad, aunque sea un poco– y el naturalismo metafísico es una razón para suponer que debe existir una teoría naturalista *X*, aunque todavía no haya aparecido.

### La teoría *X* y la búsqueda del unicornio

Será ilustrativo comparar la posición epistemológica que se ha descrito con el siguiente escenario. Supóngase que una sociedad posee información proveniente de relatos antiguos acerca de animales desconocidos y exóticos. Los relatos han descrito elefantes, jirafas e hipopótamos. Equipos de investigadores han realizado expediciones que, basándose en los relatos

<sup>1</sup> Esto es:  $P(NM/C) = \frac{P(C/NM) \times P(NM)}{P(C)}$

antiguos, han encontrado ejemplares de cada una de esas especies de animales. La verdad de los relatos antiguos, entonces, explica que se hayan encontrado elefantes, jirafas e hipopótamos. Estos hallazgos, a su vez, constituyen evidencia de la verdad de los relatos antiguos por el mismo mecanismo bayesiano que se ha descrito. Supóngase que esos relatos antiguos también describen unicornios. Nuevamente, equipos de investigadores de esa sociedad hacen expediciones repetidas en búsqueda del unicornio, pero ninguna tiene éxito. Los investigadores razonan de esta manera: la suposición de que los relatos antiguos son verdaderos ha tenido éxitos explicativos importantes en el pasado, por lo que debe suponerse que también lo son en este caso. Los fracasos en las expediciones hasta este momento, entonces, no son un motivo para pensar que no hay unicornios, sino sólo para pensar que todavía no hemos encontrado la región geográfica en la que habitan. Y así, no importa cuántos fracasos se acumulen, los investigadores siguen creyendo que hay unicornios. Este escenario es una ficción, naturalmente, pero existen varios ejemplos en la historia de la ciencia que no son tan disímiles<sup>2</sup>. Es claro que los fracasos en hallar unicornios son una confirmación en sentido bayesiano de que no hay unicornios. De hecho, nosotros creemos que no hay unicornios precisamente por esta razón. No sería racional desatender la evidencia desconfirmatoria o ‘aislar’ una hipótesis de tal evidencia.

---

2 Por ejemplo, durante unos mil quinientos años la investigación astronómica estuvo buscando el ajuste adecuado de epiciclos, deferentes y ecuantas para ‘salvar los fenómenos’ celestes sin éxito, bajo el supuesto de que los movimientos de los planetas teniendo a la Tierra como centro deben seguir órbitas perfectamente circulares y uniformes, de acuerdo con lo propuesto por Platón. Los fracasos en un ajuste propuesto no se veían como motivos para abandonar la hipótesis geocéntrica sino sólo para pensar que algún otro ajuste debía ser adecuado.

Cuando se considera la situación acerca de la investigación acerca del origen de la vida, tal como ha sido descrito por Fry y otros filósofos, existe el riesgo de una irracionalidad semejante. Hay evidencia confirmatoria –en sentido bayesiano– del naturalismo metafísico y ella es una razón para pensar que debe existir una explicación naturalista del origen de la vida de acuerdo con la tesis de continuidad. Tal explicación no ha aparecido. La evidencia que existe acerca de la complejidad y la extensión de los fenómenos biológicos en la Tierra es, en cambio, desconfirmación del naturalismo metafísico. No sería racional persistir indefinidamente en la creencia de que debe existir alguna explicación naturalista del origen de la vida ante la acumulación de fracasos y la evidencia desconfirmatoria persistente contra el naturalismo metafísico. Lo racional es suponer que hay una cota crítica luego de la cual debería más bien creerse que el naturalismo metafísico es falso debido, precisamente, a la evidencia sobre la complejidad y la extensión de la vida en la Tierra. No pretendo sugerir aquí que estemos en ese punto. Simplemente debe notarse que no es ni racional ni especialmente ‘científico’ persistir en la creencia de una hipótesis –por general y metafísica que sea– ante la acumulación de evidencia desconfirmatoria<sup>3</sup>.

---

3 Esta comunicación ha sido redactada en ejecución del proyecto de investigación sobre *El origen de la vida. Perspectivas científicas, filosóficas y teológicas* (VRI, Pontificia Universidad Católica de Chile). Debo agradecer las largas conversaciones sobre las cuestiones científicas involucradas con Rafael Vicuña, Ricardo Moreno y Jorge Alfaro, todos ellos miembros del Grupo de Ciencia y Religión UC. Debo agradecer también los comentarios desde una perspectiva de filosofía de la biología de Julio Torres.



## BIBLIOGRAFÍA

- Steven A. Benner (2014), "Paradoxes in the Origin of Life", *Origins of Life and Evolution of Biospheres* 44: 339-343.
- Iris Fry (1995), "Are the Different Hypotheses on the Emergence of Life as Different as They Seem?", *Biology and Philosophy* 10: 389-417.
- Iris Fry (2000), *The Emergence of Life on Earth*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Iris Fry (2006), "The Origins of Research into the Origin of Life", *Endeavour* 30 N° 1: 25-29.
- Iris Fry (2009), "Philosophical Aspects of the Origin-of-Life Problem: The Emergence of Life and the Nature of Science" en Constance M. Bertka (ed.), *Exploring the Origin, Extent, and Future of Life: Philosophical, Ethical, and Theological Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, 61-79.
- Iris Fry (2012), "Is Science Metaphysically Neutral?", *Studies in the History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences* 43: 665-673.
- Iris Fry (2019), "Philosophical Aspects of the Origin-of-Life Problem. Neither by Chance nor by Design" en Kolb (2019a), 109-122.
- Philip Goff (2019), "Did the Universe Design Itself?", *International Journal for Philosophy of Religion* 85: 99-122.
- James Griesemer (2008), "Origins of Life Studies" en Michael Ruse (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology*, Oxford: Oxford University Press, 263-290.
- Vera M. Kolb (2016), "Origins of Life: Chemical and Philosophical Approaches", *Evolutionary Biology* 43: 506-515.
- Vera M. Kolb (ed.) (2019a), *Handbook of Astrobiology*, London: CRC Press.
- Vera M. Kolb (2019b), "Defining Life. Multiple Perspectives" en Kolb (2019a), 57-63.
- Pier Luigi Luisi (2006), *The Emergence of Life. From Chemical Origins to Synthetic Biology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Michael Marshall (2020), "The Water Paradox and the Origins of Life", *Nature* 588: 210-213.
- Thomas Nagel (2012), *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*, Oxford: Oxford University Press.
- David Penny (2005), "An Interpretive Review of the Origin of Life Research", *Biology and Philosophy* 20: 633-671.
- Juli Peretó (2005), "Controversies on the Origin of Life", *International Microbiology* 8: 23-31.
- Martina Preiner et al. (2020), "The Future of Origin of Life Research: Bridging Decades-Old Divisions", *Life* 10, 20. DOI: 10.3390/life10030020.
- Michael J. Russell (2021), "The 'Water Problem' (sic), the Illusory Pond and Life's Submarine Emergence – A Review", *Life* 11, 429. DOI: 10.3390/life11050429.
- Robert Talbott (2008), "Bayesian Epistemology" en Ed Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology-bayesian>. Obtenido el 30.07.21.
- Rafael Vicuña (2018), "Current Thoughts on the Origin of Life in Earth" en Edward M. De Robertis y Marcelo Sánchez Sorondo (eds.), *Cell Biology and Genetics*, Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 163-173.
- Roger White (2007), "Does Origin-of-Life Research Rest on a Mistake?", *Noûs* 41 N° 3: 453-477.

# ZOE, BÍOS Y PERSONA HUMANA

— Goyenechea, Elisa <sup>1</sup>

## RESUMEN

El trabajo examina el tópico de vida, en general, y de vida humana, en particular, en la cosmovisión clásica antigua y en dos interpretaciones filosóficas contemporáneas: Hannah Arendt y Hans Jonas. Primero, presentamos la cosmovisión clásica que evidencia dos apreciaciones distintas sobre el desplazamiento de la zoe animal hacia la bíos rigurosamente humana. El paso de la hominización a la humanización es el trayecto entre la racionalidad instrumental y la sabiduría práctica y política, cuyo centro es la idea de justicia. En segundo lugar, indagamos la propuesta de Hannah Arendt y de Hans Jonas, quienes nos ofrecen dos visiones del hombre y del ambiente compatibles con el desarrollo técnico, con el reconocimiento de la finitud de los recursos naturales y con el despuntar de la consciencia ambiental.

**Palabras Clave:** *Zoe, bíos, persona, Arendt, Jonas.*

---

<sup>1</sup> Graduada en Filosofía y Dra. en Ciencias Políticas, Universidad Católica Argentina. Profesora pro-titular de la Cátedra de Filosofía política. Profesora de Posgrado para los Doctorados en Ciencias Políticas y en Filosofía, UCA. Miembro del “Seminario permanente de Teología, Filosofía, Ciencias y Tecnología” (SPCyT), Facultad de Teología, UCA”.

Como señala Giorgio Agamben:

*Los griegos no disponían de una palabra para expresar [...] la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos [...]: zōē, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y bíos, que indicaba la forma [...] de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando [...] Aristóteles [...] distingue la vida contemplativa (bíos theōretikós) de la vida de placer (bíos apolaustikós) y de la vida política (bíos politikós), [jamás] habría podido utilizar [...] el término zōē [...] por el simple hecho de que [...] no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada (Agamben, 2010, pág. 9).*

En consecuencia, “hablar de una zōē politiké de los ciudadanos de Atenas habría carecido de todo sentido” (Agamben, 2010, pág. 10). Para que quede claro, no es que la mera vida quedara desactivada por las bíos, lo que aludían era la adquisición de una “segunda vida” o la *segunda naturaleza*.

El desplazamiento de *zoe* animal hacia bíos rigurosamente humana conlleva apreciaciones muy distintas en la antigüedad griega y romana. Empecemos por Grecia. El paso de la hominización a la humanización es el trayecto entre la racionalidad instrumental y la sabiduría práctica y política, cuyo centro es la idea de justicia. En el período clásico de Grecia, las *poleis* definían al animal político por su capacidad de discurso y su discernimiento de lo justo y lo injusto. Clave para el desarrollo de estas capacidades humanas era la membresía política y la definición del régimen justo (Vallespín, 1995, págs. 87-92). La noción decisiva es la de *polités*, ciudadano (Aristóteles, Política, 2004, págs. 1275a22-23). Ser verdaderamente hombre coincide con la *performance* de palabra y acción, en la segunda vida que solo la polis confiere: *bios politikós*. Fuera del orden político y alejado de sus pares, solo hay bestias o dioses, pero

no hombres (Aristóteles, Política, 2004, págs. 1253a27-29). Su razón de ser era la gloria, la estima, el reconocimiento de los méritos y la inmortalidad que sobreviene cuando acciones y palabras “grandes [*megaloi*]” vencen la ruina del olvido (Jaeger, 2001, págs. 26-29). Al resistir el paso del tiempo, una vida humana jalonada por acciones (*praxis*) y discursos (*lógos*) memorables es bíos lineal, significativa y única (Arendt H., Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought, 1993, pág. 45). No hay dos biografías iguales (Arendt H., The Human Condition, 1998, págs. 17-21).

La antigüedad clásica asociaba una vida plenamente humana con la virtud y la justicia. Sin un ordenamiento justo, no es posible la vida virtuosa y excelente, y viceversa: sin ciudadanos probos, el régimen justo se pierde (Aristóteles, Política, 2004, págs. 1283b42-1284a3). En el paradigma clásico griego, la mera vida natural “queda excluida del ámbito de la polis” y recluida como “mera vida reproductiva” en la oscura y privada esfera doméstica del *oikos* (Agamben, 2010, pág. 10). De allí que la determinación *politikón* de la proverbial definición aristotélica no sea un atributo del viviente *per se*, sino “una diferencia específica que determina el género *zoon*” y que reposa en “un suplemento de politicidad ligado al lenguaje [*logos*]” (Agamben, 2010, pág. 11).

### El Homo faber

A través del mito de Prometeo y Epimeteo, insuperable por su elocuencia, Platón ilustra el paso de *zoe* a bíos. Desprovistos de dones peculiares a su especie y despojados de talentos que garanticen su supervivencia, Zeus se apiada de los hombres y les dona *aidōs* y *dike*, el pudor<sup>1</sup> y la justicia (Platón, 2006, págs. 320c8-322d5). Ambas cualidades

<sup>1</sup> Para un estudio sobre el sentido de *aidōs* como pudor, vergüenza y respeto, véase (Sarafidis, 2019).



consuman la humanización y los habilita a fundar comunidades ordenadas<sup>2</sup>. La clave del asunto es que con el solo don del fuego (entregado en primer lugar por Prometeo), que ilustra la incipiente hominización con el dominio de las técnicas, los hombres no son aún *humanos*. Aunque solemos asociar el humanismo –la *humanitas*– con el pensamiento romano y, en particular, con Cicerón, Werner Jaeger vincula este término directamente con la *paideia* griega: “El ‘humanismo’ [...] significó la educación del hombre de acuerdo con la verdadera forma humana, con su auténtico ser” (Jaeger, 2001, pág. 17).

La visión griega presenta la hominización como un acto de expresa violación de la naturaleza. La tarea del *homofaber*, pertrechado de las técnicas, es la acción prometeica, que “arranca el hierro de las entrañas de la tierra” para transformarlo en acero (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, págs. 83, 139). El hombre, “superior a la mejor abeja” (Marx C., 2007, pág. 242), interviene conscientemente y con propósitos definidos el *ambiente* o la *naturaleza*. Con este gesto, la objetiva y erige un mundo. Según los relatos recogidos por Hesíodo en *Los trabajos y los días*, devenir humanos es posible pagando el precio de un violento ultraje a la tierra, mediante el penoso esfuerzo del trabajo. Como castigo, los dioses les “ocultan la vida a los hombres” y deben *ganársela* penosamente, con sudor y fatigas, pues en otro tiempo “vivía en la tierra el género humano, lejos y libres de males, libres de la dura fatiga y de enfermedades dolorosas que dan a los hombres la Muerte” (Hesíodo, 1990, págs. 89, 91). Ciertamente es que la plena humanidad no se alcanza fuera de la comunidad política, precisamente porque en ella se juega el discernimiento de lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo,

pero, para acceder a esto, los hombres han de darse a sí mismos un artificio humano, un mundo. Sin la mediación de la razón instrumental del *faber*, seríamos como el resto de las especies animales, cuya *zoe* indiscernible del ambiente gira sempiternamente en ciclos vitales y biológicos. Esta objetivación de la naturaleza no es dócil, sino violenta. Implica un señorío y un dominio: el orgullo inherente al poder de dominar, controlar, sujetar y canalizar para nuestros propósitos las fuerzas y los elementos de la naturaleza. Dicho con las palabras de Arendt: “Este elemento de violación y de violencia está presente en toda fabricación, y el *homo faber*, el creador del artificio humano, ha sido siempre considerado un destructor de la naturaleza [*a destroyer of nature*]”. El *faber*, a diferencia del *homo laborans*, se comporta como “señor [*lord*]” y “dueño [*master*]” de la naturaleza (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 132). Inclusive su propia productividad es concebida a imagen de la del Dios Creador; mientras que la de Dios es *ex nihilo*, la humana es a partir de una materia provista y, metafóricamente hablando, perpetúa la originaria rebelión prometeica, por cuya mediación los hombres pueden erigir un mundo estable que los cobije a expensas de la Creación de Dios. En los versos de *Oda al hombre de la Antígona*, Sófocles alude a la creatura que inspira temor y admiración (Sófocles, 1981, pág. v. 332 y ss.). Ilustra sus destrezas con actividades que alteran la naturaleza, pues perturban un ambiente que, en ausencia de los *mortales*, sería “una eterna quietud de ser para siempre, que reposa y gira dentro de sí misma” (Arendt H., *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*, 1993, págs. 41-43).

### La *humanitas* y la persona

Para la concepción romana, el vínculo del hombre con la naturaleza es dócil y la

<sup>2</sup> Para una lúcida interpretación del discurso de Protágoras, véase (Álvarez, 2012), <https://www.academica.org/lucas.alvarez/25.pdf>.

humanización no conlleva su ultraje. La más grande defensa de la *humanitas* se halla en el discurso *Pro Arquía*, en el que Cicerón defiende la *humanitas* como cultivo de la mente, concebido no como mera erudición, sino como un “saber ennoblecido por un elevado ideal moral” (Arbea, 2002, pág. 393)<sup>3</sup>. Para los romanos, el cultivo de la tierra y la cultura *animi* estaban emparentados<sup>4</sup> y Cicerón fue el primero en emplear el término *cultura* para aludir a la formación humanista del espíritu o de la mente. Deriva de *colere* –cultivar, habitar, cuidar, preservar– y remite primeramente al “intercambio del hombre con la naturaleza”, en el sentido de *cultivarla* y “nutrirla [*tend*]” (Arendt H., *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*, 1993, pág. 212) hasta hacer de ella un hogar habitable para los hombres. En consecuencia, alude a una actitud de “amoroso cuidado” (Arendt H., *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*, 1993, pág. 213), que contrasta con todo esfuerzo de someter a la naturaleza o de sujetarla al dominio y control humanos. *Colere* no solo alude a la “labranza de la tierra, sino que designa también el *culto de los dioses*” (Arendt H., *Between Past and*

3 Para un muy buen examen del *Pro Archia*, véase: (Arbea, 2002, pág. 400): “La *humanitas*, para Cicerón, es la cultura humana, la formación integral del hombre, en su dimensión tanto intelectual (*paideía*) como moral (*philanthropía*), ganada a través de una educación adecuada”.

4 La raíz indoeuropea *kwel-* tiene dos campos semánticos: el que agrupa los significados de “lejos”, de donde vienen las raíces griegas *tele* (lejos en el espacio, como en telescopio) y *paleo* (lejos en el tiempo, como en paleografía); y otro, más rico en derivaciones, que agrupa los significados de “girar”, “hacer girar”, “revolver”, “dar la vuelta”, “andar por ahí”, “estar o establecerse ahí”, de donde vienen las raíces griegas de “bucólico”, “calesa”, “ciclo”, “ciclón”, “collar”, “degollar”, “palíndromo”, “palinodia”, “polea”, “polo”, “talisman” (Roberts & Pastor, 2013). De *kwel-* vienen, además, las raíces latinas de “agrícola”, “colono”, “cultivar”, “culto” (a los dioses), “inquilino” y quizá “domicilio”. A este subgrupo (que no tiene antecedentes griegos) pertenece “cultura”, que deriva de *colo*. *Cultivar la tierra* se convirtió en “cultivar” (hacer brotar al reino vegetal), como en “agricultura” y *lo que surge del ser humano* se convirtió en cultura. Cfr. <http://etimologias.dechile.net/?cultura>.

*Future. Eight Exercises in political Thought*, 1993, pág. 212). *Excolere animum* denota una mente cultivada. Para nosotros, habituados al uso del término, no es difícil percibir su carga metafórica. Para los romanos, aludía principalmente a la naturaleza y cultura, por lo tanto, significaba *agricultura*, actividad que era tenida en gran estima (en Roma, mas no en Grecia), opuesta a las “artes poéticas y fabricadoras”. Para Cicerón, la *cultura animi*, resultado del entrenamiento filosófico, se oponía a las destrezas técnicas del productor o del creador de obras de arte (un *homo faber*). La tarea del agricultor es el analogado principal; en sentido derivado mentamos el cultivo de la mente y la *humanitas*. En cambio, para la mentalidad griega, la faena penosa y repetitiva de las labores ligadas a la tierra era una actividad propia de esclavos. Estos doblan e inclinan sus cuerpos para trabajar la tierra, pero el hombre libre esta “erguido” (Hauser, 2014).

Mientras que el mundo clásico griego centra su discusión sobre el hombre en torno a la figura del *polités*, del paradigma romano antiguo heredamos la categoría jurídica de *persona*. El derecho romano proclama que solo al hombre puede predicársele el derecho, ya que este, considerado como norma, solo puede dirigirse a un ser inteligente y libre, es decir, capaz de conocerla y de acomodarse a ella; es el único sujeto jurídico posible<sup>5</sup>. En la Roma primitiva, solo los individuos humanos eran personas del derecho. Para expresar las ideas de igualdad y de libertad, los juristas romanos recurrieron al término *persona* en lugar de *homo* porque este último era una expresión técnica para mentar al esclavo. El

5 El derecho objetivo se refiere al conjunto de normas que rigen la vida del hombre en sociedad y sus relaciones con los demás miembros de esta, y como derecho subjetivo hace alusión a las facultades concretas que el ordenamiento les reconoce a los individuos dentro del marco del derecho objetivo. Véase: <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/6/el-concepto-de-la-persona-juridica-en-el-derecho-romano.pdf>.

hombre libre es *persona*, sujeto de derechos y obligaciones; el esclavo, en cambio, es una cosa y es tratado en forma análoga a las bestias<sup>6</sup>. Esta analogía debe tomarse en el sentido pleno del término: el propietario podía decidir qué actividad encargarle al esclavo y tenía derecho a matarlo. El hombre libre es sujeto de derechos y, por lo tanto, agente; el esclavo es objeto de derecho: objeto, entonces, de la acción ajena<sup>7</sup>.

*Persona* es una abstracción que designa al ser humano con referencia al sistema jurídico (Stagl, 2015). En origen significó la *máscara* de los actores (Arendt H., *On Revolution*, 2006, págs. 96-98). Después derivó, en sentido metafórico, al papel que se representa en el escenario y, en seguida, a su rol en el mundo. En el contexto del sistema jurídico, la categoría designa el papel que se desempeña en el proceso: juez, actor, imputado o testigo o, más en general, el rol en el sistema jurídico mismo. El significado originario de *persona* es jurídico. Después, como concepto filosófico y teológico llegó a ser una de las ideas

metafísicas más importantes de Occidente. Para Romano Guardini:

*Persona es el ser conformado, interiorizado, espiritual y creador, siempre que –con las limitaciones de que todavía hablaremos– esté en sí mismo y disponga de sí mismo. ‘Persona’ significa que en mi ser mismo no puedo, en último término, ser poseído. [...] Persona significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy siempre sólo conmigo mismo; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único (Guardini R., *Mundo y persona*, 2000, pág. 104).*

La unicidad de la persona en sentido metafísico es puesta en evidencia en “no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único” (Guardini R., *Mundo y persona*, 2000, pág. 104).

### Arendt y Jonas. La ingobernabilidad de la praxis y el miedo al futuro: el *NOVUM*

#### Arendt. La categoría de acción *re-visitada*

En 1958, Hannah Arendt, amiga de Hans Jonas y discípula de Martin Heidegger y de Romano Guardini, publica *The Human Condition*. Advierte que los recursos tecnológicos han modificado radicalmente la modalidad del tradicional *homo faber* (el artesano produce útiles e instrumentos a partir del material que extrae de la naturaleza). Hasta principios del siglo XX, la visión moderna e ilustrada ofrecía una imagen de Naturaleza con aditamentos románticos, como “diosa naturaleza” (Guardini R., *El ocaso de la Modernidad*, 1958, pág. 163) eterna prodigadora de dones, inescrutable e inextinguible. Ahora, la naturaleza se nos ha revelado como finita; y sus recursos, agotables (Guardini R., *El ocaso de la Modernidad*, 1958). La tecnología ha transformado la concepción prevaleciente

6 La condición de sujeto de derecho o de relaciones jurídicas está no solo atribuida a la persona humana (persona física o persona natural), sino también a las organizaciones o agrupaciones de personas físicas a las que la ley reconoce personalidad independiente de los sujetos que las integran. Son las denominadas “personas jurídicas”, “personas morales” o “personas ficticias”. Desde luego, la personalidad en el orden jurídico no puede corresponderle sino a los hombres, pero, además de los individuos humanos, ella debe ser conferida a los núcleos humanos constituidos por esa apetencia de sociabilidad propia de su naturaleza cuando tales núcleos reúnen los caracteres esenciales de la institución. Cfr. <http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/lye/revistas/6/el-concepto-de-la-persona-juridica-en-el-derecho-romano.pdf>.

7 En cuanto al estatus jurídico del esclavo, al principio no tiene ningún derecho. Se lo considera una cosa (la palabra más antigua para referirse a un esclavo es *mancipium*, de género neutro). No puede casarse ni tener propiedades. Posteriormente, se permite el matrimonio entre esclavos, aunque los hijos son también propiedad del amo. También se les permite ahorrar para comprar a otro esclavo que le ayude en sus tareas o incluso comprar su libertad (Stagl, 2015: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-68512015000200014>).



del trabajo (el proceso controlable de principio a fin), a tal punto que “hemos empezado a actuar en la naturaleza [...] iniciando procesos” (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 231), cuyo curso y destino no está en nuestras manos controlar. En los términos de Arendt, ha adquirido las connotaciones de la acción. La consabida distinción entre trabajo (*work*) y acción (*praxis*), clave en el pensamiento de Arendt, no puede ser objeto de indagación en estas pocas páginas. Basta indicar que el primero es un proceso dirigido deliberadamente con comienzo y final predeterminados y definidos (causa ejemplar/causa formal/causa final, en términos aristotélicos). Su resultado es un producto que ingresa al mundo humano. La segunda –*praxis*– inicia procesos que se emancipan de la voluntad del agente o de los agentes. Al hablar y actuar, iniciamos procesos que atraviesan un medio humano, impactamos muchas veces de manera imprevista e inclusive contraria a nuestras expectativas. Pero la autora alemana, que no estaba pensando solo en la naturaleza, sino particularmente en la historia, destacó el aspecto incontrolable de la *praxis*.

La novedad que trajo el siglo XX con respecto a las virtualidades de la *praxis* bajo condiciones de la “civilización tecnológica”, enseñan Arendt y Jonas, es que hemos empezado a actuar en la naturaleza, desencadenando procesos que se emancipan de nuestro control. La “naturaleza no natural” de la que habló Guardini en el mismo año en el que Arendt publicó *The Human Condition* alude a la “creación de naturaleza” (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 299), algo que podría parecer una contradicción terminológica, pero que la autora judeo-alemana esclarece diciendo que

*Hemos empezado a canalizar la capacidad humana para la acción, para comenzar procesos nuevos y espontáneos [...] en una actitud hacia la naturaleza que, hasta la*

*última etapa de la edad moderna había sido la de explorar leyes naturales y fabricar objetos a partir del material natural (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 230)<sup>8</sup>.*

Mediante la tecnología prescribimos condiciones y provocamos procesos naturales, que “sin la interferencia de los hombres, hubieran permanecido latentes y, tal vez, jamás habrían acontecido”<sup>9</sup>. La culminación de esta actitud “finalmente ha resultado en un verdadero arte de ‘hacer’ naturaleza, esto es, de crear procesos ‘naturales’ que, sin la intervención de los hombres, no existirían”<sup>10</sup> (Arendt H., *The Human Condition*, 1998, pág. 231). Hans Jonas alude al mismo fenómeno y el tenor irreversible de estos procesos pone en jaque la aptitud de las éticas tradicionales ante los desafíos del siglo:

*Su irreversibilidad [...] introduce un factor novedoso en la ecuación moral. A esto se añade su carácter acumulativo: sus efectos se suman, de tal modo que la situación para el obrar y el ser posteriores ya no es la misma que para el agente inicial, sino que es progresivamente diferente de aquella y es cada vez más el producto de lo que ya fue hecho. Toda la ética tradicional contaba únicamente con comportamientos no acumulativos (Jonas, *El imperativo de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, 2004, pág. 33).*

8 En el original: “We have begun channeling the human capacity for action, for beginning new and spontaneous processes [...] into an attitude toward nature which up to the latest stage of the modern age had been one of exploring natural laws and fabricating objects out of natural material”.

9 En el original: “Without the interference of men, would have lain dormant and perhaps never have come to pass”.

10 En el original: “Has finally ended in a veritable art of ‘making’ nature, that is, of creating ‘natural’ processes which without men would never exist”.

**La contribución de Hans Jonas. El *novum* y la ética sin precedentes<sup>11</sup>**

Hans Jonas (1903-1993) ofrece una lectura fecunda de la moralidad kantiana para abordar los dilemas éticos de nuestro tiempo. Inspirado en el Imperativo de Kant, formuló un nuevo y actualizado principio de conducta: *Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra*. El mandato presenta una nueva dimensión ética de nuestras acciones, según la cual no somos imputables solo por nuestras acciones pasadas, sino por las futuras. Es decir, cargamos también con el peso de las consecuencias a futuro de nuestras decisiones y acciones. La experiencia humana de la que surge este nuevo paradigma es la toma de consciencia del dominio ilimitado sobre la naturaleza y de las ruinosas consecuencias a largo y mediano plazo para quienes nos sucederán en el tiempo y habitarán la misma tierra:

*La tecnología moderna ha introducido acciones de escala, objetos y consecuencias tan novedosos que el marco de las éticas prevalecientes ya no las puede contener [...] la enormidad de sus poderes impone a la ética una nueva dimensión de la responsabilidad, impensada hasta ahora<sup>12</sup> (Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethics for the Technological Age*, 1984, pág. 6).*

En *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (2004), Jonas procura dotar a la ética de una cierta

11 Esta sección del trabajo replica nuestro artículo “El principio de responsabilidad: una ética orientada al futuro. La contribución de Hans Jonas” (Goyenechea, 2020), <https://seminarioteologiafilosofiacienciaytecnologia.wordpress.com/2020/03/15/nociones-clave/>.

12 En el original: “Modern technology has introduced actions of such novel scale, objects, and consequences that the framework of former ethics can no longer contain them. [...] the enormity of its power forces upon ethics a new dimension of responsibility never dreamt of before”.

capacidad predictiva que nos permita anticipar con seguridad relativa las consecuencias de nuestras intervenciones en el ambiente o en la misma vida humana y, consecuentemente, prevenir el impacto ruinoso que podría tener para las generaciones venideras. Por lo tanto, una ética que pretende responder a los desafíos de la “civilización tecnológica [Technological Age]”, como reza el título, enuncia un mandato absoluto de la Razón Práctica: el imperativo de responsabilidad. En otras palabras, la promesa del progreso tecnológico ha devenido en amenaza; con relación a la naturaleza, sus consecuencias ambientales han propiciado la aparición de la llamada “conciencia ecológica”, cuya concreción es la ecoética.

Este autor presenta una ética (y potencialmente una legislación) que orienta nuestras acciones en beneficio del ambiente que les dejaremos como herencia a nuestros hijos y nietos. Enseña que los humanos asumimos una responsabilidad de tipo fiduciaria, pues cargamos con la exigencia de las generaciones aún no nacidas de intervenir la naturaleza “con cautela responsable [verantwortliche Zurückhaltung einzunehmen]” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, págs. 55-56). El fideicomiso es aquello que se le confía a esta generación para que lo administre prudencialmente en beneficio de las generaciones futuras, quienes, a su vez, deberán aprender a hacerse cargo del cuidado (Oviedo Sotelo D., 2018). En consecuencia, un Imperativo Categórico (sin concesiones) es que la humanidad debe ser preservada en la Tierra. Al hombre no le está permitido apostar el futuro de la humanidad, poner en juego su existencia en razón de ningún otro bien o beneficio que pudiera alcanzar ahora o en el porvenir. Ninguna promesa de un mundo mejor, ningún optimismo futuro ni esperanza utópica, ningún goce del presente pueden argumentarse como condiciones al

Imperativo si con ello se hipoteca el futuro de la humanidad.

La ética prospectiva de Jonas no se asienta en un saber obrar, sino en un no saber, en la incerteza del riesgo. El temor se vuelve una potencia cognitiva, con potencialidades preventivas. A la ingobernabilidad de los efectos remotos de nuestras acciones se impone un mandato de cautela fundado en la ignorancia. La clave es que “la acción [*praxis*] ha mudado su naturaleza” (Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethics for the Technological Age*, 1984, pág. 1) y demanda un “*novum*” (Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethics for the Technological Age*, 1984, págs. 7, 34) que funda la nueva ética: el principio de responsabilidad enuncia el imperativo que manda absolutamente ampliar el reconocimiento de los *finés en sí mismos*.

## Conclusión

Según Jonas, la tradicional *phrónesis* debe ceder el lugar al Imperativo formal kantiano, que impera sin restricciones, categóricamente (de modo distinto a los mandatos prudenciales). La segunda formulación del Imperativo reza: *trata a la Humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro siempre como un fin en sí mismo, no solo como medio*. La fórmula es antimoderna, pues no contiene alusión a la Razón instrumental. En el capítulo 1 de su obra de 1974, dedicado a la reflexión sobre la alteración en la naturaleza de la acción, Jonas sugiere una propuesta que acompaña el *novum* de su propuesta ética y se cuestiona: “Has Nature ‘Rights’ Also?” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, pág. 8). Habida cuenta de que la *praxis* humana ha mudado su naturaleza e impacta en el ambiente de modo incontrolable e ingobernable a mediano y largo plazo, ¿no será apropiado sustraer la

ética de consideraciones antropocéntricas y pensar que hay mucho más en juego que el bien humano? Será preciso pensar que la naturaleza extrahumana y la biósfera, ahora subyugadas por nuestro poder, se han vuelto “un fideicomiso humano [*a human trust*]” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, pág. 8) y nos interpelan con un recamo moral, “no tanto por nuestro propio bien futuro [*for our ulterior sake*]”, sino “por el suyo propio y en sí mismo [*for its own and in its own right*]”. En consecuencia, la nueva ética exige pensar en bienes extrahumanos, en clave kantiana como “finés en sí mismos [*ends in themselves*]” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, pág. 8), allende la esfera del bien humano. El discurso prevaleciente no nos provee categorías para justificar que la naturaleza deba ser “honrada [*honored*]”. Por el contrario, la ha sustraído de la dignidad de los *finés en sí mismos*, que solo predicamos de los hombres. Sin embargo, una “súplica silente por preservar su integridad parece surgir de la amenazada plenitud del mundo viviente. ¿Escucharemos su reclamo [...] como moralmente vinculante y sancionado por la naturaleza de las cosas, o lo descartaremos como mero sentimentalismo?” (Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979, pág. 8).

Un ejemplo posible de este enfoque novedoso se halla en *Las fronteras de la justicia* (2007). Martha Nussbaum advierte la necesidad de extender el radio de aplicación de los derechos hacia los animales en el capítulo VI, “Más allá de la ‘compasión y humanidad’: justicia para los animales no humanos” (Nussbaum, 2007, págs. 321-400)<sup>13</sup>. Si bien el punto de partida es

<sup>13</sup> La filósofa afirma basarse en un “esencialismo aristotélico” no metafísico, que identifica cierto conjunto universal y transcultural de funciones o capacidades humanas esenciales que sería deseable proteger mediante derechos” para,

John Rawls, su contribución se basa en el “enfoque de las capacidades, una teoría no contractualista de la asistencia”. La define como una “doctrina acerca de los derechos básicos”, cuyo respeto garantiza que una sociedad sea “mínimamente justa” (Nussbaum, 2007, pág. 163). Nussbaum sostiene que las capacidades no son medios instrumentales para promover una vida digna, sino el *medium* propicio. Y concluye: “lo justo y lo bueno [están] completamente

---

después, aplicar el mismo planteamiento a los animales no humanos. Nussbaum presenta su enfoque de las capacidades como un pensamiento capaz de afrontar tres motivos concretos de exclusión de la esfera de la justicia o del “contrato”. Una de ellas apunta a la necesaria extensión del concepto de “justicia” a las criaturas no humanas. Nussbaum defiende una justicia interespecie, ocupándose de la consideración moral que merecen los animales. En su opinión, los animales no solamente merecen consideración moral directa, sino que deben tener derechos. Desde este enfoque, las relaciones entre los humanos y el resto de los animales son cuestiones de justicia en lugar de ser exclusivamente morales. O sea, los deberes humanos hacia los animales son deberes de justicia y, por tanto, los animales deberían ser tenidos como titulares de derechos.

relacionados” (Nussbaum, 2007, pág. 169). La dignidad, en consecuencia, no se define con independencia de las capacidades, sino que se encuentra “imbricada en ellas y en su definición” (Nussbaum, 2007, pág. 169). El enfoque de las capacidades parte de una concepción de la cooperación para la cual la “justicia y la inclusividad” son bienes en sí mismos valiosos. Además de perseguir el beneficio mutuo (*win/win*), los humanos tienden lazos altruistas (Nussbaum, 2007, pág. 166). Si bien no podemos abundar en esto, cabe decir que la tesis de Nussbaum busca señalar los puntos ciegos de las teorías contractualistas. Por lo tanto, reconociendo el alcance de la inteligencia en muchos animales no humanos, no acepta que solamente quienes pueden “suscribir un contrato como (más o menos) iguales” puedan ser “sujetos primordiales de una teoría de la justicia” (Nussbaum, 2007, pág. 323). En conclusión, al igual que Hans Jonas, Martha Nussbaum resuelve la perplejidad de ir más allá de la mera compasión ante el sufrimiento animal hacia una formulación de justicia, centrándose en el animal como un fin en sí mismo (más que un mero medio instrumental). Es decir, extendiendo el alcance de la segunda formulación del Imperativo Categórico de Kant (Nussbaum, 2007, págs. 333, 346-347).



## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2010). *HOMO SACER. El poder soberano y la nuda vida*. (A. G. Cuspiner, Trad.) Valencia: Pre-textos.
- Álvarez, L. (2012). El gran discurso de Protágoras: política y performance. *II Jornadas Internacionales de Estudios Clásicos y Medievales*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Arbea, A. (2002). El concepto de humanitas en el Pro Archia de Cicerón. *Onomázein*(7), 393-400.
- Arendt, H. (1993). *Between Past and Future. Eight Exercises in political Thought*. Nueva York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2006). *On Revolution*. Nueva York: Penguin Books.
- Aristóteles. (2004). *Política*. (R. Rufino, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Castilla y Cortázar, B. (1996). La noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación a la condición sexuada. *Anales de la Real Academia de Doctores*, 6, 249-261.
- Elguera, E. (1957). El concepto de la persona jurídica en el derecho romano. *Lecciones y ensayos. Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires*(6), 47-55.
- Goyenechea, E. (2020). El principio de responsabilidad: una ética orientada al futuro. La contribución de Hans Jonas. *Seminario Permanente de Teología, Filosofía, Ciencia y Tecnología*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- Guardini, R. (1958). *El ocaso de la Modernidad*. Madrid: Guadarrama.
- Guardini, R. (2000). *Mundo y persona*. Madrid: Encuentro.
- Hauser, A. (2014). *Historia social de la literatura y del arte* (Vol. I). Madrid: Labor.
- Hesíodo. (1990). *Poemas hesiódicos*. (A. C. Lloveras, Ed.) Madrid: Akal.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, H. (1979). *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag AG.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility. In Search of An Ethicsfor the Technological Age*. (H. J. Herr, Trad.) Chicago & Londres: The University of Chicago Press.
- Jonas, H. (1997). ¿Por qué la técnica moderna es objeto de la Ética? En H. Jonas, *Técnica, medicina y ética*. Madrid: Paidós.
- Jonas, H. (2004). *El imperativo de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Marx, C. (2007). *El capital* (Vols. 1, Libro 1). (V. Romano García, Trad.) Madrid: Akal.
- Nussbaum, M. C. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Oviedo Sotelo, D. (2018). La obra de Hans Jonas: ética de la responsabilidad para generaciones futuras y no-tecnooptimistas. *Revista Científica de la UCSA*, 5(3), 69-79.
- Platón. (2006). *Protágoras*. (M. Divenosa, Trad.) Buenos Aires: Losada.
- Roberts, E. A., & Pastor, B. (2013). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.
- Romano, G. (1958). *El ocaso de la Modernidad*. Madrid: Guadarrama.
- Sarafidis, K. (2019). Aidōs. *Apeiron. Estudios de filosofía*(11), 175-183.
- Siqueira, J. E. (2001). El principio de responsabilidad de Hans Jonas. *Acta Bioethica*, VII(2), 277- 285.
- Sófocles. (1981). *Tragedias*. (A. Alamillo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Stagl, J. F. (2015). De cómo el hombre llegó a ser persona: Los orígenes de un concepto jurídico- filosófico en el derecho romano. *Revista de derecho*(45), 373-401.
- Vallespín, F. (Ed.). (1995). *Historia de la teoría política* (Vol. 1). Madrid: Alianza.

# TELEFINALISMO EVOLUCIONISTA EM PIETRO UBALDI E TEILHARD DE CHARDIN

— Medeiros, Alexsandro Melo <sup>1</sup>

## RESUMEN

Na obra *A Descida das Ideias*, o filósofo italiano Pietro Ubaldi dedica um vasto capítulo para traçar os paralelos entre a sua e a obra do padre jesuíta *Teilhard de Chardin*. Em Teilhard de Chardin, temos a ideia de uma *cosmogênese* que se prolonga na *biogênese*, que por sua vez se prolonga na *noogênese*: por evolução, a matéria inanimada se transforma em matéria viva que desemboca na consciência. Pois bem, como afirma Ubaldi na obra em análise: a cosmo-bio-noogênese de Teilhard corresponde ao físió-dínamo-psiquismo de *A Grande Síntese* (a primeira grande obra de Ubaldi). No físió-dínamo-psiquismo ubaldiano, o universo passa da fase matéria, para a fase energia e para a fase espírito, que converge para o ponto ômega (telefinalismo): Deus. Nosso objetivo é abordar este paralelo entre obra do filósofo italiano e a do padre jesuíta.

**Palabras Clave:** *Evolução, telefinalismo, transformismo, ponto Ômega.*

---

<sup>1</sup> Graduado (bacharelado e licenciatura) em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco. Doutor em Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas.

### Considerações iniciais

Pietro Ubaldi foi um filósofo espiritualista italiano que escreveu um total de 24 obras. A primeira grande obra de Ubaldi e que o tornou conhecido internacionalmente foi *A Grande Síntese*, cuja escrita teve início em 1932 e seguiu por mais três verões sucessivos (1933, 1934 e 1935). Foi logo no início de julho de 1932 que Ubaldi habitual e foi para o escritório, no alto da torre. Ali sob inspiração divina começou a escrever. Assim teve início o ditado de (Amaral, 2020, p. 92).

A obra que mais nos interessa, no entanto, e que será aqui tomada como principal objeto de análise é *A Descida dos Ideais*, uma das últimas escritas por Ubaldi, pois é nela que o filósofo italiano dedica um vasto capítulo para traçar os paralelos entre a sua e a obra do padre jesuíta *Teilhard de Chardin*. Para Ubaldi, são três os pontos de contato de suas ideias com as de Teilhard: 1) defendidas; 2) os sofrimentos morais causados pela dolorosa posição de incompreensão e condenação por parte das autoridades religiosas; 3) a paixão pelo Cristo, concebido racionalmente como ponto de (Ubaldi, 1995, p. 64).

Cumpre notar, porém, que não há apenas convergências entre os dois autores, mas divergências que não serão, no entanto, aprofundadas aqui. O próprio filósofo italiano reconhece isto:

*Se é certo que as conclusões coincidem no conjunto, há no entanto uma diferença entre os dois casos, pelo fato de que eles se desenvolveram em posições e com métodos diversos. Como religioso, Teilhard estava preso, a priori, às afirmações categóricas da sua fé, de que ele não podia afastar-se, e a favor das quais, sem possibilidade de escolha, tinha de concluir a todo o custo. Isto podia pesar sobre a interpretação dos fatos, tendendo a torcê-la num determinado sentido, em prejuízo da verdade objetiva [...] Em nosso caso, pelo contrário, tínhamos a liberdade de chegar a qualquer conclusão que os fatos nos indicassem e exigissem de*

*uma forma positiva. A nossa finalidade era apenas descobrir a verdade e não concordar com uma religião. Foi assim possível chegar a conclusões mais vastas, aceitáveis mesmo fora das religiões, até pelo materialismo ateu, apesar delas serem de natureza ideal e espiritual (Ubaldi, 1995, p. 68)<sup>1</sup>.*

O objetivo deste trabalho é, portanto, analisar o modo como o filósofo italiano acredita que suas ideias são próximas daquela do padre jesuíta, a partir de um telefinalismo evolucionista que conduz o espírito a Deus.

*Em Teilhard encontramos os seguintes conceitos: transformismo, evolucionismo, estrutura orgânica do universo e tendência do ser a alcançar um estado cada vez mais orgânico, de unificação. O homem é um elemento consciente que existe em função de um todo organizado, destinado a tornar-se sempre mais consciente desse todo e dessa organicidade. A evolução é orientada, por um íntimo impulso telefinalístico, em direção a um ponto conclusivo: Deus. O fim supremo da existência é a convergência das diversas consciências individuais na consciência única e total do centro Ômega, último momento e fim da evolução: Deus (Ubaldi, 1995, p. 64).*

Veremos, assim, como ambos os autores partem da teoria da evolução e admitem que o transformismo evolucionista é orientado por um impulso telefinalístico que converge para Deus: o ponto ômega. Mas antes de atingirmos o nosso objetivo, façamos uma breve introdução sobre o pensamento do padre jesuíta para, em seguida, à medida que expusermos as ideias do filósofo italiano, procurarmos evidenciar a aproximação entre os autores.

<sup>1</sup> Eis outra passagem onde Ubaldi ressalta possíveis diferenças: “Existem, pois, algumas diferenças com Teilhard. Mas o ponto novo e central, isto é, que a vida serve para desenvolver e revelar o espírito, foi captado também por ele e admitido plenamente, o que não é pequena revolução dentro do Cristianismo” (Ubaldi, 1995, p. 71).

### Teilhard de Chardin e o Fenômeno Humano

Teilhard de Chardin é conhecido por tentar construir uma visão integrada entre ciência e religião, procurando reconciliar a visão de mundo material da ciência, com a visão de mundo espiritual da teologia. Teilhard procurou demonstrar que não existe incompatibilidade entre religião e ciência. “Nisso reside a originalidade da espiritualidade de Teilhard de Chardin: a unidade, a conciliação, a ligação”. (Langer, 2018, p. 22).

Teilhard assumiu as ideias evolucionistas e em sua obra mestra, *O Fenômeno Humano* (Chardin, 1970), discorre a respeito da evolução de todo o Universo do caos primordial até o despertar da consciência humana sobre a Terra -, estágio que é seguido por uma noogênese” (Rauli & Pessini, 2019, p. 232).

A obra analisa a História do Mundo desde sua origem mais longínqua, que ele denomina de estofo do Universo: o Universo material. E como, a partir de um processo evolutivo as fases desse universo vão se sucedendo, desde antes do aparecimento da vida (pré-vida) até o surgimento da vida e do pensamento: a *cosmogênese* se prolonga na *biogênese*, que por sua vez se prolonga no *noogênese*: a matéria inanimada se transforma em matéria viva que desemboca na consciência. Através da evolução, a matéria se orienta para formas cada vez mais complexas, pela “Lei de Complexidade e de Consciência”.

O Universo teve um início, a Cosmogênese. Nesta fase, que antecede a vida, temos a matéria e a energia. “No tempo certo e em condições favoráveis, a continuidade física da Evolução passa por um processo de descontinuidade atinge um ponto crítico – que marca uma mudança de estado” (Souza, 2007, p. 60).

A evolução vai da não-vida, para a pré-vida e finalmente desemboca na vida. Através de um processo cada vez maior de complexidade, “dos átomos originam -se as moléculas simples; destas as macromoléculas, as proteínas; da organização das micelas formam-se células que darão origem à (Souza, 2007, p. 64). Termos a Biogênese: “A Vida! Eis a Vida!” (Chardin, 1970, p. 58).

Mas a vida não é o termo final da evolução: “o Universo caminha do totalmente fora (inconsciência) ao início do totalmente Dentro (consciência)” (Lucarelli, 2019, p. 53). A consciência está presente desde a matéria elementar, mas surge apenas no *fenômeno humano*, se manifesta de modo explícito e completo no ser humano.

Chegamos então ao ponto de *hominização* (ou passo da reflexão), que se refere a passagem do instinto para o pensamento. Com a *hominização* chegamos à *Noosfera* (do grego *nous*: pensamento; e do latim *sphaerada*: esfera): “após o grão da Vida, eis o grão do *Pensamiento* enfim constituído.” (Chardin, 1970, pp. 180 - grifo do autor).

Finalmente, o *leit-motiv* da extraordinária aventura teórica e humana vivida por Teilhard de Chardin, como afirma Vaz (1996, p. 351), foi a questão de Deus. Só assim poderemos captar o seu sentido profundo e nos situarmos no centro irradiador do seu pensamento. O processo evolutivo que teve início com a matéria, passou pela energia, pela pré-vida, desembocou na vida e na consciência tem uma finalidade: ir de encontro ao ponto ômega.

*A questão de Deus está no centro da visão teilhardiana e é dela que parte o seu eixo ordenador. Podemos mesmo considerar o pensamento de Teilhard de Chardin como uma tentativa grandiosa de responder à pergunta que, como gládio impiedoso, atravessará a alma do homem da tradição judeu- cristã no século XX: é possível pensar Deus, crer em Deus, aceitar Deus e agir à*



*luz da existência de Deus num mundo que, aparentemente, chegou ao termo da imensa operação cultural, iniciada dois séculos antes, de liquidar de vez a herança teísta de uma história imemorial? (Vaz, 1996, pp. 350- 351).*

### Telefinalismo Evolucionista em Pietro Ubaldi e Teilhard de Chardin

Vejam os agora a relação entre nossos dois autores ao mesmo tempo em que procuraremos esboçar as ideias de Pietro Ubaldi.

Para o filósofo italiano, evolução significa um caminho ascensional que o espírito deve percorrer cujo ponto de partida é a matéria: do reino mineral passa ao vegetal, animal, subindo sempre, até chegar ao estágio humano<sup>2</sup>.

Este processo é explicado a partir daquilo que Ubaldi chama de *A Grande Equação da Substância* (Ubaldi, 2017a)<sup>3</sup> que se divide em matéria ( $\gamma$ ), energia ( $\beta$ ) e espírito ( $\alpha$ ). Essa Grande Equação é dada pela fórmula  $(\alpha==\beta==\gamma) == \omega$  (aspecto estático) e representa um aspecto evolutivo:  $\gamma \rightarrow \beta \rightarrow \alpha$  universo físico material, representado por  $\gamma$ , evolui para um segundo modo de ser que é a energia, representada por  $\beta$  que, finalmente, evolui para um terceiro modo de ser que é o espírito, representado por  $\alpha$ . Por lei natural de evolução, o universo passa da fase matéria, para a fase energia e para a fase espírito, que converge para o ponto ômega ( $\omega$ ): Deus.

É assim que Ubaldi fala de um monismo e de uma trindade e a *grande equação da substância* “exprime as várias formas que”

2 O conceito de evolução aparece em diferentes obras de Ubaldi, entretanto, considerando que aqui só poderemos fazer uma rápida exposição, indicamos algumas obras ao leitor, além daquelas que estão sendo tratadas diretamente neste estudo: *Ascese Mística*: capítulos 9 a 13; *Fragmentos de Pensamento e de Paixão*: segunda parte; *O Sistema*: primeira parte; *Queda e Salvação*: capítulos 1, 8, 10, 11, 14.

3 Cap. 9.

a substância assume, embora sempre permanecendo idêntica a si mesma” (Ubaldi, 2017a, p. 50), em que matéria ( $\gamma$ ), energia ( $\beta$ ) e espírito ( $\alpha$ ) representam três modos de ser de  $\omega$ : a divindade una e trina.

Ubaldi fala então da possibilidade de sanar a separação entre a ciência e a fé que, de inimigas, se tornarão colaboradoras, com o mesmo entusiasmo que animou Teilhard. A ciência pode ser iluminada pela religião e a religião pode ter uma base científica, numa síntese lógica e harmônica na qual concordam as teorias científicas e os dogmas religiosos. Poderia deste modo ser sanada a cisão entre ciência e fé, para passarem da inimizade à colaboração. Muito teriam que dizer-se uma à outra. (Ubaldi, 1995, p. 66).

Vejam os como ambos abordam o aspecto evolucionista desde a matéria inorgânica, até a matéria pré-vivente e alcança o estágio hominal que revela como a vida é plena de psiquismo. Ambos os autores apresentam-nos uma maravilhosa espiritualização do universo elevada sobre bases científicas:

Eis a vida levada à sua verdadeira essência. A substância da existência, a estrutura mais íntima do ser é de natureza psíquica, a vida é pensamento coberto de morfologia; a espiritualidade, base das religiões, é colocada no ápice da evolução”. (Ubaldi, 1995, p. 67). Referindo-se à Teilhard,

Ubaldi (1995, p. 65) afirma:

*O universo está completamente impregnado de pensamento, que se torna cada vez mais patente com a evolução da vida, através da crescente complexidade estrutural que a matéria desse modo alcança. Eis um pan-psiquismo que é um pan-espiritualismo e um monismo, que pode parecer materialista, mas que não é, porque aqui o materialismo é impulsionado até tornar-se espiritualismo. O condenadíssimo evolucionismo darwiniano não é expulso, mas antes adotado, e resulta implícito e logicamente enquadrado neste evolucionismo tão vasto que compreende também o espírito. A função da vida consiste*

*em fazer surgir este espírito avançado em direção a ele através de um transformismo biológico (o darwiniano), cuja função não é senão a de veste exterior e de um instrumento de expressão, experimentação e laboração de um outro transformismo mais substancial, de tipo psíquico, escondido na profundidade e que anima a forma.*

Não se trata, portanto, de negar o evolucionismo darwiniano, mas de acrescentar à ciência aquilo que ela não viu: o espírito. “Teilhard [...] não nega a matéria como ciência a viu, mas acrescenta o que a ciência não viu, a alma de um sopro espiritual que explica as suas funções e mostrando-nos as suas razões, justifica a sua existência a (Ubaldi, 1995, p. 66). A matéria não é inimiga do espírito, mas vincula-se a este, desde os primeiros graus da escala evolutiva.

Se para Teilhard a evolução se inicia com a *cosmogênese* “se prolonga na *biogênese*, a qual por sua vez desemboca na *noogênese* (Ubaldi, 1995, p. 70) para Ubaldi este processo “corresponde ao *físio-dínamo-psiquismo de A Grande Síntese*” (Ubaldi, 1995, p. 70). Do mundo físico e dinâmico passa-se ao terreno da zoologia e do humano e, em todo caso, seja da vida vegetal ou animal, esta “tem um só significado: construção de consciência, transformação de  $\beta$  em  $\alpha$ . Todas as formas de vida são irmãs da vossa e lutam por subir para a mesma meta espiritual, que é o objetivo de vossa vida humana”. (Ubaldi, 2017a, p. 92).

Podemos perceber que, da mesma forma como o padre jesuíta, Ubaldi tentou realizar uma síntese da fenomenologia do universo que passa pelo campo científico, filosófico e teológico. A diferença é que Teilhard concebeu os três momentos evolutivos como matéria, vida e espírito, ao passo que Ubaldi concebe em termos de matéria, energia e espírito<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Esta discrepância entre os nossos dois autores, embora pareça significativa, pode ser também apenas aparente e se deve a ênfase que cada autor atribui, sobretudo, ao fator energia. Teilhard passou da matéria à vida, mas isso não

Para Ubaldi, a matéria se dissolve em energia, como é comprovado pela própria ciência onde as partículas elementares não possuem “mais nenhum conteúdo físico, representando apenas um feixe de ondas. O último termo da realidade não passa, pois, de uma concentração de energia ondulatória” (Ubaldi, 2017b, p. 179). Os últimos estágios da matéria se “desfazem em ondas” e desaparece a ideia de um de um substrato material. Mas será a energia o último estágio da substância da qual é feita o nosso universo? Ou haverá outro tipo de substância? Para o filósofo italiano a resposta é clara:

*O universo, com efeito, não é explicável senão reconduzido ao seu termo extremo e entendido este termo como um puro conceito, único capaz de nos exprimir a essência das coisas [...] Desta maneira, a ciência da matéria retornou a Deus e no fundo desta encontrou o Seu pensamento animador, isto é, a presença de Deus imanente (Ubaldi, 2017b, p. 180).*

Assim se explica, em linhas gerais, o *físio-dínamo-psiquismo*, presente em *A Grande Síntese*. Se acrescentarmos o termo *substância* a cada elemento constitutivo do universo teremos: matéria- substância,

significa que ele não viu o fator energia. Ubaldi passou da energia ao espírito, mas isso não significa que ele não viu o fator vida. Esta questão merece ser melhor explorada e não teremos condições de fazê-lo no curto espaço deste artigo. É interessante notar, porque Ubaldi deu ênfase ao fator energia pois, para o místico e filósofo italiano, sem a energia não se explica a passagem da química inorgânica para a química orgânica (Ubaldi, 1995, p. 71). Além disso, podemos pensar também no fato de que o filósofo italiano pensa em termos de substância e, por isso, trata desta espécie de trindade: matéria, energia, espírito. Da mesma forma, é preciso notar que para o místico e teólogo francês, a energia é a responsável pelo movimento do Universo e atua na matéria. “De acordo com a complexificação e interiorização da Matéria, a Evolução vital emerge como um percurso relacionado à dualidade entre o exterior da Matéria e o interior da Matéria. No crescimento bifacial da “textura cósmica”, o Real fora ordenado através de “arranjos” entre a Energia tangencial e a Energia radial, o que possibilitou a criação e a transmutação de corpúsculos, do Átomo à epifania das primeiras formas celulares” (Santos, 2011, p. 27).

energia-substância, espírito-substância. Eis o monismo ubaldiano. Em essência temos: “uma eterna e indestrutível substância que do estado de puro pensamento (espírito,  $\alpha$ ) pode passar ao de energia,  $\beta$ , e deste, finalmente, ao de matéria,  $\gamma$ ” (Ubaldi, 2017b, p. 180), onde, por evolução, se passa da matéria, para a energia e, finalmente, para o espírito.

*Eis no que consiste o processo criador. As suas três fases são conexas por filiação, são três momentos de um mesmo fenômeno, três aspectos de um único princípio, indissolúveis, sem sentido se isolados, três modos de ser do Todo-Uno, que não se podem cindir sem destruir todo o ser (Ubaldi, 2017b, p. 182).*

Será necessário agora dar um duplo salto, considerando os limites deste escrito: o aparecimento do homem no processo evolutivo e a convergência para Deus.

O homem faz parte do processo evolutivo: “Num plano de existência muito mais alto, a evolução realiza-se no homem, através do homem que exprime uma fase dela, arrastando também ele pelo movimento de todo o processo, em direção a planos de existência cada vez mais altos” (Ubaldi, 1995, pp. 66-67).

Da matéria inanimada aos mais simples seres orgânicos, passando pela escala zoológica dos seres atinge-se as mais complexas formas de psiquismo no espírito humano de tal modo que poderíamos dizer, parafraseando Teilhard de Chardin: O psiquismo! Eis o psiquismo humano! “Se a finalidade da vida é a evolução, logo o objetivo da evolução, com sua tendência constante à realização máxima na fase vida é o psiquismo (Ubaldi, 2017a, pp. 295 - grifo do autor). Antes de atingir o estágio evolutivo humano, o psiquismo passa por gradações sucessivas de desenvolvimento através das formas vegetais e animais. “Esse psiquismo crecente, que rege todas as formas de vida, é um dos espetáculos mais maravilhosos

apresentados por vosso universo [...] *Evolução biológica é, para nós, evolução psíquica* (Ubaldi, 2017a, pp. 295 - grifo do autor).

À continuidade da evolução orgânica temos a evolução psíquica que se realiza no homem, a meta mais alta da vida. O processo evolutivo “faz avançar a matéria, transubstanciando-a espiritualmente, santificando-a, assim, até que no homem e mais acima dele, conquiste cada vez mais consciência, e assim o alfa se reúna ao ômega, a criação volte ao criador (Ubaldi, 1995, pp. 73 - grifo nosso).

Eis o telefinalismo evolutivo ubaldiano: o espírito (alfa), criado por Deus, através de um longo e lento processo de maturação evolutiva, retorna ao Criador (ômega). É o mesmo telefinalismo que encontramos em Teilhard: o desenrolar do processo evolutivo segue uma trajetória que se inicia com a cosmogênese, prossegue na biogênese e noogênese, tendo como meta o ponto ômega: Deus.

Deus representa a meta final tanto para Ubaldi quanto para Teilhard: “que ésta esperando a nossa evolução para realizar-se no futuro [...] A escalada evolutiva, descoberta e provada pela ciência, vai em direção a Deus, como já, com outras palavras as religiões o ensinaram”. (Ubaldi, 1995, p. 70).

*Teilhard trata assim de chegar a uma “Nova Teologia” em que tudo se santifica por meio da universal presença do pensamento de Deus imanente. Chega-se a uma “Santa evolução”, que corrige o velho criacionismo pueril antropomórfico, não mais adaptado à mente moderna. É um novo evolucionismo consagrado no altar de Deus (Ubaldi, 1995, p. 67).*

### Considerações finais

Vimos ao longo do nosso texto, sobretudo a partir da obra *A Descida dos Ideais*, uma das últimas escritas por Pietro Ubaldi, a

convergência entra a sua e a obra do Padre Jesuíta Teilhard de Chardin. O próprio Ubaldi afirma como as ideias de Teilhard se enquadram em sua obra: “Eis, em ambiente eclesiástico, uma tentativa semelhante à nossa, de realizar uma síntese na qual se unem, como elementos complementares, os dois termos até agora em antítese, ciência e fé, matéria e espírito (Ubaldi, 1995, p. 72).

Teilhard e Ubaldi são contemporâneos (Teilhard: 1881-1955; Ubaldi: 1886-1972) e este fala da alegria de encontrar na obra de Teilhard uma correspondência com o seu pensamento: “Quisemos reproduzir em traços genéricos o pensamento fundamental de Teilhard com a alegria de ver que ele corresponde plenamente ao nosso

pensamento” (Ubaldi, 1995, p. 67). Salienta, inclusive, que suas obras foram escritas sem que um tivesse conhecimento do outro o que pode sugerir “que o pensamento humano, na primeira metade de nosso século, quis exprimir os mesmos conceitos por estes dois caminhos, e em forma tão diversa, porque o mundo está chegando a uma nova maturação, e deles tem necessidade”. (Ubaldi, 1995, p. 68).

Tal foi o nosso objetivo: reproduzir em traços gerais algumas das principais correspondências entre os dois autores, com ênfase na questão de como a *cosmogênese* teilhardiana, que se prolonga na *biogênese* e desemboca na *noogênese*, corresponde ao *físio-dínamo-psiquismo* da obra ubaldiana.



## BIBLIOGRAFÍA

- Amaral, J. (2020). *Pietro Ubaldi: O Missionário*. Campos dos Goytacazes-RJ: Fraternidade Francisco de Assis.
- Chardin, P. T. (1970). *O Fenômeno Humano* (3 ed.). Porto: Livraria Tavares Martins.
- Langer, A. (2018). A Espiritualidade de Teilhard de Chardin. *Tabulae - Revista de Philosophia*, 24, 10-37. Acesso em 09 de junho de 2021, disponível em <https://www.faculdadevicentina.com.br/intranet/revista-tabulae/category/15-revista-tabulae-ano-12-n-24-jan-jun-de-2018#>.
- Lucarelli, V. L. (2019). *Ciência e Espiritualidade no Pensamento de Teilhard de Chardin*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo- UMESP, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo- SP.
- Rauli, P. M., & Pessini, L. (2019). O progresso tecnocientífico e o desafio de construir uma educação para o futuro: dialogando com Teilhard de Chardin, Van Rensselaer Potter e Edgar Morin. *Rev. Cienc. Educ.*, 43, 227-244. Acesso em 11 de junho de 2021, disponível em <https://doi.org/10.19091/reced.v0i0.691>
- Santos, G. L. (2011). *A Noosfera em Teilhard de Chardin: a História Evolutiva do Pensamento*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife-PE.
- Souza, M. A. (2007). *Criação e Evolução: em Diálogo com Teilhard de Chardin*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação da Faculdade de Teologia, Porto Alegre-RS.
- Ubaldi, P. (1995). *A Descida dos Ideais*. Campos dos Goytacazes: Fraternidade Francisco de Assis.
- Ubaldi, P. (2017a). *A Grande Síntese: Síntese e Solução dos Problemas da Ciência e do Espírito*. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi.
- Ubaldi, P. (2017b). *Deus e Universo*. Campos dos Goytacazes-RJ: Instituto Pietro Ubaldi.
- Vaz, H. C. (1996). Teilhard de Chardin e a Questão de Deus. *Síntese Nova Fase*, 23(74), 345-370. Acesso em 06 de junho de 2021, disponível em <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/981>.

# ECOTEOLÓGÍA DE LA ESPERANZA. DISCERNIENDO PRAXIS HACIA UNA CONVERSIÓN ECOLÓGICA SOSTENIDA EN EL TIEMPO

— Caldas, Mariel<sup>1</sup>

## RESUMEN

Con palabras y/o hechos, individual o colectivamente, en los momentos más críticos del antropoceno, y aún donde el contexto fuera poco favorable, los seres humanos necesitan y reclaman esperanza. En la crisis ecológica actual, estas necesidades y reclamos nos llevan a preguntarnos entre otras cosas, sobre el rol de la teología y la responsabilidad cristiana en la revitalización de la esperanza que sustenta nuestra fe. Intentaremos responder a estas preguntas desde la ecoteología de la esperanza. Ella nos puede llevar a comprender el rol de la actividad humana en la economía de la salvación, a discernir cómo construir un cielo y tierra nuevos desde seres humanos renovados con “una ecología social que relacione los sistemas humanos y los ambientales con criterios de largo aliento que respeten su equilibrio vital” (CONDE, 1994) retroalimentando también a la propia esperanza.

**Palabras Clave:** *Ecoteología, esperanza, conversión ecológica, antropoceno.*

---

<sup>1</sup> Licenciada en Teología, con especialización en Teología Pastoral (UCA). Doctoranda en Teología (UCA). Ha realizado, entre otros, un curso de posgrado en Gestión de Cultura y Comunicación en FLACSO, un Postítulo en Educación y TIC del Ministerio de Educación de la Nación y un Diploma en Introducción a la Docencia en Ambientes Virtuales de Aprendizaje. Participa actualmente del Seminario permanente de Teología, Filosofía, Ciencias y Tecnología de la UCA y del Programa Teologanda.

## Introducción

Con palabras y/o hechos, individual o colectivamente, en los momentos más críticos del antropoceno, y aún donde el contexto fuera poco favorable, los seres humanos necesitan y reclaman esperanza<sup>1</sup>. En la crisis ecológica actual, estas necesidades y reclamos nos llevan a preguntarnos entre otras cosas, sobre el rol de la teología y la responsabilidad cristiana en la revitalización de la esperanza que sustenta nuestra fe. Intentaremos responder a estas preguntas desde la ecoteología de la esperanza.

La ecoteología<sup>2</sup> como lugar de diálogo, discernimiento, conversión y responsabilidad, nos lleva a asumir una nueva conciencia ecológica (Guridi R., 2018, págs. 84-85) tendiendo no solo una revisión de la doctrina cristiana, sino también de los principios éticos y de las praxis cotidianas de todos los seres humanos con la naturaleza y entre sí. La “Teología de la esperanza”<sup>3</sup>, no es solo una teoría emotiva o una conjunción de saberes y experiencias, sino un llamado a la acción.

Por lo tanto, una “ecoteología de la esperanza” nos puede llevar a comprender el rol de la actividad humana en la economía de la salvación, a discernir cómo construir un cielo y tierra nuevos desde seres humanos renovados con “una ecología

1 Cf (FROMM, 1970) La esperanza no es solo un mecanismo psicológico, una tendencia del instinto de supervivencia, un estado emocional, sino sobre todo una virtud humana.

2 Entre las diversas divisiones teológicas, la reflexión relacionada con la ecología puede denominarse ecoteología. Ella está relacionada con los trabajos de Teilhard de Chardin, Joseph Sittler, Paul Santmire, Jürgen Moltmann, Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, John Cobb, entre otros. Sin embargo, como campo de investigación y enseñanza es posterior. Cf (Guridi, 2018, pág. 86).

3 La Teología de la esperanza nació de la mano de Moltmann en 1964 desde los escritos de Ernst Bloch, *El principio esperanza*, que se basaba en el Éxodo para defender la esperanza como marco de la acción humana. (Moltmann, Teología de la esperanza, 1972, págs. 23-24)

social que relacione los sistemas humanos y ambientales con criterios de largo aliento que respeten su equilibrio vital” (Conde, 1994) retroalimentando también a la propia esperanza. En este artículo analizaremos la ecoteología de la esperanza, sin circunscribirla a círculos teológicos reducidos, sino tendiendo a la gestación de un discernimiento interdisciplinar profundo y hacia un mundo sostenible para toda nuestra “Casa común”<sup>4</sup>.

## Ecoteología

Podemos observar que la partícula “eco” está siendo usada en campos tan amplios, que termina diluyéndose su significado profundo. Surgen tantas experiencias y productos que comienzan con ella, que perdemos la sintonía con su raíz. Si bien algunos autores relacionan a la ecoteología con la crítica de Lynn White<sup>5</sup> frente a las religiones judeocristianas y las crisis ecológicas, a los trabajos de Teilhard de Chardin y Joseph Sittler, o afirman que este saber tomó forma recién en la última década del siglo pasado, otros definen que no hay una fecha cierta en la cual haya surgido (Guridi R., 2018).

Además de ecoteología, podemos encontrar denominaciones tales como teología medioambiental o ecológica, teología sobre la ecología, entre otras, pero la denominación ecoteología “tiene la ventaja de relacionar claramente a ecología, con la economía y el ecumenismo a través de la raíz *oikos* y, por lo tanto, de representar inmediatamente la creación como casa o hábitat”. ¿Cuáles son las características propias de este campo para denominar esta conjunción entre ecología y teología, ambas provenientes de diferentes

4 (Caldas, Casa común, 2020).

5 Lynn White en 1966 dio una conferencia en Washington que, criticando una lectura errónea de los primeros capítulos del Génesis, sobre todo en la Edad Media, afirmaba que el mencionado “dominio” del ser humano sobre la creación estuvo en la raíz de la crisis ecológica.

ciencias? En principio, no es un esfuerzo reactivo para defender la relevancia del cristianismo y su contribución a las prácticas “ecoamigables”<sup>6</sup>, sino una manifestación dentro de la teología de un proceso que incluye una nueva conciencia ecológica (Guridi R. , 2018, págs. 84-86), que nos lleva a generar nuevas preguntas:

*¿Cuáles son los cambios necesarios en la mirada teológica sobre el mundo que la crisis ecológica urge? ¿Cuál puede ser el rol de la práctica religiosa, o de la teología cristiana en este contexto? ¿Puede el cristianismo contribuir no solo a la toma de conciencia sobre los problemas y desafíos que enfrentamos, sino también al cambio de comportamiento y mentalidad? ¿Cuáles son las fuentes teológicas que permitirían esta potencial revisión y cómo interactúan entre sí de tal modo de impactar en nuestra comprensión de las cosas y en nuestras prácticas cotidianas? ¿Puede la sensibilidad ecológica ser articulada teológicamente de manera coherente y que permita una lectura adecuada de la realidad? (Guridi R. , 2018, págs. 85-86).*

La ecoteología redefine el mandato del dominio sobre la creación que Dios otorga al ser humano, buscando nuevos conceptos que hablen sobre la relación entre Dios y sus creaturas, expone otras tradiciones teológicas distintas al “dualismo griego y la estratificación jerárquica de los seres”, explicita el valor de todas las creaturas, propone principios éticos y prácticos que ayuden en la toma de decisiones cotidianas, y “revisa su comprensión de Dios, la Creación, y qué significa ser parte de la humanidad” (Guridi R. , 2018, págs. 87-88).

<sup>6</sup> La palabra “ecoamigable” se ha extendido a varias empresas, productos y eventos, desdibujando su implicancia fundamental. En principio, se trata de algo que reduce al mínimo la incidencia ambiental y sus consecuencias negativas, propugnando causar un legado benéfico para la comunidad y el ambiente. Y en ocasiones esto deriva en “greenwashing”.

## Teología de la esperanza

La esperanza cristiana, como don y tarea, se relaciona con la dialéctica escatológica, que nos advierte que no podemos creer que todo pueda cambiar sin nuestra intervención, o que por el contrario todo será aniquilado, aunque hagamos algo significativo (Polkinghorne, 2005, pág. 43). Afianzados entonces en la certeza de que la teología de la esperanza, como anunciaba Moltmann, es una “teología de luchadores, y no de espectadores” (Moltmann, *The coming of God*, 1996, pág. 146), esta lucha nos involucra activamente en la construcción y actualización del Reino, desde la misma historia (Boff L. , *Hablemos de la otra vida*, 1987). Porque por nuestra fe, somos profetas del Reino, lo anunciamos y denunciamos todo lo que no lo construye.

Más allá de esa teología, otros autores han abordado a las crisis y la esperanza desde diversas ópticas. Por ejemplo, Fromm, en su libro *La revolución de la esperanza*, se preguntaba, “¿hemos de producir gente enferma para tener una economía sana, o existe la posibilidad de emplear nuestros recursos materiales, nuestros inventos y nuestras computadoras al servicio de los fines del ser humano?” (Fromm, 1970, pág. 14). Hoy nos preguntamos lo mismo y pensamos si hay esperanza para las crisis en la creación (Boff & Moltmann, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*, 2015).

Tendríamos que comenzar quizá por definir qué comprendemos por esperanza en nuestra teoría. Esperar no es solo tener deseos, por ejemplo, desear terminar de pagar una hipoteca o cambiar el celular. “De ser así, aquellos que desean tener más y mejores cosas, automóviles, casas y artefactos, serían individuos esperanzados. Pero no lo son. Son gente ansiosa de consumir más y de ninguna manera gente con esperanza.” (Fromm, 1970, pág. 18). Esas esperanzas cotidianas “constituyen el tejido de cada día



con sus afanes y quehaceres, obligaciones y relaciones. Esperamos poder llevar a cabo nuestra jornada diaria; cumplir el curso de nuestra profesión correspondiendo a sus deberes y disfrutando de sus gozos" (Gonzalez de Cardedal, 1996, pág. 215), pero no implican la Esperanza con mayúsculas, de la que estamos hablando. Muchos en cambio, esperan una vida más plena que los libere del hastío, en realidad esconden una resignación para esta vida, ya que asumen la pasividad en la espera. Es una esperanza temporal, que termina idolatrando el futuro. Pueden nacer solo de los instintos, "no nacen de la verdad ni de la justicia sino de la mentira, la injusticia o el desprecio a la condición humana" (Gonzalez de Cardedal, 1996, pág. 216). Unos esperan como si estuvieran en la sala de un consultorio esperando ser atendidos, pero eso tampoco es esperanza porque la espera pasiva no lo es, incluso puede esconder o disfrazar no solo la desesperanza, sino también la impotencia. Otra manifestación de la desesperanza es la de la "frase hecha y el aventurerismo, del desprecio por la realidad" (Fromm, 1970, pág. 20) que se oculta con tener siempre algo que decir o hacer, para no asumir la realidad. Aunque ser esperanzado implica estar activo, no implica ser activista. Mucha gente está activa todo el tiempo, para no enfrentar la realidad o a sí mismos, porque en realidad no tienen esperanza.

Entonces, la esperanza ni se centra solo en la historia, ni tampoco solo más allá de ella. La esperanza sí comienza aquí, discerniendo cuáles de sus manifestaciones son para construir el Reino. Porque como dice González de Cardedal, las esperanzas más profundas, son las eternas, aunque las circunstancias puedan desatenderlas, reprimirlas y hasta enterrarlas. Asimismo, la esperanza es también paradójica, porque es una espera sin garantía, ya que "tener esperanza significa, estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero

sin lugar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida." (Fromm, 1970, pág. 21) Porque la esperanza es más que un estado momentáneo, es una forma de ser. Y aquí se abre una nueva pregunta: ¿qué espera Dios del ser humano? (Gonzalez de Cardedal, 1996).

Boff, en su libro, *Hablemos de la otra vida*, nos hace reflexionar también sobre la importancia de discernir dónde colocar la esperanza. Si se coloca en el "cielo", luego de la muerte, colocando a la vida presente "peyorativamente como el tiempo de la prueba", solo la Parusía inaugurará el Reino, y el presente no valdría para nada. "Esta concepción de un Dios sin el mundo ha ayudado por cierto a generar en los tiempos modernos la visión de un mundo sin Dios (Υ. Congar)". Si toda la esperanza se coloca más allá de la historia, todo sufrimiento terreno podía quedar minimizado, porque lo importante está más allá. Esto es muy peligroso, porque lo vivido en la historia sería despreciable, ya que es en la historia, donde el Reino comienza a construirse. Por el contrario, si toda la esperanza se coloca aquí, como suele suceder ahora en la postmodernidad, como no se tienen certezas empíricas de lo que sucede en el más allá, la consecuencia es creer que hay que vivir y experimentar todo hoy. (Boff L. , *Hablemos de la otra vida*, 1987, págs. 30-32)

Nuestra noción de esperanza se basa entonces en el optimismo ontológico divino del Génesis, y en un Reino que comienza en la historia tal como lo enseñó Jesús. (Pagola, *Indignación y esperanza: no hemos de vivir atrapados por el miedo o la ansiedad*, 2019)

### Ecoteología de la esperanza

La ecoteología de la esperanza surge entonces de la reunión entre la ecoteología y la teología de la esperanza, y puede ser una gran aliada

para afrontar las crisis ecológicas actuales, tanto las que suceden en la naturaleza, como a las humanas.

La palabra “crisis” (del griego κρίσις) tiene diversas acepciones y líneas de pensamiento sobre su significado. Se la escucha tanto en ambientes académicos, como en charlas coloquiales tanto presenciales o digitales<sup>7</sup>. Crisis en tanto cambio profundo y en ocasiones radical e irreversible, crisis como oportunidad de cambio (del chino 危机, wei ji) (Slaikou, 1996, pág. 13)<sup>8</sup>, crisis como crisol –con la controversia que eso puede generar– (Boff L., Elementos de una teología de la crisis, 1971, pág. 210). Más allá de esas diversas miradas, no tendremos que olvidar que las crisis aparecen también “preñadas de vitalidad creadora; no son un síntoma de una catástrofe inminente, sino el momento crítico en el cual el hombre se cuestiona radicalmente a sí mismo su destino, el mundo cultural que lo rodea es convocado no a opinar sobre algo sino a decidirse. Sin esa decisión no hay vida.” El trabajo de parto de una mujer por ejemplo es una crisis, tanto para la madre como para el bebé por nacer, pero ese momento de crisis, los pone en un momento de revisión de que el estado en el que estaban ya no existirá más, y que deben realizarse cambios para ese nuevo estado. (Boff L., Elementos de una teología de la crisis, 1971, págs. 210-211)

Cada crisis tiene, no obstante, un tiempo diferente de resolución. Basándonos en el modelo de la psiquiatra Elisabeth Kübler Ross, las etapas de una crisis son las siguientes: negación, enojo, depresión, asimilación, aceptación (Kübler-Ross, 1969)<sup>9</sup>. A ellas agregaremos un tiempo de

discernimiento y acción<sup>10</sup>. Este último tiempo acontece para aprendizaje, motivación, compromiso, pesimismo o neutralidad. Es decir, las personas pueden movilizarse a la acción, asumir que no hay nada que hacer ante la crisis y que la aceptación consiste en eso, o quedarse eternamente en un punto neutro, ya que la crisis ocasiona también un cuestionamiento de los fundamentos. Es propio de este tiempo la sensación de que algo está por corromperse, diluirse, morir, y es menos usual la experiencia de liberación y felicidad futura. (Boff L., Elementos de una teología de la crisis, 1971, pág. 205)<sup>11</sup> Es en estos tiempos donde la relación –positiva o no– con lo trascendente se hace cada vez más inmanente, y puede motivar a preguntarnos ¿qué haremos con todos los bienes que hemos recibido? ¿Cuál será nuestra actitud ante esta crisis ambiental? Sobre ella, Benedicto XVI nos iluminaba en *Caritas et Veritate* (CV) diciendo que

*La crisis nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso, a apoyarnos en las experiencias positivas y a rechazar las negativas. De este modo, la crisis se convierte en ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo. Conviene afrontar las dificultades del presente en esta clave, de manera confiada más que resignada. (CV 21)*

luego se tomaron para trabajar con las crisis, y todo momento significativo que implique grandes cambios. Si bien estas etapas, no siempre son tan lineales como su esquema, ya que se puede retroceder varias veces hasta llegar a la resolución, ni aplicables para todos los casos, nos da un buen marco para trabajar más adelante, en qué etapa está cada grupo o persona que mencionaremos en esta tesis con relación a la crisis ambiental actual.

10 Este punto ha sido agregado por nosotros, desde nuestra ecoteología de la esperanza, como un llamado a una toma de posición y acción. Lo desarrollaremos a lo largo de nuestra tesis, sobre todo en la Parte 3.

11 Si bien Boff gesta esta tipología en base a las crisis en la iglesia, luego del Concilio Vaticano II, nos resultan útiles para diferenciar las diversas actitudes de los creyentes ante la crisis ecológica actual.

7 “Crisis”, en Real Academia Española: Diccionario de la Real Academia Española, 2019, [en línea], <https://dle.rae.es/?id=BHwUydm> [consulta: 1 de agosto 2019].

8 Traducción tomada del clásico libro del I Ching, El libro de las mutaciones o cambios.

9 Kübler Ross escribió sobre las cinco etapas del duelo, que

Como propusimos, la etapa siguiente a la aceptación implica un discernimiento y un tiempo de acción, donde podemos encontrar a:

*Los escatologizadores: aquel tipo de personas que ven la crisis como una catástrofe, como la descomposición y el fin (eschaton) del orden y de la continuidad. Los arcaizantes: se dan cuenta de la crisis, pero en vez de instigar las fuerzas positivas contenidas en ellas huyen hacia el pasado. (...) Como si lo más antiguo tuviese que ser también lo más verdadero. Los futuristas: los que resuelven la situación de crisis huyendo hacia el futuro. Su audacia protestataria no pasa de ser una fuga y una evasión del duro enfrentamiento con la realidad y la situación de crisis. Los escapistas: escapan de la crisis en un proceso de interiorización privatizante. Las personas se dan cuenta de la obnubilación del horizonte y del conjunto de las convicciones fundamentales, pero hacen oídos sordos. Evitan el enfrentamiento y prefieren no saber, no oír, no leer, no cuestionar. Los responsables: los que ven en la crisis una nueva chance de vida. Tratan de tematizar las fuerzas positivas contenidas en la crisis y formulan una respuesta integradora de las varias dimensiones de la vida. (Boff L., Elementos de una teología de la crisis, 1971, págs. 205-227)*

¿En qué grupo estamos como individuos?  
¿En cuál/es están nuestras comunidades?

### Discernir las praxis para una conversión ecológica sostenida en el tiempo

Desde nuestra óptica, podemos sostener que los estilos de vida consumistas y con sistemas económicos injustos se muestran insostenibles a largo plazo. Asimismo, “los cambios que están aconteciendo en la naturaleza son complejos, poliédricos, peligrosos; no logramos entenderlos y, además, escapan a nuestro control. Tienen un enorme impacto social y alterarán físicamente el aspecto de la Tierra.” (Haers, 2009) La pandemia del COVID-19 sigue

afectando a todo el mundo, y nos está haciendo experimentar de cerca que “todo está conectado”, y que es necesario repensar nuestras redes humanas, revisar dónde está nuestra esperanza y qué estamos haciendo para construir el Reino. Entonces, uno de nuestros desafíos actuales se encuentra en discernir qué acciones realizar en torno a un proyecto para gestar comunitariamente un mundo sostenible, donde los seres humanos y la naturaleza, estén conectados de una manera constructiva y fructífera, y donde se preste atención a todos en particular a los excluidos y vulnerables, no solo a los seres humanos sino a toda la Creación<sup>12</sup>. La ecoteología de la esperanza será entonces una gran aliada para transitar este tiempo.

Aprender a discernir ecoteológicamente desde la esperanza implica también mirar sacramentalmente a toda la Creación, no solo desde los textos bíblicos o de nuestra experiencia de fe, sino también incluyendo y rescatando las maneras ancestrales de relacionarnos con ella<sup>13</sup>, sin romanticismos sobre ellas sino discerniendo sus riquezas (Guridi R., 2018, págs. 161-166), y asumiendo que los desafíos ecológicos comienzan en las acciones cotidianas, por ejemplo en elegir bien los consumos<sup>14</sup>, no solo en las grandes

12 “La creación no es meramente la suma de las criaturas que se encuentran en ella –la misma pregunta sobre qué debería considerarse criatura resulta difícil de responder con precisión–, sino que también está formada por las relaciones entre todas sus partes, y, puesto que estas relaciones constituyen una red de creación, ésta puede percibirse en su conjunto como una misma criatura viva y dinámica.” (HAERS, 2009, pág. 412)

13 Saberes ancestrales americanos, orientales, africanos, que nos hablan de la conexión entre todo lo creado, derivan de las concepciones de Sumak Kawsay, Ubuntu, etc. y prácticas actuales que devienen de saberes antiguos, tales como la agroecología, el ecofeminismo, entre otros, nos orientan a vivir ecoteológicamente. (RESS, 2012, pág. 48) (BUSTILLOS DURÁN, 2005, pág. 63) (RADFORD RUETHER, 1999) Estos saberes también han sido trabajados por ejemplo en el Sínodo de la Amazonía del 2019.

14 (Caldas, SPTFCyT, 2009).

escalas de megaempresas o naciones lejanas, sino desde la propia cocina de cada hogar (Cf LS 209-215) (Guridi R. , 2018, págs. 175-176).

Se hace necesario entonces no dejar de tener presente la raíz *oikos* de esta palabra. *Oikos* como casa, hábitat, relacionado con la ecología, la economía, el ecumenismo, los ecosistemas –humanos y de la naturaleza en general-, la ecoteología; teniendo como base y centro una esperanza profunda desde una ontología optimista de todo lo creado. Porque si creemos que la creación es una historia de amor, veremos brotes de una ecoteología de la esperanza en la actualidad, y podremos ser capaces de cuidarlos y gestar nuevos<sup>15</sup>.

### Conclusión

La ecoteología de la esperanza nos llevará entonces a la profecía y a la acción. Jesús como profeta, llamó a una conversión radical para la instauración definitiva del Reino. Y aunque nunca explicó acabadamente qué es el Reino, lo mostró con sus gestos, curaciones, parábolas. Porque el Reino

*es la vida tal como la quiere construir Dios. Estos son sus principales rasgos: una vida de hermanos y hermanas, regida por la compasión que tiene Dios hacia todos; donde se busca la justicia y la dignidad para todo ser humano, empezando por los últimos; donde se acoge sin excluir a nadie de la convivencia y la solidaridad; donde se promueve la curación de la vida liberando a las personas y a la sociedad entera de toda esclavitud*

<sup>15</sup> Entre las diversas praxis ecoteológicas de la esperanza, hemos profundizado para la tesis doctoral distintas experiencias tales como: Velatropa, gratiferias, el MLS (antes MCMC), experiencias ecológicas en colegios, la cátedra CALISA-FAUBA.

*deshumanizadora; donde la religión ha de estar al servicio de las personas, sobre todo de las que más sufren o están más olvidadas; donde se vive desde la confianza en el perdón gratuito de Dios, en el horizonte de una fiesta final junto al Padre. (Pagola, Jesús, creador de un movimiento profético de seguidores al servicio del Reino de Dios)*

Si nos consideramos profetas del Reino, no podemos entonces pasar de largo ante las injusticias, las exclusiones, los sufrimientos, las crisis ecológicas. Entonces, todos estamos llamados a una profunda y sostenida conversión ecológica (Pagola, Jesús, creador de un movimiento profético de seguidores al servicio del Reino de Dios), una conversión ecoteológica de la esperanza. Y eso nos lleva a preguntarnos: “¿Cómo estamos viviendo estos tiempos difíciles para casi todos, angustiados para muchos, y crueles para quienes se hunden en la impotencia? ¿Estamos despiertos? ¿Vivimos dormidos?” (Pagola, Indignación y esperanza: no hemos de vivir atrapados por el miedo o la ansiedad, 2019)

Necesitamos estar despiertos y expectantes (Cf Mt 25, 1-13), tener un renovado modo de vivir con otros seres humanos y con toda la Creación, y una renovada experiencia espiritual. (Brown S., 2016) Por lo tanto, la praxis de la ecoteología de la esperanza es primordial para responder a los quejidos de la tierra y sus habitantes. Por ser *imago dei* tenemos una tarea especial para cuidar la “casa común” que supera el antropocentrismo y nos integra dentro del sueño divino que nos habla que la creación es sobre todo una historia de amor (Ruiz de la Peña, 1993). Somos seres de esperanza, ahora es tiempo de mostrarla en acción.



## BIBLIOGRAFÍA

- Boff, L. (1971). Elementos de una teología de la crisis. *Nuevo Mundo*.
- Boff, L. (1987). *Hablemos de la otra vida*. España: Sal Terrae.
- Boff, L., & Moltmann, J. (2015). *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Santander: Sal Terrae.
- Brown, S. (03 de 02 de 2016). *Cincuenta años después de Teología de la esperanza, la visión de Jürgen Moltmann sigue siendo fuente de inspiración*. Obtenido de <https://www.oikoumene.org/es/news/50-years-after-theology-of-hope-jurgen-moltmanns-vision>
- Bustillos Duran, S. (2005). Mujeres de tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (28).
- Caldas, M. A. (2009). SPTFCyT. Obtenido de <https://drive.google.com/file/d/1PC4nz-xpf31xOptxU4g-g3zmTyvqZasE/view>
- Caldas, M. A. (2020). *Casa común*. Recuperado el 19 de 07 de 2021, de <https://drive.google.com/file/d/1pEO4fM1gJUT2jjcMJKPPoZrIuvSPV88w/view>
- Conde, E. (1994). *La redención en Cristo, nueva creación: hacia una reflexión ecoteológica*. Recuperado el 12 de 04 de 2020, de <https://mercaba.org/K/Ecologia/reflexion%20eco%20teologia.htm>
- Fromm, E. (1970). *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*. México: FCE.
- Gonzalez de Cardedal, O. (1996). *Raíz de la esperanza, Verdad e imagen*. Salamanca: Sígueme.
- Guridi, R. (2018). *Ecoteología. Hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Haers, J. (2009). Las teologías ecológicas como procesos de eclesiogénesis y de discernimiento común. *Concilium*(331). Recuperado el 12 de 04 de 2020, de [www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/331.pdf](http://www.revistaconcilium.com/wp-content/uploads/2019/pdf/331.pdf)
- Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. New York: The Macmillan Company.
- Moltmann, J. (1972). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme.
- Moltmann, J. (1996). *The coming of God*. SCM Press.
- Pagola, J. (2019). *Indignación y esperanza: no hemos de vivir atrapados por el miedo o la ansiedad*. Recuperado el 12 de 04 de 2020, de Teología hoy: <http://www.teologiahoy.com/secciones/seguir-a-jesus/indignacion-y-esperanza-no-hemos-de-vivir-atrapados-por-el-miedo-o-la-ansiedad>
- Pagola, J. (s.f.). Jesús, creador de un movimiento profético de seguidores al servicio del Reino de Dios. Obtenido de <http://www.redescristianas.net/jesus-creador-de-un-movimiento-profetico-de-seguidores-al-servicio-del-reino-de-diosjose-antonio-pagola-teologo/>
- Polkinghorne, J. (2005). *El Dios de la esperanza y el fin del mundo*. Buenos Aires: Epifanía.
- Radford Ruether, R. (1999). *Mujeres sanando la tierra*. Chile: Cuatro Vientos.
- Ress, M. J. (2012). *Sin visiones nos perdemos. Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*. Santiago de Chile: Conspirando.
- Ruiz de la Peña, J. (1993). *Creación, gracia, salvación*. Santander: Sal Terrae.
- Slaikeu, K. (1996). *Intervención en Crisis*. México.
- Slaikeu, K. (1996). *Intervención en Crisis*. México.

# ECOLITERATURA, LA CREACIÓN ESTÉTICA PARA PROTEGER Nuestra casa común

— *Coco, Roberto Antonio*<sup>1</sup>

— *Gorraiz, Javier Ignacio*<sup>2</sup>

## RESUMEN

Redescubrir la naturaleza a través de la literatura contribuye a establecer vínculos de cuidado hacia el medioambiente. Se vuelve conveniente ofrecer en los ámbitos educativos la posibilidad de cambiar la mirada sobre el mundo circundante para visitar el entorno a la luz de la literatura. Como mediadores de lectura, proporcionamos nuevos acercamientos literarios para valorar la naturaleza. Esta perspectiva relaciona el medioambiente y las letras para abordarlas desde un enfoque ecopoético, reconstruir el par hombre-naturaleza y cooperar con el llamado de Francisco “de proteger nuestra casa común”. Con la ecoliteratura redescubrimos la obra de arte, sus tópicos, representaciones y temas que exponen nuestros vínculos con el medioambiente. La literatura vuelve posible una ecología integral y favorece la configuración de una conciencia ambiental, haciéndonos responsables. Las obras que resignificaremos ecopoéticamente contribuirán al respeto por la naturaleza, con el fin de (ad)mirar la grandeza de la creación y repensar críticamente el ambiente en el que se inserta el ser humano.

1 Profesor en Letras (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata). Licenciado en Letras (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata). Docente universitario Facultad de Humanidades (Universidad Católica de La Plata) y Facultad de Derecho (UCALP). Docente en el Instituto Superior de Formación Docente “Terrero”.

2 Profesor y Licenciado en Letras (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata). Traductor Público en francés (FaHCE, UNLP). Magister (Recherche: Arts, Lettres, Langues. Mention: Arts, Lettres et Civilisations. Spécialité: “Textes, Images et langues”), Faculté des Lettres et Sciences Humaines “Victor Segalen”, Université de Bretagne Occidentale, Francia. Doctorando en Letras (FaHCE, UNLP). Profesor en institutos superiores de formación docente y universidades (UNLP y UCALP). Miembro de Proyectos de investigación (FaHCE - IDIHCS (Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales) AIT (Área de Investigación en Traductología).

**Palabras Clave:** *Naturaleza, ecoliteratura, contemplación, cuidado, armonía.*

### Introducción

Las reflexiones sobre literatura y naturaleza comenzaron a ocupar un lugar predominante, a partir de diversos debates que interpelaron la intervención de distintas disciplinas y variados enfoques. Desde los estudios culturales, literarios, filosóficos, religiosos y sociológicos hasta el activismo y la militancia, se generó una proliferación de obras centradas en pensar de qué modo el hombre establece vínculos con la naturaleza, de qué manera comparte esa presencia y qué incidencias negativas han tenido sus prácticas respecto del medioambiente. En este sentido, resulta significativo el aporte del discurso literario, sus teorizaciones y discusiones en relación con la expresión de la naturaleza y con la escenificación de esas nuevas representaciones del mundo a través de los modos imaginarios, enriquecidos no solo por la ficción, sino también por otros saberes que la literatura pone en tensión en su proceso creativo. Precisamente, de ese imaginario nos referiremos en esta comunicación, con el fin de pensar formas de concebir la relación con la naturaleza y esa posibilidad de proyección hacia el futuro que la literatura habilita.

La problemática medioambiental tiene, desde la segunda mitad del siglo veinte, un lugar importante tanto en la escritura ensayística como en la ficción. Si bien la relación del hombre con la naturaleza puede rastrearse desde los antiguos (Teócrito de Siracusa, Homero, Horacio y Virgilio) hasta Thoreau y Emerson, en el siglo veinte cobra fuerza desde un discurso más militante, cuyo tono político responde a un llamado a obrar, siendo ya, en este tiempo, una preocupación que atiende tanto la dimensión ética como la estética. Así, nuestro siglo, heredero de los debates en torno a la naturaleza y su expresión,

comienza a adoptar un rol decisivo, pues se está construyendo en el campo literario una conciencia propiamente ecológica respecto de las amenazas al equilibrio de la biosfera. Esta época geológica nueva, conocida como “el antropoceno”, que se destaca por el impacto de la acción humana, se afirma también como categoría del imaginario literario: la naturaleza cobra una fuerza narrativa autónoma y deja de leerse exclusivamente como reflejo de los sentimientos del hombre o como simple marco.

En los estudios literarios, dos enfoques adquieren importancia a fines del siglo XX, la ecocrítica y la eco-poética. La primera es una corriente caracterizada por una pluma más ensayística y una tendencia más militante, que aplica estudios culturales, temáticos, políticos y éticos a los textos que tratan sobre la naturaleza, sin hacer demasiado hincapié en los procedimientos artísticos, la forma y la estética de las obras. Esta perspectiva ambiental de la literatura desarrolla conceptos ecológicos para su estudio y para la crítica literaria, teniendo fuerte incidencia en Estados Unidos, Canadá, Inglaterra, Australia. Entre sus referentes teóricos se encuentra Cheryll Glotfelty, para quien la ecocrítica es el estudio del vínculo entre literatura y medioambiente y Ursula Heise, quien concibe el concepto de crítica en el sentido amplio del término (estético, político o filosófico). A su vez, Lawrence Buell (1995), insistiendo en la presencia activa del ambiente no-humano, sostiene que el poder de la lengua y de la literatura respecto de la influencia sobre la imaginación conduce a apreciar una estética capaz de orientar a los lectores a un comportamiento respetuoso del ambiente. Es decir, abordar simultáneamente cuestiones estéticas y éticas. Esta reflexión sobre lo ético ligada a la acción encuentra su razón de ser debido a que la causa de los problemas medioambientales responde a nuestros actos y a la cultura. En cuanto a esto,

Glotfelty (1996) cita al historiador Worster, quien explica:

*“En la actualidad nos enfrentamos a una crisis global, no por cómo funcionan nuestros ecosistemas, sino más bien por cómo funcionan nuestros sistemas éticos. Superar la crisis no solo requiere comprender nuestro impacto en la naturaleza de la manera más precisa posible, sino también comprender dichos sistemas éticos y utilizar esa comprensión para reformarlos” (p. 57)*

Por su parte, el enfoque eco-poético, perteneciente al campo literario francés, más detenido en la naturaleza que en la ecología, le otorga privilegio al trabajo con la ficción en desmedro de una literatura de ideas y a la posibilidad de renovar ciertos géneros como la novela, la *nouvelle*, el relato. De esta manera, busca interrogar las formas poéticas por medio de las cuales los autores hacen hablar a la naturaleza, para mostrar los vínculos que el hombre establece con ella, al tiempo que propone nuevas formas de habitar el ambiente desde el imaginario ficcional, como discurso esencial para una verdadera acción. Esta tendencia francesa, cuyo referente principal es Pierre Schoentjes (2015), ha evolucionado de un compromiso estético a la posibilidad de reunir en sus creaciones una mirada política sobre el ambiente y un fortalecimiento del aspecto ético, que cada obra constituye como respuesta concreta. De este modo, se presenta como un enfoque que se detiene también en los procesos de lectura.

Estos modos de concebir y leer la literatura pueden ponerse en diálogo, a través de la dimensión ética, con las reflexiones de Francisco en su encíclica *Laudato si'*, en ella leemos esta exigencia respecto del modo de obrar, al mismo tiempo que se convierte en una responsabilidad. Así, el texto del Papa nos llama a adoptar una actitud crítica y a obrar en consecuencia:

*“El ser humano tiende a reducir el descanso contemplativo al ámbito de los infecundo*

*o innecesario, olvidando que así se quita a la obra que se realiza lo más importante: su sentido. Estamos llamados a incluir en nuestro obrar una dimensión receptiva y gratuita, que es algo diferente de un mero no hacer. Se trata de otra manera de obrar que forma parte de nuestra esencia. De ese modo, la acción humana es preservada no únicamente del activismo vacío, sino también del desenfreno voraz y de la conciencia aislada que lleva a perseguir solo el beneficio personal (Francisco, Laudato S , 2015, pág. 179).*

## Desarrollo

Desde las reflexiones que estas corrientes nos proponen, buscamos apoyarnos en una serie de textos literarios que permiten pensar lo que aquí denominamos ecoliteratura. Por lo tanto, este trabajo pretende contribuir a redescubrir la naturaleza a través de la literatura y de los estudios que hablan de ella. Para ello, comenzaremos con una cita del sacerdote Phil Bosmans (1997), tomada de “Un aplauso para el Cielo y la Tierra”, que abre la edición artística de su libro *Un aplauso para la vida* *Un aplauso para la vida: El paso del sol a nadie olvida. Tampoco a ti te descuida, a menos que te ocultes en las sombras. Mira cómo cantan las alondras en el cielo. (...) Mira hacia el cielo y canta, el sol brilla gratis para ti” (s.p.).*

Abordaremos la ecoliteratura no solo desde la creación, sino también desde el rol de los lectores y la importancia de las apropiaciones para el gozo de la multiplicidad de sentidos que subyacen en los escritos de carácter literario. Por lo tanto, entendemos el compromiso que implica la tarea docente en los procesos en los que el lector pone en práctica sus relaciones tanto con la literatura como con el ambiente. Así, como mediadores de lectura, proporcionamos la posibilidad de nuevos acercamientos literarios con el fin de tener una mirada valorativa sobre la naturaleza. Esta perspectiva pone en diálogo



al medioambiente con las letras, para llegar a abordar las propuestas artísticas desde una reflexión eco-poética y, de este modo, reconstruir la relación hombre-naturaleza, cooperando con el llamado del papa Francisco en su carta encíclica *Laudato Si'* sobre el cuidado de la casa común: “tomar dolorosa conciencia, atrevemos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar” (2015, p. 18).

Consideramos fundamental proporcionar a los niños desde la más tierna edad, y a los jóvenes, nuevos acercamientos a la literatura para ofrecerles la posibilidad de cambiar su mirada sobre el mundo circundante, para aprender a leer y releer la naturaleza en los textos literarios y sus ricas formas de expresión. Coincidentemente, uno de los propósitos centrales desarrollados tanto en los teóricos ecocríticos como lo delineado por Francisco es la importancia de educar la mirada para generar seres empáticos con la naturaleza desde la primera infancia: “Una buena educación escolar en la temprana edad coloca las semillas que pueden producir efectos a lo largo de toda una vida” (2015, p. 162). Por eso, afirmamos con Michèle Petit (2016) que el niño no lee pasivamente, sino que a cada texto que accede:

*“Lo transforma, lo incorpora, lo integra a sus juegos, a sus pequeñas puestas en escena. Y a lo largo de la vida, de manera discreta o secreta un trabajo psíquico acompaña esta práctica, los lectores escriben su propia geografía y su propia historia entre las líneas leídas” (p. 56).*

En nuestra tarea educativa, esta idea nos permite fomentar, a niños y jóvenes, la protección de la naturaleza, con su flora y su fauna, a través de la literatura. Este lenguaje estético colabora a amar el medioambiente, a cuidarlo y a respetarlo. Además, como mediadores de lectura, podemos proporcionar la posibilidad de nuevos abordajes literarios

con el fin de tener una mirada contemplativa, valorativa y crítica sobre la naturaleza y nuestros vínculos.

Por medio de la literatura, podemos aumentar nuestra consideración hacia el medioambiente, logrando desde los primeros años en la escuela una educación medioambiental unida a lo literario, que nos invita a hacer una lectura ecológica y artística, con solo redireccionar la mirada literaria. Sumándonos al concepto de López Mujica (2011): La ecocrítica se presenta como un nuevo campo disciplinario que rompe con la tradicional separación entre las ciencias y las letras, ya que se considera fundamental unir la visión de la naturaleza literaria con la científica y la ecológica” (s.p.). En relación con el plano educativo, la reciente Ley N° 27621 de Educación Ambiental Integral no solo se convierte en una respuesta a una necesidad, sino también se vuelve un llamado a la acción, procurando buscar “el equilibrio entre diversas dimensiones como la social, la ecológica, la política y la económica, en el marco de una ética que promueve una nueva forma de habitar nuestra casa común” (Ley n° 27621, 2021). Resonancia de la encíclica, pero también del proyecto de la eco-poética, que piensa en el futuro por medio de los diversos modos de habitar el mundo y vincularnos con la naturaleza en clave interdisciplinaria y en razón de una responsabilidad puesta al servicio del progreso ambiental y el progreso social. Sostiene Francisco: “El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social” (2015, p. 37).

Nuestra propuesta ecoliteraria focaliza aspectos y tópicos para poder apreciar y pensar la realidad medioambiental desde un tratamiento estético, sin por ello dejar de procurar una responsabilidad frente a la

creación. En este sentido, el arte con el que está considerado el aspecto medioambiental nos seduce a amar la naturaleza, a respetarla, a cuidarla, a preservarla, a no contaminarla y a disfrutar de ella. Así, los árboles con sus frondas que desafían al cielo, los insectos, todos los seres vivos que pueblan nuestro planeta, el agua que es una fuente de vida, pueden ser (re)descubiertos en las lecturas literarias. Por eso, varios autores pueden ser tratados en las aulas desde una perspectiva ecocrítica y ecopoética. En la reconstrucción de la naturaleza por el hombre, podemos mencionar obras que tratan de la reforestación en la literatura como, por ejemplo: *El Señor G.* (2014) de Gustavo Roldán; *El hombre que plantaba árboles* (1953) de Jean Giono; *Wangari y los árboles de la paz. Una historia verdadera* (2020) de Jeanette Winter y *Un árbol* (2019) de Rodrigo Mattioli, ejemplos literarios que contribuyen al cuidado y al amor por la naturaleza. Como señala Pedro Cerrillo (2016) “Leer obliga a imaginar, es decir a crear tus propias imágenes sobre un suceso, un paisaje, un episodio o un personaje que hemos leído” (p. 186-187).

El paisaje puede ser contemplado en obras como *El paisaje y su voz* (1970) de Juan Burghi, donde el autor, a través de su gran sensibilidad y de su gran amor por el escenario natural, parece haber contemplado la naturaleza palmo a palmo, y junto a su talento artístico nos invita a redescubrir todo lo existente en ella desde los amaneceres a los atardeceres, los árboles, los senderos, las estaciones, el sol, el día y la noche, el cantarino correr del agua, por nombrar algunos tópicos del libro. Y para tratar el tópico del agua, si tenemos en cuenta los primeros filósofos cosmológicos, “De Tales no sabemos más de lo que Aristóteles nos dice: que el principio buscado creyó encontrarlo en el *agua*, sustancia originaria que estaría en el fondo de todas las cosas” (Gambra, 1999, pág. 41). Para adentrarnos en el tópico

del agua, esta vez bajo la forma de lluvia, mencionaremos la poesía “Salmo pluvial” contenida en *El libro de los paisajes* (1917) de Leopoldo Lugones, quien trata poéticamente los motivos ínfimos del campo argentino. En este poemario, se encuentra la composición lírica mencionada y el poeta experimenta una sensación de arrobamiento ante el meteoro. Un salmo es una composición poética de alabanza, que Lugones emplea para poetizar las etapas de la lluvia. El poema se estructura en cuatro partes: “Tormenta”, “Lluvia”, “Calma” y “Planitud”; la composición presenta una longitud decreciente de acuerdo con los motivos que encierra cada una y con el desarrollo del fenómeno atmosférico que constituye el tema central, en un proceso de gestación, estallido y conclusión. El tema es un hecho cotidiano: una tormenta en el campo, desprovista de la grandiosidad que adquiriría ese mismo hecho, por ejemplo, si ocurriera en el mar. Sin embargo, el poeta consigue convertir esa simple realidad en un espectáculo de singular belleza, en el que aparecen distintas imágenes sensoriales.

De igual manera, podemos resignificar *Mis montañas* (1893) de Joaquín V. González, quien con su pormenorizada contemplación de la naturaleza y su pluma poética nos presenta las costumbres, la flora y la fauna de nuestra tierra, sin dejar de observar detenidamente el resplandor, los colores y el movimiento de las nubes (esas grandes masas de vapor de agua) como las describe “En el Famatina”:

*“Las nubes no se alejan sino rara vez de las cumbres, amontonándose y miviéndose incesantemente para ocultar los picos nevados, y para dar las grandes sorpresas con sus figuras de inconcebible variedad. El sol va acercándose para transponerlas, y ellas a su paso se aprietan, se condensan, se separan, se bifurcan (...) le dibujan paisajes maravillosos, le desarrollan mapas de paisajes ideales, le construyen palacios y templos, castillos y puentes de torreones*

*ciclópeos y de arcos inverosímiles (...) le siguen hasta el límite del cielo y del granito, se apiñan todas a despedirle, y él las baña de un resplandor rojizo que va oscureciéndose lentamente, hasta que la noche ha velado el escenario infinito donde han de dormir los planetas, las constelaciones y los ríos de astros que surcan el firmamento como arenas luminosas". (González, 1944, págs. 135-137)*

El agua bajo forma de hielo está referida en *Leaf* (2017), un libro álbum de la escritora e ilustradora alemana Sandra Dieckmann, quien con esta propuesta artística nos acerca la historia de un oso polar, que viajó a la deriva sobre un trozo de hielo debido al cambio climático y ancló en un bosque donde la comunidad de animales de este hábitat lo observaba como a un ser extraño, monstruoso. Este es un libro en el que la palabra y las ilustraciones cooperan para llegar a reflexionar sobre este fenómeno global.

Además, el agua en sus distintos cauces inspira también a poetas, como leemos en Adela Basch, quien dedica veinte poemas al arroyo Rama negra del Delta. En esas poesías se admira el río con el ser humano como integrante de él: "Tan efímero es el tránsito del río, / tan fugaz el destello de su voz... / A mis ojos es como un poema / que apenas ha comenzado, terminó." (Basch, 2017, pág. 36). Acercar como mediadores este tipo de lecturas conduce a formar lectores ecoliterarios. En este sentido, se vuelve de fundamental importancia lo que señala Andruetto (2015) sobre el acto de leer:

*"(...) para que un libro sea para un chico o un adulto, no un objeto inerte, sino un artefacto que interroga, que interpela, que ahonda en nuestra viva condición, debe ese chico o ese adulto convertirse en un lector. Y ahí, donde hay un lector, hubo antes otros lectores, una familia, un maestro, un bibliotecario, una escuela, que tendieron puentes y a la calidad de esos puentes deben ir nuestros esfuerzos". (p. 28)*

Podemos acercarnos a la literatura más clásica identificando el paisaje que está estrechamente ligado a la naturaleza, en el *locus amoenus*, como tópico literario que se refiere al lugar idílico en la literatura clásica de los poetas Teócrito de Siracusa, Homero, Virgilio, Horacio. También encontramos un claro ejemplo de ese lugar en la literatura española en *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo o en la "Oda a la vida retirada" de fray Luis de León, por nombrar uno entre tantos ejemplos.

## Conclusión

Para acercarnos a una conclusión, traemos otra frase de Bosmans (1980), en esta ocasión, extraída del libro *La alegría de vivir*, donde nos advierte:

*"Educar no significa solo desarrollar la inteligencia, sino formar al hombre entero, incluso el corazón y el carácter. Educar quiere decir transmitir, de generación en generación, aquellos valores espirituales que dan a la vida significado y densidad. Esta transmisión no se consigue por medio de palabras, exige, sobre todo, que las palabras se vuelvan palpables y visibles en la vida personal. Educar es una misión común para las familias, las universidades, la prensa, la radio, la televisión y la publicidad. Una gran responsabilidad" (p.109)*

En este sentido, la escritura que expresa la naturaleza y las interconexiones entre lo humano y no-humano exige un detenido trabajo conceptual que conduzca a representar nuestras relaciones con el medioambiente. Por eso, los autores ponen en diálogo la historia, las ciencias naturales, la literatura, los saberes populares, los aspectos culturales y los recuerdos personales y colectivos con lo ofrecido por el ambiente, para luego atravesar todo esto con los modos imaginarios de la ficción y así lograr la creación de obras que propongan desafíos mayores para el cuidado de nuestra casa común. La reverberación

de una poética de la naturaleza y una ética ecológica encuentran en la literatura una forma más duradera de afrontar individual, concreta y comunitariamente las amenazas que asedian nuestra presencia y nuestro ambiente. Esto último nos lleva a pensar en lo que nos pide Francisco cuando se refiere a lo que requerido por la “conversión ecológica” (2015, p. 166).

Con este recorrido hemos pretendido contribuir mínimamente a que todo en la naturaleza se contemple, se ame, no se descuide y crezca más, ya que no podemos entender nuestro entorno como algo separado de nosotros. La educación sigue siendo un desafío básico para alcanzar esto y somos conscientes de que todo cambio, toda transformación necesita un cauce educativo, en el que podamos trabajar críticamente respecto de nuestra responsabilidad y compromiso. Por eso, debemos involucrarnos, pues es nuestra misión llevar al ámbito educativo

de niños y de jóvenes nuestra preocupación por el medio ambiente, fomentar la mirada respetuosa hacia él, enseñar a amarlo, a protegerlo, a no dañarlo con el objeto de ser cada uno un agente más de los cuidados que podemos brindar a nuestra Madre Tierra. Y al mismo tiempo, en esta conciencia creatural y ambiental, volvernos responsables respecto del otro, como señala la encíclica: “Hace falta sentir que nos necesitamos unos a otros, que tenemos una responsabilidad por los demás y por el mundo” (2015, p. 172). Creemos que, respecto de esto, la literatura se presenta como un discurso posible que no solo nos interpela desde sus modos imaginarios de representación, sino también nos proporciona, desde lo artístico y desde el parámetro de la belleza, esa invitación a poder revisitar de manera amorosa la mirada hacia la naturaleza para el cuidado de la casa común y a que “no nos quiten el gozo de la esperanza” (p. 183).



## BIBLIOGRAFÍA

- Andruetto, M. T. (2015). *La lectura, otra revolución*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Basch, A. (2017). *Rama rama, rama negra*. Buenos Aires: Ediciones la mariposa y la iguana.
- Bosmans, P. (1980). *La alegría de vivir*. Barcelona: Ediciones 29.
- Bosmans, P. (1997). *Un aplauso para la vida*. Buenos Aires: Lumen.
- Buell, L. (1995). *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Illinois: Harvard University Press.
- Cerrillo, P. (2016). *El lector literario*. México: FCE.
- Francisco. (2015). *Laudato sí*. Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.
- Gambra, R. (1999). *Historia sencilla de la filosofía*. Madrid: Rialp
- Glotfelty, C. (1996). Los estudios literarios en la era de la crisis medioambiental. En C. Glotfelty, & H. Fromm, *The ecocriticism reader* (pág. 403). Londres: The University Georgia Press.
- González, J. V. (1944). *Mis montañas*. Buenos Aires : Biblioteca de Clásicos Argentinos.
- Ley n° 27621. (Agosto de 2021). Ley de Educación Ambiental Integral. Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina: Boletín oficial.
- López Mujica, M. (2011). Literatura, ecología y educación. *Comunicación y escrituras*, 531-539.
- Petit, M. (2016). *Leer el mundo. Experiencias actuales de transmisión cultural*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Roldán, G. (2014). *El señor G*. Buenos Aires: Planeta Editora.
- Schoentjes, P. (2015). *Ce qui a lieu*. Essai d'écopoétique. Marseille: Wildproject.