



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO



El **Cuidado de la Casa
Común y la Apuesta por la
Vida: La Encíclica *Laudato
Si* y el Pensamiento
Ambiental
Latinoamericano**

El **Cuidado de la Casa Común y la
Apuesta por la Vida: La Encíclica
Laudato Si y el Pensamiento
Ambiental Latinoamericano**

Enrique Leff

Prólogo

Presentamos el sexto volumen de la colección “Clases Magistrales” de la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas que recoge la clase magistral titulada “El cuidado de la Casa común y la apuesta por la vida: La encíclica Laudato si y el pensamiento ambiental latinoamericano” que dictara el Dr. Enrique Leff Zimmerman, en el Aula Magna de nuestra Universidad, en noviembre de 2015.

Su visita fue más que la conferencia que recoge esta publicación pues, además, participó en el Seminario “La UC Temuco ante el desafío de cuidar la Casa común” y se reunió con académicos de nuestra Universidad y con diversos líderes sociales de La Araucanía.

Los orígenes del pensamiento ambiental del profesor Leff Zimmerman datan de comienzos de la década de los ochenta. Desde aquel entonces, ha pensado y analizado en torno a lo que podríamos considerar su

tesis central: la crisis ambiental es el reflejo y el resultado de la crisis civilizatoria occidental, causada por sus formas de conocer, concebir y, por ende, transformar el mundo. A lo largo de los años, su labor académica y docente le han permitido, por una parte, demostrar su tesis, así como proponer alternativas para una transformación cultural que contribuya a superar esta crisis civilizatoria.

En la conferencia que se presenta, Enrique Leff Zimmerman analiza, desde su perspectiva epistemológica, filosófica y pedagógica, basada en el saber, la racionalidad y la complejidad ambiental, los planteamientos del papa Francisco: la dura crítica que hace al consumismo y al desarrollo irresponsable, y el llamado a combatir la degradación ambiental y el cambio climático.

La claridad del mensaje de nuestro expositor aunado al llamado de S.S. Francisco a todas nos invita a dejar de lado aquel “modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla” (101).

Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas.

*El Cuidado de la Casa Común y la Apuesta por la Vida:
La Encíclica Laudato Si y el Pensamiento Ambiental
Latinoamericano*

Enrique Leff

Según los cosmólogos, el planeta Tierra data de hace 4,000 millones de años. La configuración de la diversidad de la vida, según E.O. Wilson, se habría dado hace unos 600 millones de años. Los primates habrían poblado el planeta hace 70 millones de años, los primates superiores hace 35 millones y los homínidos hace unos 17 millones de años. Hace aproximadamente 8-10 millones de años aparece en África el Australopiteco, que puede considerarse propiamente un ser humano. Pasaron todavía millones de años hasta que surgiera hace unos 50,000 años el homo sapiens, ser dotado de palabra y pensamiento. Si es verdad, como señala Leonardo Boff, que “este ser lleva cargando sobre el tejido de su cuerpo y la incisiones de su psique la historia de miles de millones de años (15,000 millones?) de evolución del Universo” (Boff, 1994: 71-72), quizá lo más relevante y sorprendente para la historia del cosmos, de la Tierra y de la humanidad es el momento en el que el ser humano comienza a pensar la génesis y la condición del mundo, en que se fue dando los primeros mandamientos morales para habitar el planeta en convivencia con otros. Estas normas éticas se fueron inscribiendo en piedra y

papiro en los cantos rituales, en los muros monumentales de las primeras ciudades y en las Sagradas Escrituras.

Para algunos intérpretes del Antiguo Testamento, Dios habría creado al hombre a su imagen y semejanza, le habría ordenado reproducirse y como ser supremo de la creación le habría autorizado a dominar y a explotar a la naturaleza. El papa Francisco desacredita esta interpretación de las Sagradas Escrituras:

No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que el relato del Génesis invita a “dominar” la tierra (Gn 1,28) y favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia [...] hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a “labrar y cuidar” el jardín del mundo (Gn 2,15). Mientras “labrar” significa cultivar, arar o trabajar, “cuidar” significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras [...] Por eso, Dios niega toda pretensión de propiedad absoluta: “La tierra no

puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra” (Lv 25,23) (67).

De esta interpretación se desprende ya una primer precepto moral y una consecuencia política para el ecologismo latinoamericano. El Papa Francisco asienta: “Hoy la Iglesia no dice simplemente que las demás criaturas están completamente subordinadas al bien del ser humano, como si no tuvieran un valor en sí mismas y nosotros pudiéramos disponer de ellas a voluntad” (69). Hoy, gobiernos “progresistas” de América Latina como el de Bolivia y Ecuador han reconocido los “derechos de la naturaleza”, los cuales han sido decretados en sus cartas constitucionales.

Cualesquiera que sean las interpretaciones que quisiéramos dar a los textos bíblicos, lo cierto es que hacia hace unos 28 siglos (si acreditamos la existencia de Homero en el siglo VIII ac; 26 si consideramos el siglo de Anaximandro, Parménides y Heráclito; o 25 desde el siglo de Sócrates y Platón), emerge una reflexión original y originaria sobre la condición del mundo humano. La Grecia Antigua planta las bases de un pensamiento que habría de destinar al mundo hacia su odisea civilizatoria. En efecto, el pensamiento filosófico fue atraído hacia una meditación sobre el ser de los entes que pueblan el mundo. Luego del giro que diera Platón a los conceptos originarios de *physis* y *logos* que acuñara Heráclito, se fue construyendo un modo de pensar el mundo –el de la onto-logía y la metafísica–, que fue derivando hacia la idea de la *ratio* –de la medida de todas las cosas–, que conduciría a la disyunción entre

objeto y sujeto en el cogito ego cartesiano y abriría el pensamiento del idealismo trascendental (Kant, Hegel, Husserl), configurando la episteme de la modernidad. Es en esa “era de la imagen del mundo” y del Iluminismo de la Razón que se forja el orden de la modernidad, que instituye la racionalidad económica y jurídica, científica y tecnológica –la racionalidad teórica e instrumental– que ha conducido el proceso de globalización, convirtiéndose en la voluntad suprema de poder que hoy domina al mundo, generando la crisis ambiental y destinando la muerte entrópica del planeta.

He delineado con un trazo muy sintético este devenir histórico tan solo para afirmar que la crisis ambiental que hoy sorprende y aqueja al mundo –la objetivación de todos los entes del mundo, incluido el ser humano; la racionalidad del capital que devora y degrada a la naturaleza–, son hechos decurrentes de un modo de pensar el mundo, que siendo originario y característico de la civilización occidental, se ha convertido en un modelo universal: el de la globalización tecno-económica del mundo. Por enigmático y paradójico que esto parezca –y que lo sea–, este modelo fundado en la racionalidad de la modernidad que domina y destruye al mundo se ha construido en el olvido de la vida. Lo que debiera ser lo más “natural” para la humanidad –la comprensión del planeta que habitamos como nuestra “casa común”– se ha convertido en lo más extraño, lo más enigmático, lo más terrible y lo más perverso: el ser humano se ha desarraigado de su cuna y está destruyendo las bases de sustentabilidad de la vida.

Por primera vez en la historia de la humanidad, el animal simbólico y racional que somos, el *homo sapiens-sapiens* se abre a pensar las condiciones de la vida. No me refiero a nombrar y valorar la vida, a saber vivir la buena vida, sino a comprender las condiciones termodinámico-ecológicas y simbólico-culturales de la vida: a asumir y hacernos cargo del orden del cosmos, de la biosfera y del inconsciente humano, donde anida la raíz de su voluntad de dominio, para habitar armoniosamente en y dentro de las condiciones de la vida. Es eso a lo que apela el “vivir bien”, el *sumak kawsai* de los pueblos quechuas y aymaras, y que cada pueblo a su manera denomina como su modo de ser en el mundo. Es este el llamado de la Encíclica Laudato si del papa Francisco.

En el Tercer Capítulo, la Encíclica pregunta por “la raíz humana de la crisis ecológica”. El papa Francisco reflexiona: “Hay un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla”. Pregunta: “¿Por qué no podemos detenernos a pensarlo?”, y afirma: “La humanidad ha ingresado en una nueva era en la que el poderío tecnológico nos pone en una encrucijada” (101-102).

Este “olvido de la vida” –el de vivir conforme a las condiciones de la vida– fue sabiamente intuido por las Sagradas Escrituras cuando “se desnaturalizó el mandato de ‘dominar’ la tierra (Gn 1,28) y de ‘labrarla y cuidarla’ (Gn 2,15). Como resultado, la relación originariamente armoniosa entre el ser humano y la naturaleza se transformó en un conflicto (Gn 3,17-19)” (66). El mundo humano tuvo que llegar a la situación límite de este

conflicto para que emergiera el imperativo de pensar la vida, justo al borde del precipicio. La humanidad establecida en el dominio del progreso, apoltronada en las certezas de la ciencia, arrastrada por la productividad de la economía y la potencia de la tecnología, asegurada ontológicamente en el iluminismo de la razón, escuchó incrédula cuando sonó la hora de Los límites del crecimiento. El crecimiento económico impulsado por la lógica del mercado se había convertido en un proceso de acumulación destructiva; estaba socavando las bases de sustentabilidad de la biosfera y acelerando la degradación ambiental. La crisis ambiental se extiende por todo el orbe, manifestándose en la desertificación de las tierras, el desecamiento de las aguas, la contaminación de la atmósfera, la pobreza de los pueblos y la desolación del alma humana.

La crisis ambiental es una crisis del modo hegemónico de comprensión del ser que domina a la tierra y al hombre en el olvido de la vida. Es una crisis generada humanamente, y no un desajuste propio de la naturaleza. Y empero, ¿habría de juzgarse al hombre como sujeto individual de su irresponsabilidad ante la violencia hacia la naturaleza que el pensamiento dominante y la voluntad de poder instaurados en el mundo han perpetrado contra la vida a través de la historia de la metafísica?

El diagnóstico del papa Francisco sobre la condición del mundo de la modernidad es certero. Podríamos decir que coincide con la comprensión sobre el nihilismo de la razón de Nietzsche, con la crítica al Iluminismo de la razón de Adorno y Horkheimer y con la concepción marxista sobre la manera como el capital induce la

apropiación destructiva de la naturaleza y la acumulación por desposesión de los territorios de los pueblos de la tierra. Resuena en la manera en que Heidegger pensara la condición de la técnica como el emplazamiento del mundo y la disposición de la totalidad de los entes como objetos para el cálculo y la planificación, que destina la destrucción del planeta. En esta comprensión crítica de nuestro mundo, el papa Francisco afirma:

El problema fundamental es más profundo todavía: el modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional. En él se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación. La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano. En cambio ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados. De aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a

economistas, financistas y tecnólogos. Supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a “estrujarlo” hasta el límite y más allá del límite. Es el presupuesto falso de que “existe una cantidad ilimitada de energía y de recursos utilizables, que su regeneración inmediata es posible y que los efectos negativos de las manipulaciones de la naturaleza pueden ser fácilmente absorbidos [...] Los efectos de la aplicación de este molde a toda la realidad, humana y social, se constatan en la degradación del ambiente” (106-107).

El dominio de la técnica lo entiende el papa Francisco como un dominio totalitario sobre el mundo, que destruye al planeta y reduce la libertad de los sujetos para encontrar una salida hacia la sustentabilidad de la vida. Este es en realidad el nudo crucial del encierro de la modernidad ante la crisis ambiental y el punto límite que ciega al pensamiento humano en la búsqueda de salidas alternativas. En este sentido continúa el papa Francisco:

No puede pensarse que sea posible sostener otro paradigma cultural y servirse de la técnica como de un mero instrumento, porque hoy el paradigma tecnocrático se ha vuelto tan dominante que es muy difícil prescindir de sus recursos, y más difícil todavía es utilizarlos sin ser dominados por su lógica. Se volvió contracultural elegir un estilo de vida con objetivos que puedan ser al menos en parte independientes de la técnica, de sus costos y de su poder globalizador y masificador. De hecho, la técnica tiene una inclinación a buscar que nada quede fuera de su férrea lógica, y “el hombre que posee la técnica sabe que, en el fondo, esta no se dirige ni a la utilidad ni al bienestar,

sino al dominio; el dominio, en el sentido más extremo de la palabra”. Por eso “intenta controlar tanto los elementos de la naturaleza como los de la existencia humana”. La capacidad de decisión, la libertad más genuina y el espacio para la creatividad alternativa de los individuos se ven reducidos (108).

Ante el dominio de la técnica el papa Francisco busca una salida optimista en la autenticidad del ser humano:

Sin embargo, es posible volver a ampliar la mirada, y la libertad humana es capaz de limitar la técnica, orientarla y colocarla al servicio de otro tipo de progreso más sano, más humano, más social, más integral [...] La auténtica humanidad, que invita a una nueva síntesis, parece habitar en medio de la civilización tecnológica, casi imperceptiblemente, como la niebla que se filtra bajo la puerta cerrada. ¿Será una promesa permanente, a pesar de todo, brotando como una empecinada resistencia de lo auténtico? (112).

Ante la crisis de la conciencia que genera el alejamiento de la vida y la angustia existencial en el mundo de la tecnología, medita el Papa, “se hace difícil detenernos para recuperar la profundidad de la vida” Pero hace un llamado a no resignarnos a ello y no renunciar a preguntarnos por los fines y por el sentido de todo. De otro modo, “sólo legitimaremos la situación vigente y necesitaremos más sucedáneos para soportar el vacío” (113). Si el orden técnico produce un “antropocentrismo desviado”, no necesariamente debe dar paso a un

“biocentrismo”, sino a renovar las relaciones humanas y con la naturaleza:

Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano [...] no se puede proponer una relación con el ambiente aislada de la relación con las demás personas y con Dios (119).

Uno de los problemas más controversiales en torno al poder de la tecnología es su intervención en la vida. Allí se plantea el desafío de dar un giro a la inscripción del poder técnico en la lógica del mercado y la potencia creativa de la razón humana, para normarla por una ética y para reinscribirla como la *techne* original en el orden de la *physis*, dentro del reino de la vida:

En este marco debería situarse cualquier reflexión acerca de la intervención humana sobre los vegetales y animales, que hoy implica mutaciones genéticas generadas por la biotecnología, en orden a aprovechar las posibilidades presentes en la realidad material. El respeto de la fe a la razón implica prestar atención a lo que la misma ciencia biológica, desarrollada de manera independiente con respecto a los intereses económicos, puede enseñar acerca de las estructuras biológicas y de sus posibilidades y mutaciones. En todo caso, una intervención legítima es aquella que actúa en la naturaleza “para ayudarla a desarrollarse en su línea, la de la creación, la querida por Dios” (132).

La crisis ambiental ha atraído de nuevo a la Tierra la voz cósmica: ha estallado el grito de la tierra y vuelto a resonar la voz de la Pachamama a través de la palabra de los pueblos de la tierra ante los conquistadores y colonizadores del planeta. Pero el mundo no ha estado dispuesto a abrir los oídos para asumir el desafío que implica pensar la cuestión ambiental. La crisis ambiental rápidamente se convirtió en una problemática a ser internalizada y asimilada, simulada y burlada por la racionalidad de la modernidad. La comprensión de esta crisis como una crisis del conocimiento abrió los caminos para una nueva episteme ecologista, a una visión holística, una ciencia interdisciplinaria y un pensamiento complejo. Este ha sido el giro epistemológico que se ha generado como respuesta a la crisis ambiental. Diferentes disciplinas se han ecologizado o ambientalizado: han agregado el prefijo “eco” o el calificativo “ambiental” a sus paradigmas tradicionales; se han construido nuevos paradigmas como la economía ecológica, el derecho ambiental y las ciencias de la complejidad. Se han configurado otras pensamientos en el campo del ecologismo radical más cercanas a los imaginarios e intereses de los movimientos sociales: el ecomarxismo, el ecofeminismo, la ecología política. Pero estas nuevas disciplinas no transforman por sí solas los modos de habitar el planeta conforme a las condiciones de la vida.

En el campo de las políticas públicas ha sido ineludible dar respuesta a la problemática ambiental; pero la asimilación del carácter crítico y radical del ambiente se ha traducido en la activación de una estrategia de poder para burlar la sustentabilidad de la vida en un nuevo giro

hacia la apropiación tecnológica-ecológica-económica de la naturaleza en la geopolítica del “desarrollo sostenible”. Más que una vuelta de tuerca, la resistencia de la racionalidad económica a la ontología de la vida ha implicado un retorcimiento de la razón para reencauzar el progreso por las vías trazadas por la racionalidad inmovible de la modernidad. La crisis ambiental –el cambio climático como uno de sus signos más elocuentes– ha quedado enclaustrada dentro las cumbres del poder, cooptada dentro de mecanismos de decisión –el Protocolo de Kioto; el mecanismo de desarrollo limpio, el programa REDD– sujetos a la operatividad de los mecanismos del mercado para reverdecer la economía. La Encíclica denuncia sin ambages las estrategias diversivas del “crecimiento sostenible”:

El discurso del crecimiento sostenible suele convertirse en un recurso diversivo y exculpatorio que absorbe valores del discurso ecologista dentro de la lógica de las finanzas y de la tecnocracia, y la responsabilidad social y ambiental de las empresas suele reducirse a una serie de acciones de marketing e imagen (194).

Sólo la criticidad creciente de los conflictos socio-ambientales derivados de la acumulación del capital que avanza penetrando y desestructurando las capas geológicas de la geosfera, desarticulando la trama ecosistémica de la biosfera y desterritorializando a las comunidades de sus espacios étnicos, ha generado una respuesta cada vez más fuerte de los pueblos de la Tierra, quienes resisten y re-existen a través de sus procesos de emancipación. En este contexto se celebró la Conferencia

Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, en Cochabamba, Bolivia, en abril de 2010. Los pueblos de la Tierra tomaron la palabra para desenclaustrar las decisiones de la humanidad de las cúpulas del poder, para hacer valer sus modos de “vivir bien” en armonía con la vida, para reclamar sus derechos de ser-en-el-mundo; sus derechos de participar en los destinos del planeta y de la humanidad.

Es en este devenir cada vez más crítico del planeta que el papa Francisco ha tomado la palabra, que ha hecho suyo el grito de la tierra, el llamado de la vida y los derechos de los pueblos. La Encíclica *Laudato si* es un acontecimiento histórico que reabre el debate en torno a la crisis ambiental en tanto que el Papa hace suya esta crisis ecológica y humanitaria, legitimando los derechos de ser de los pueblos en el debate democrático y en la construcción de los caminos hacia la sustentabilidad de la vida.

En la Encíclica *Laudato si*, el papa Francisco no se dirige a los miembros de la Iglesia ni a los creyentes de un credo en particular: hace un llamado “a cada persona que habita este planeta frente al deterioro ambiental global [...] En esta encíclica (dice el Papa) intento especialmente entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común.” Y agrega, “la capacidad de transformar la realidad que tiene el ser humano debe desarrollarse sobre la base de la donación originaria de las cosas por parte de Dios”. De esta manera, de entrada alude a una onto-teología de la vida que debe ser respetada por los modos de intervención, apropiación y transformación de la

naturaleza. Su llamado es un imperativo optimista, lleno de esperanza: “El desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar [...] La humanidad aún posee la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común” (13)¹.

Anteriormente, otros papas hicieron alusión a la problemática ambiental². Pero por vez primera el Papa, como máxima autoridad de la Iglesia Católica, dedica una encíclica para tomar una posición ante el cambio climático y la crisis ambiental. Y lo ha hecho justamente en

1 El papa recuerda el llamado de La Carta de la Tierra, que señala que: “Como nunca antes en la historia, el destino común nos hace un llamado a buscar un nuevo comienzo [...] Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida” (207).

2 Como recuerda el Papa Francisco, ya en 1971, en los meses que antecedieron a la Conferencia de Estocolmo sobre el Medio Ambiente Humano, en su Carta apostólica *Octogesima adveniens*, Paulo VI “se refirió a la problemática ecológica, presentándola como una crisis, que es ‘una consecuencia dramática’ de la actividad descontrolada del ser humano: ‘Debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, [el ser humano] corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación’. También habló a la FAO sobre la posibilidad de una ‘catástrofe ecológica bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial’, subrayando la ‘urgencia y la necesidad de un cambio radical en el comportamiento de la humanidad’, porque ‘los progresos científicos más extraordinarios, las proezas técnicas más sorprendentes, el crecimiento económico más prodigioso, si no van acompañados por un auténtico progreso social y moral, se vuelven en definitiva contra el hombre’. Juan Pablo II en su Carta encíclica *Centesimus annus* (1991), llamó a una conversión ecológica global salvaguardando las condiciones morales de una auténtica ecología humana y realizando cambios profundos en “los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad”; y su antecesor Benedicto XVI, en su Carta encíclica *Caritas in veritate* (2009) señaló que “la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana” y renovó la invitación a “eliminar las causas estructurales de las disfunciones de la economía mundial y corregir los modelos de crecimiento que parecen incapaces de garantizar el respeto del medio ambiente”.

los meses previos a la Conferencia de las Partes que está celebrándose a partir del día de hoy 30 de noviembre de 2015 en París, donde los jefes de estado habrán de tomar acuerdos sobre las políticas que deberán adoptar sus gobiernos ante el cambio climático en un momento en el que a pesar de, o justamente por las políticas que se han seguido en los últimos años, se han rebasado ya 400 ppm de emisiones de gases de efecto invernadero, en que los llamados países emergentes (China e India, pero también países de nuestro continente como Brasil y México), y junto con ellos prácticamente la totalidad de los países del orbe, han continuado por la vía del progreso económico a costa del medio ambiente.

La Encíclica del papa Francisco es un discurso claro y personal de estilo directo y coloquial en su propósito de llegar a toda la gente, sobre todo a los pobres, quienes más sufren del estado de degradación del planeta. Hace suya la idea de una “ecología integral” como modo de comprensión de un mundo ecológica y socialmente equilibrado. Se inscribe así en la episteme ecologista de nuestra época. Recoge diversas problemáticas socio-ambientales (el agua, el cambio climático, la producción transgénica), y se suma a los posicionamientos del ambientalismo crítico mundial. En ese sentido, propone una “conversión ecológica hacia la sobriedad, la humildad, la fraternidad, una nueva solidaridad universal y una cultura del cuidado; y convoca a difundir un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza”.

La ecología integral es más que un paradigma holístico o una ontología relacional. Podría decirse que en sus momentos más personales y elevados, el discurso papal adquiere visos poéticos donde se enlazan el panteísmo y el misticismo, la creación divina y la potencia de la tierra, la emblemática palabra del jefe Seattle y el vivir bien de los pueblos aymaras. Siguiendo la “ternura” con que san Francisco de Asís –su fuente de inspiración– solía dar a todas las criaturas del mundo “el dulce nombre de hermanas”, Francisco canta a la vida cuando expresa: Si es verdad que todo está en relación, entonces “nosotros los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas y nos unimos con tierno cariño al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre Tierra” (92)³. Y cuestiona: ¿Cómo podemos pretender dominarlos y verlos bajo la óptica estrecha de la dominación? Mas quizá su toque magistral es la invitación que hace al diálogo plural buscando equilibrar el saber científico con la fe religiosa, llegando a amalgamar la creación divina con el creacionismo de la materia. En este sincretismo teórico y discursivo, en esta fusión de miradas diversas, llega a adoptar una visión evolucionista de la vida al referirse al universo “compuesto por sistemas abiertos que entran en comunión unos con otros” (79). Utiliza los principales textos que ligan a Cristo encarnado y resucitado con el mundo y

3 Canta el himno de san Francisco de Asís: “Alabado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, especialmente el hermano sol, por quien nos das el día y nos iluminas. Y es bello y radiante con gran esplendor, de ti, Altísimo, lleva significación. Alabado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas, en el cielo las formaste claras y preciosas, y bellas. Alabado seas, mi Señor, por el hermano viento y por el aire, y la nube y el cielo sereno, y todo tiempo, por todos ellos a tus criaturas das sustento. Alabado seas, mi Señor, por la hermana agua, la cual es muy humilde, y preciosa y casta. Alabado seas, mi Señor, por el hermano fuego, por el cual iluminas la noche, y es bello, y alegre y vigoroso, y fuerte”.

con todo el universo, haciendo sagrada la materia y toda la Tierra (83). En este contexto cita a Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) como precursor de esta visión cósmica. Hoy, la termodinámica de la vida busca un paradigma en el que el creacionismo negentrópico –el principio y la ontología de la vida– triunfe sobre la ineluctable degradación de la energía en el universo y en la Tierra (Schneider y Sagan, 2008).

El papa Francisco cita fuentes ecuménicas, sobre todo las contribuciones de conferencias episcopales del mundo entero, desde la de Estados Unidos a la de Alemania, la de Brasil, la de la Patagonia-Comahue, la del Paraguay. Acoge las contribuciones de pensadores, como los católicos Pierre Teilhard de Chardin, Romano Guardini, Dante Alighieri, su maestro argentino Juan Carlos Scannone, el protestante Paul Ricoeur y el musulmán sufí Ali Al-Khawwas (Elizalde, 2015). Si están menos claramente presentes los autores del ambientalismo crítico latinoamericano, hay varios indicios de las fuentes de inspiración y sentido conceptual que allí encuentran sus raíces, y de sus resonancias y solidaridades con el pensamiento ambiental latinoamericano, como los que señala Antonio Elizalde con el Manifiesto por la Vida (Leff, 2002; PNUMA, 2002). No habríamos de especular mucho para advertir la cercanía –el diálogo real?– con Leonardo Boff, artífice de la eco-teología de la liberación latinoamericana, quien ha hecho escuchar en sus letras y discursos el “grito de la tierra” y el “grito de los pobres” (Boff, 1996). El propio Boff, en un humilde pero agudo análisis del discurso del papa Francisco, afirma:

Un elemento merece ser destacado, pues revela la “*forma mentis*” –la manera de organizar su pensamiento– del papa Francisco. Este es tributario de la experiencia pastoral y teológica de las iglesias latinoamericanas que a la luz de los documentos del episcopado latinoamericano (CELAM) de Medellín (1968), de Puebla (1979) y de Aparecida (2007) hicieron una opción por los pobres contra la pobreza y a favor de la liberación. El texto y el tono de la encíclica son típicos del papa Francisco y de la cultura ecológica que ha acumulado, pero también muchas expresiones y modos de hablar remiten a lo que viene siendo pensado y escrito principalmente en América Latina. Los temas de la “casa común”, de la “madre Tierra”, del “grito de la Tierra y del grito de los pobres”, del “cuidado”, de la “interdependencia entre todos los seres”, de los “pobres y vulnerables”, del “cambio de paradigma”, del “ser humano como Tierra” que siente, piensa, ama y venera, de la “ecología integral” entre otros, son recurrentes entre nosotros. La estructura de la encíclica obedece al ritual metodológico usado por nuestras iglesias y por la reflexión teológica ligada a la práctica de liberación, ahora asumida y consagrada por el Papa: ver, juzgar, actuar y celebrar (Boff, 2015).

En algunos pasajes de la Encíclica, el ser humano pareciera ser el causante de la crisis ambiental y en él se finca la responsabilidad de rectificar el rumbo a través de una suerte de redención individual. En este sentido, los Obispos de Sudáfrica habrían afirmado que, “se necesitan los talentos y la implicación de todos para reparar el daño causado por el abuso humano a la creación de Dios”, como si la crisis ambiental pudiera ser reclamada a la conciencia del ser humano sin antes comprender la manera como

la conciencia ha sido colonizada por los procesos de racionalización de la modernidad, por la sujeción de las subjetividades individuales, donde no puede apelarse a una conciencia de especie o esperar la emergencia de una noosfera como lo pensara Teilhard de Chardin para redimir y restaurar el planeta. Me pregunto: ¿Es justo tratar como pecador y criminal –como lo hace el Patriarca Bartolomé⁴ – a cada persona que ha sido convertida en sujeto por la racionalidad insustentable de la modernidad: el hombre que consume instigado por el progreso o el pobre que para sobrevivir daña el ambiente?

Más allá de la posible contención de acciones destructivas del ambiente a través de la modificación de disposiciones y acciones de los individuos atribuibles a su conciencia individual, hoy en día se debate y negocia una iniciativa para establecer un Tribunal Internacional contra Delitos Ambientales, que incremente el poder de la Corte Penal Internacional y de los Tribunales Populares para denunciar y penalizar a estados, gobiernos, empresas o personas por la comisión de actos destructivos, y por tanto delictivos, contra el ambiente. Para ello no sólo será necesario tipificar y normativizar los “derechos

4 El Patriarca Bartolomé se ha referido particularmente a la necesidad de que cada uno se arrepienta de sus propias maneras de dañar el planeta, porque, “en la medida en que todos generamos pequeños daños ecológicos”, estamos llamados a reconocer “nuestra contribución –pequeña o grande– a la desfiguración y destrucción de la creación” [...] invitándonos a reconocer los pecados contra la creación: “Que los seres humanos destruyan la diversidad biológica en la creación divina; que los seres humanos degraden la integridad de la tierra y contribuyan al cambio climático, desnudando la tierra de sus bosques naturales o destruyendo sus zonas húmedas; que los seres humanos contaminen las aguas, el suelo, el aire. Todos estos son pecados”. Porque “un crimen contra la naturaleza es un crimen contra nosotros mismos y un pecado contra Dios” (8).

de la naturaleza” y establecer los tipos de daño, las escalas y niveles de intervención, y la atribución de responsabilidades penales a personas jurídicas y a diversos actores. El establecer estos mecanismos jurídicos implica desconstruir el pensamiento de lo Uno y de lo Universal que conduce al pensamiento único, hegemónico y dominante en el cual se ha establecido el sistema jurídico fundado en el derecho positivo de los individuos, donde se perciben como “difusos” los derechos comunes a los bienes comunes de la humanidad, que son los derechos de “nuestra casa común” (Leff, 2014b).

El ambientalismo crítico busca comprender la manera como el pensamiento humano –del que ningún individuo es directamente responsable– pudo generar los regímenes de dominio y destrucción del mundo, de subjetivación y sujeción del sujeto humano, para revelar las raíces de la voluntad de poder que antagonizan a los seres humanos y destruyen la naturaleza. La racionalidad ambiental busca desconstruir la racionalidad dominante para instaurar una ontología de la vida, de manera que el ser humano pueda comprender y hacerse cargo de su condición existencial y de las condiciones de la vida. No se trata solamente de pugnar por la convivencia pacífica entre diversas culturas, sino por una convivencia en la diferencia, donde surgen antagonismos y disidencias. Para ello es necesario construir otra racionalidad social, fundada en una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad.

En esta ontología de la vida no podremos idealizar ni el ecologismo de los pobres ni la pureza de sus almas.

Pues más allá del mito del ecologismo intrínseco de las culturas humanas, lo más lamentable de la pobreza es que en su mayor degradación y desesperanza ha anidado el maleficio de la autodestrucción, el gozo del aniquilamiento del otro, la delincuencia organizada y el narcoterrorismo. La encíclica describe con acierto el efecto conjugado de la degradación ambiental y degradación moral cuando advierte:

Entre los componentes sociales del cambio global se incluyen los efectos laborales de algunas innovaciones tecnológicas, la exclusión social, la inequidad en la disponibilidad y el consumo de energía y de otros servicios, la fragmentación social, el crecimiento de la violencia y el surgimiento de nuevas formas de agresividad social, el narcotráfico y el consumo creciente de drogas entre los más jóvenes, la pérdida de identidad. Son signos que muestran que el crecimiento de los últimos dos siglos no ha significado [...] un verdadero progreso integral y una mejora de la calidad de vida. Algunos de estos signos son al mismo tiempo síntomas de una verdadera degradación social, de una silenciosa ruptura de los lazos de integración y de comunión social (46).

El Papa señala la manera como la degradación ambiental afecta a las poblaciones más pobres y vulnerables:

De hecho, el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta: “Tanto la experiencia común de la vida ordinaria como la investigación científica demuestran que los más

graves efectos de todas las agresiones ambientales los sufre la gente más pobre” [...] El impacto de los desajustes actuales se manifiesta en la muerte prematura de muchos pobres, en los conflictos generados por falta de recursos y en tantos otros problemas que no tienen espacio suficiente en las agendas del mundo (48).

El papa Francisco es particularmente agudo al denunciar la exclusión de los más pobres y quienes sufren los mayores impactos de la crisis ambiental, de los espacios de deliberación, de las políticas públicas y la acción social, de las fuentes de recursos para dar solución a sus problemas y del derecho de participar en la toma de decisiones. En este sentido señala:

Quisiera advertir que no suele haber conciencia clara de los problemas que afectan particularmente a los excluidos. Ellos son la mayor parte del planeta, miles de millones de personas. Hoy están presentes en los debates políticos y económicos internacionales, pero frecuentemente parece que sus problemas se plantean [...] casi por obligación o de manera periférica, si es que no se los considera un mero daño colateral. De hecho, a la hora de la actuación concreta, quedan frecuentemente en el último lugar [...] Pero hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres (49).

Del lado del ecologismo de los pobres y del Sur, el Papa enfrenta el descaro con el que los países del Norte

han responsabilizado al crecimiento poblacional del Sur por el agotamiento de los recursos soslayando los efectos y la responsabilidad del hiperconsumo de las poblaciones más ricas, tanto del Norte como del Sur. En este sentido señala:

Culpar al aumento de la población y no al consumismo extremo y selectivo de algunos es un modo de no enfrentar los problemas. Se pretende legitimar así el modelo distributivo actual, donde una minoría se cree con el derecho de consumir en una proporción que sería imposible generalizar, porque el planeta no podría ni siquiera contener los residuos de semejante consumo (50).

La Encíclica adopta del ecologismo crítico del Sur el concepto de deuda ecológica para denunciar las relaciones históricas y actuales de dominación basados en la subvaloración y sobre-explotación de la naturaleza y de los pueblos del tercer mundo, así como los impactos negativos generados por efecto de una desigual distribución de los costos socioambientales. El Papa señala con claridad que “los pueblos en vías de desarrollo, donde se encuentran las más importantes reservas de la biosfera, siguen alimentando el desarrollo de los países más ricos a costa de su presente y de su futuro” (52). Frente a los efectos perversos de la globalización económico-ecológica, el Papa llama a “no globalizar la indiferencia” y a adoptar el principio de las responsabilidades diferenciadas ante el cambio climático:

Hay una verdadera “deuda ecológica”, particularmente entre el Norte y el Sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias en el ámbito ecológico, así como con el uso desproporcionado de los recursos naturales llevado a cabo históricamente por algunos países. Las exportaciones de algunas materias primas para satisfacer los mercados en el Norte industrializado han producido daños locales, como la contaminación con mercurio en la minería del oro o con dióxido de azufre en la del cobre. Especialmente hay que computar el uso del espacio ambiental de todo el planeta para depositar residuos gaseosos que se han ido acumulando durante dos siglos y han generado una situación que ahora afecta a todos los países del mundo. El calentamiento originado por el enorme consumo de algunos países ricos tiene repercusiones en los lugares más pobres de la tierra, especialmente en África, donde el aumento de la temperatura unido a la sequía hace estragos en el rendimiento de los cultivos. A esto se agregan los daños causados por la exportación hacia los países en desarrollo de residuos sólidos y líquidos tóxicos, y por la actividad contaminante de empresas que hacen en los países menos desarrollados (51-52).

En la concertación de acciones para solucionar la crisis ambiental, el papa Francisco considera que el “problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos [...] Se vuelve indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas” (53). Quizá en este punto haya una diferencia

sustantiva con el pensamiento ambiental latinoamericano. Desde el ambientalismo crítico se piensa que la solución a la crisis ambiental no es la adopción de un sistema normativo global conformado dentro de los instrumentos y dispositivos de poder de que disponen los gobiernos en el marco de la racionalidad económico-jurídica vigente dentro de la geopolítica del desarrollo sostenible, ni dotar de una cultura ecológica a los tomadores de decisiones de manera que sepan conducir sus liderazgos. Los liderazgos para construir los otros mundos sustentables posibles están latiendo y actuando allí donde resuena el grito de la tierra y de los pobres, en los derechos y demandas de territorialización de los pueblos de la tierra, en la fuerza creativa e inventiva de los seringueiros de la cuenca amazónica, de las comunidades afrodescendientes del pacífico colombiano, de los pueblos mapuche del sur del continente, de los caracoles de los pueblos zapatistas. Lo que precisamos es una democracia ambiental en la que se legitimen los derechos de ser de los pueblos, de manera que puedan desplegarse sus liderazgos y reconstituirse sus modos de ser-en-el-mundo. Es allí donde se reactiva la sinergia de la creatividad de la vida, entre la autopoiesis de los ecosistemas y las autonomías de los pueblos.

La Encíclica abre también una reflexión sobre los derechos de propiedad de la naturaleza. Si el hombre no ha sido autorizado a dominar a la naturaleza, no es poseedor de una propiedad privada sobre la naturaleza. Si en algunos momentos señala el Papa que solo Dios es legítimo poseedor y dador de la naturaleza, en otros resalta los derechos de los más desposeídos, lo que lleva a reconocer los derechos de los pueblos a reapropiarse su

patrimonio biocultural, como lo defiende el ambientalismo latinoamericano. En este sentido el papa Francisco apunta enfáticamente:

Todo planteo ecológico debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados. El principio de subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una “regla de oro” del comportamiento social y el “primer principio de todo el ordenamiento ético-social” [...] El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros” (93, 95).

Más adelante, en relación con la “ecología cultural”, afirmará que:

Hace falta incorporar la perspectiva de los derechos de los pueblos y las culturas, y así entender que el desarrollo de un grupo social supone un proceso histórico dentro de un contexto cultural y requiere del continuado protagonismo de los actores sociales locales desde su propia cultura [...] que debe entenderse dentro del mundo de símbolos y hábitos propios de cada grupo humano [...] En este sentido, es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten

a sus espacios. Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores (144, 146).

Un punto culminante de la Encíclica en su franco posicionamiento ante la crisis ambiental es la apertura de la Iglesia Católica al diálogo con otras creencias, con otros modos de comprensión y vías de resolución de las crisis ambiental: entre las ciencias, las religiones y las filosofías. Es esta sin duda la propuesta más fuerte que hace el pensamiento ambiental desde un principio de racionalidad ambiental. En este sentido, la Encíclica apunta que “la Iglesia Católica está abierta al diálogo con el pensamiento filosófico, y eso le permite producir diversas síntesis entre la fe y la razón (63). En relación con los conceptos de ecología integral y de ecología cultural, el Papa reclama “prestar atención a las culturas locales a la hora de analizar cuestiones relacionadas con el medio ambiente, poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular” (143). Más allá del diálogo con las ciencias afirma la necesidad de establecer “un diálogo abierto y amable entre los diferentes movimientos ecologistas, donde no faltan las luchas ideológicas. La gravedad de la crisis ecológica nos exige a todos pensar en el bien común y avanzar en un camino de diálogo que requiere paciencia, ascesis y generosidad” (201).

Si el cuidado de la casa común es un principio intrínseco de la fe cristiana, ya que como asentara Juan Pablo II, “los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la

naturaleza y el Creador, forman parte de su fe”, (Juan Pablo II, Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990: 156) (64), el diálogo de saberes reconoce y da su lugar en el mundo a todas las formas de la espiritualidad y de los imaginarios de los pueblos de la tierra, a la incorporación de sus cosmogonías que ha generado la cosmogénesis del mundo en sus prácticas de vida y modos de ser-en-el-mundo. La ecología integral lleva a romper toda hegemonía entre creencias espirituales y religiosas. Ciertamente habremos de propugnar como dice el papa Francisco porque todas las religiones “deban buscar el cuidado de la naturaleza y la defensa de los pobres” (201).

Empero el cambio civilizatorio está un paso delante de la solidaridad entre las religiones. El cuidado no podría ejercerse a contracorriente de la racionalidad insustentable; la defensa de los pobres no debiera limitarse a una ética de compasión y una política de bienestar dentro del actual régimen productor de desigualdad y de despojo. No será posible contener el desgaste del planeta mediante una responsabilidad y frugalidad del consumidor, mientras la racionalidad económica impulsa un proceso de crecimiento ilimitado que induce al consumo excesivo. El cambio de paradigma implica más que un cambio de modelo, como uno cambia de modelos de autos a unos supuestamente menos contaminantes. De lo que se trata es de instaurar en el mundo una ontología y una ética de la vida capaces de permear a todas las religiones y modos de comprensión del mundo; a la producción de conocimientos, a las prácticas productivas y los modos de habitar el planeta.

En este sentido, la Encíclica afirma que “La política no debe someterse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana (189). Para ello afirma que “La mejor manera de poner en su lugar al ser humano y de acabar con su pretensión de ser un dominador absoluto de la tierra, es volver a proponer la figura de un Padre creador y único dueño del mundo, porque de otro modo el ser humano tenderá siempre a querer imponer a la realidad sus propias leyes e intereses” (75). Empero, hoy el mundo enfrenta una guerra entre civilizaciones, una disputa sobre el Padre Creador del mundo, sobre las creencias y los modos de habitar el mundo. La humanidad no está unificada bajo el manto de un Dios único, aunque cada credo reclame la supremacía de su Dios. La crisis civilizatoria por la que atraviesa la humanidad llama a reabrir los cauces de la vida por la vía de una ética política de la otredad, del respeto al otro.

En este sentido, el papa Francisco nos recuerda la ética originaria y fundamental de la civilización judeocristiana en la que la humanidad buscaba refrenar la violencia por la intervención de la autoridad divina:

Dios amenaza con exterminar la humanidad por su constante incapacidad de vivir a la altura de las exigencias de la justicia y de la paz: “He decidido acabar con todos los seres humanos, porque la tierra, a causa de ellos, está llena de violencia” (Gn 6,13). En estos relatos tan antiguos,

cargados de profundo simbolismo, ya estaba contenida una convicción actual: que todo está relacionado, y que el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás (70).

Hoy, el gran desafío de la humanidad es restaurar la ética de la otredad, como lo postuló desde su hermenéutica de la tradición hebraica Emmanuel Levinas (1977/1997). En el mundo actual, ante la violencia planetaria contra la naturaleza y en una geosfera de dimensiones limitadas, la violencia se traduce en conflictos socio-ambientales, en conflictos por la reapropiación del patrimonio biocultural de los pueblos, en un desafío por la coexistencia de modos diferenciados de vida en un mundo con delimitaciones territoriales y ante el expansionismo del capitalismo sin límites.

Por ello, no podríamos sino que coincidir con el Papa cuando concluye contundentemente diciéndonos que “debemos salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos hundiendo” (163). No se trata de una reforma, sino de buscar ‘un nuevo comienzo’ (207). El problema que enfrenta la humanidad es el de comprender y encaminar este proceso de transformación civilizatoria. La Encíclica termina afirmando que la interdependencia de todos con todos nos lleva a pensar “en un solo mundo con un proyecto común” (164). Y volviendo a su llamado inicial, el Papa busca ese consenso a través de “una invitación urgente a un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta. Necesitamos una conversación que nos una a todos, porque el desafío

ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impactan a todos” (14). Este mundo no podrá ser otro que el de la convivencia pacífica desde la diferencia esencial de los seres humanos, bajo el principio de la vida y una ética de la otredad.

El último capítulo, sexto, de la Encíclica sobre Educación y Espiritualidad Ecológica sella las alianzas con el Pensamiento Ambiental Latinoamericano que ha hecho de la educación ambiental un baluarte y plataforma para la transformación civilizatoria a la que debe encaminarse la humanidad ante la crisis ambiental. En el título del primer acápite de este capítulo el papa Francisco declara que la Encíclica *Laudato si* es en el fondo una “Apuesta por otro estilo de vida”. De manera análoga y solidaria con el Pensamiento Ambiental Latinoamericano, la Encíclica es una Apuesta por la Vida. En ambos textos se expresa la puesta en común de pensamientos compartidos y comprometidos con la restauración de la vida y la reconstrucción de nuestra casa común en el planeta Tierra.

Referencias

Boff, Leonardo (1996), *Ecología: grito de la tierra; grito de los pobres*, Madrid: Trotta.

_____. “La Carta Magna de la ecología integral: grito de la Tierra-grito de los pobres”, 18/06/2015 en blog: leonardoboff.wordpress.com

Elizalde, Antonio (2015), “Grito de la tierra, grito de los pobres: la propuesta ética de Francisco. Una recuperación de los aportes latinoamericanos a la construcción de nuestra Casa Común”, en Leff, E., Floriani, D., y L.H. de Oliveira Cunha (Eds.), dossier temático “Pensamento ambiental latino-americano: movimentos sociais e territórios de vida”, *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente* No. 35, Programa de Pós-Graduação de Meio Ambiente e Desenvolvimento, Universidade Federal do Paraná (Curitiba-Paraná-BRASIL).

Leff, Enrique (Coord.) (2002), *Ética, Vida, Sustentabilidad*, México: PNUMA, Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.

_____. (2010), “Pensamiento Ambiental Latinoamericano: Patrimonio de un saber para la sustentabilidad”, *International Society for Environmental Ethics Newsletter*, Vol. 21 (2): 11-23.

_____. (2014a), *La apuesta por la vida. Imaginarios sociales e imaginación sociológica en los territorios ambientales del Sur*, México: Siglo XXI Editores.

_____ (2014b), “Los derechos del ser colectivo y la reapropiación social de la naturaleza”, en Pereira de Cunha, Belinda; Agustín, Sergio; Araújo da Costa, Nálbia Roberta (Org.), *Saberes ambientais, sustentabilidade e olhar jurídico: visitando a obra de Enrique Leff, Joao Pessoa e Caxias do Sul, Brasil*.

Levinas, Emmanuel (1977/1997), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.

Papa Francisco. Carta encíclica *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la casa común. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papafrancesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

PNUMA (2002), *Manifiesto por la vida*, México: PNUMA. Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.

Schneider, E. y D. Sagan (2008), *La termodinámica de la vida*, Barcelona: Tusquets.



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO