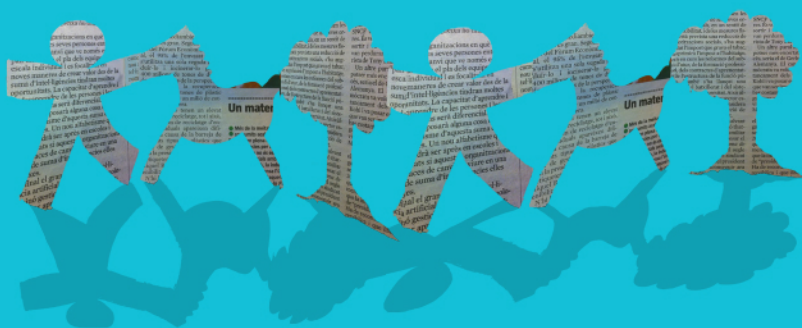


¡IDESPERTEMOS! Propuestas para un humanismo descentrado



Jorge Riechmann
José Ignacio González Faus
Carmen Magallón

¡DESPERTEMOS!

PROPUESTAS PARA UN HUMANISMO DESCENTRADO

Jorge Riechmann
José Ignacio González Faus
Carmen Magallón

ECOHUMANISMO EN EL SIGLO DE LA GRAN PRUEBA	5
por Jorge Riechmann	
HACER FRENTE COMÚN A LA BARBARIE	16
por José Ignacio González Faus	
UNA CONCIENCIA ECOFEMINISTA	23
por Carmen Magallón	
NOTAS	29
CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN	32

Jorge Riechmann. Poeta, traductor, ensayista, matemático, filósofo, ecologista y doctor en Ciencias Políticas. Profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad Autónoma de Madrid. Desde 2013 coordina el Grupo de Investigación Transdisciplinar sobre Transiciones Socioecológicas. Tiene un blog: <http://www.tratarde.org>.

José I. González Faus. Jesuita. Miembro del Área Teológica de Cristianisme i Justícia.

Carmen Magallón. Directora de la Fundación SIP (Seminario de Investigación para la Paz), Centro Pignatelli, Zaragoza, y presidenta de WILPF España (Women's International League for Peace and Freedom).

Edita: Cristianisme i Justícia Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. - Depósito Legal: B 15893-2018
ISBN: 978-84-9730-422-1 - ISSN: 0214-6509 - ISSN (virtual): 2014-6574
Impreso en papel y cartulina ecológicos - Dibujo de la portada: Roger Torres
Edición: Santi Torres Rocaginé - Maquetación: Pilar Rubio Tugas - Junio 2018

Protección de datos: Los datos de los destinatarios de la presente comunicación provienen de los ficheros históricos de la Base de Datos General de Administración de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia), y se incorporaron con el previo consentimiento de los interesados otorgado, o bien directamente o bien a partir de las relaciones jurídicas mantenidas con la fundación, tal y como se dispone en el artículo 6.2 de la LOPD y el artículo 21 de la LSSI. La finalidad de su conservación es mantener informados a nuestros suscriptores e interesados sobre sus servicios y las actividades que organiza y en las cuales participa. Su información no será cedida a nadie, pero sí que puede ser utilizada en plataformas externas a los sistemas de la fundación para facilitar el envío de los correos electrónicos. Puede completar esta información consultando el aviso legal publicado en la web <https://www.cristianismeijusticia.net/avis-legal>. Por lo que hace referencia a su información, en cualquier momento puede consultar, acceder, rectificar, cancelar, limitar su tratamiento, solicitar la portabilidad de los datos, prohibir las decisiones individuales automatizadas y oponerse, total o parcialmente, a que la Fundació Lluís Espinal conserve los datos, escribiendo al correo electrónico info@fespinal.com, o si lo prefiere, dirigiendo un escrito a la calle Roger de Llúria, n. 13, piso 1º, de Barcelona (08010).

Los días 30 de junio y 1 de julio de 2017 tuvo lugar la II Jornada de Pensamiento Fe y Justicia, con el objetivo de actualizar el diálogo entre la fe y la lucha por un mundo más justo. El encuentro, con el título «Ante el siglo de la Gran Prueba», tuvo lugar en Barcelona y en él participaron 113 personas: miembros de nuestro equipo y colaboradores de Madrid, Valencia, Bilbao, Sevilla y Zaragoza.

La ponencia inaugural corrió a cargo de Jorge Riechmann y contó con las réplicas de José Ignacio González Faus y Carmen Magallón. El cuaderno que tienes entre las manos es fruto de ese diálogo.

Como apunta Jorge Riechmann, hemos iniciado el siglo XXI como el siglo de la Gran Prueba: «Soñamos con un curso civilizatorio diferente, que hubiera buscado otras metas y fomentado otros valores: acoger al extraño, cuidar lo frágil, hacer las paces con la naturaleza, aceptarnos como los vulnerables seres mortales que somos».

Estas grandes pruebas, como afirmábamos en nuestro cuaderno más programático, el número 200, nos salen al encuentro en cada nueva frontera con que nos topamos. En esta segunda jornada quisimos abordar algunos de estos nuevos retos de la justicia sabiendo que nos encontramos en un momento crucial. En nuestra respuesta y nuestra capacidad de construir alternativas a este siglo de la Gran Prueba nos jugamos que en el futuro del mundo predominen las desigualdades, los autoritarismos y la destrucción de la naturaleza, o, por el contrario, la solidaridad, los derechos, la inclusión y la participación. Es hora de despertar.

ECOHUMANISMO EN EL SIGLO DE LA GRAN PRUEBA

Jorge Riechmann

Quisiera comenzar esta propuesta de reflexión por una actividad que, en comparación con los titánicos problemas mundiales a los que hacemos frente –calentamiento climático, acidificación de los océanos, deforestación, desfaunación, destrucción de suelos fértiles, inundación de zonas costeras, escasez de agua dulce, alteración de ciclos biogeoquímicos globales, descenso energético, esquilmado de la riqueza mineral de la corteza terrestre, etc.– parece apenas una travesura infantil: amontonar piedras.

Se trata, como informaba *La Vanguardia* el 26 de mayo de 2017, de «una moda aparentemente inocente que está arruinando los ecosistemas costeros de Baleares y Canarias, y no faltará mucho para que también salte a las playas rocosas de la Península: [...] apilar pequeñas piedras como una pirámide, una forma de decir *Fulano estuvo aquí*, tal como en los años ochenta se acostumbraba a retratar con un grafiti en una roca o a garabatear con una navaja en un árbol».¹

Veamos: la afición a levantar montones de piedras no es una novedad. Los inuit, en tierras árticas, erigen *inukshuk*, montones antropomorfos de losas de piedra que les sirven como puntos de orientación. Juan Pedro Chuet-Missé nos recuerda que, en Asia, las culturas budistas y taoístas suelen apilar rocas como una forma de representación del equilibrio interno. También las culturas amerindias de América del Norte y América del Sur solían montar túmulos similares en sitios sagrados; en

Irlanda y Escocia, los *cairns* provienen de las tradiciones celtas; y existen más ejemplos.

Pero el turismo de masas es otra historia. En las Islas Baleares, estos montones están proliferando por todos los tramos de la costa rocosa, con especial incidencia en Cap de Ses Salines, Punta de N'Amer y Cala Mesquida en Mallorca; S'Espalmador en Formentera; o Cala Binimel·la en Menorca, entre otras muchas zonas. Ha explicado Toni Muñoz, biólogo y portavoz del grupo ecologista GOB, que estos amontonamientos de piedras «generan un impacto muy claro sobre la biodiversidad de la costa», ya que al mover las piedras se dejan al descubierto raíces de plantas y hábitats ocupados por animales invertebrados, sobre todo insectos y moluscos, lo que altera un entorno delicado «en el que viven especies vegetales que son únicas en el mundo y endémicas de las islas».²

¿Por qué levantar pirámides?³

Creo que aparecen aquí dos elementos dignos de reflexión. El primero es la cuestión de escala: una práctica inocente si la realizan pocas personas se convierte en destructiva cuando, en sociedades masificadas, esos animales imitativos que somos los seres humanos la generalizan con entusiasmo. Hoy en las costas de Ibiza, de Mallorca, en el Parque Nacional del Teide o en las playas de Tenerife, entre muchos otros lugares, miles de turistas erigen sus propios montículos, sacan sus *selfies* para dejar constancia de que «yo estuve aquí», y dejan tras de sí un ecosistema alterado. Se impide que

las plantas puedan crecer y se altera el tránsito de la fauna. «Hace siete u ocho años hemos visto los primeros montículos, y ahora es una explosión», denuncia Jaume Adrover, portavoz de la organización ecologista Terraferida, de Mallorca.⁴

La segunda cuestión —de mucho mayor calado— se refiere a la necesidad de dejar constancia de que «yo estuve aquí». ¿Por qué levantar pirámides de piedra, ya sean estas pirámides artesanales del turismo masificado, ya sean las de los antiguos faraones de Egipto? Aquí aparece un móvil esencial de la conducta humana: el miedo a la muerte (y nuestra dificultad para asumir nuestra mortalidad de forma constructiva). Pues qué hacemos con la muerte (con nuestra finitud y mortalidad) acaba definiendo, en muy alta medida, cómo vivimos, personal y colectivamente. Gabriel Albiac lo plantea con mucha crudeza: «Un bicho que es mortal y que, al mismo tiempo, lo sabe, cómo demonios se las apaña para no exterminar a todo lo que hay alrededor»...⁵ Pues en efecto, como decía Elias Canetti revolviéndose contra la muerte: «Lo terrible no es que los animales se devoren unos a otros, pues ¡qué *saben* de la muerte! Que los hombres, que *saben* lo que es la muerte, sigan matando, eso es lo terrible».⁶

El antropólogo Ernest Becker (en su libro seminal de 1973 *La negación de la muerte*) sostuvo la tesis que afirma que la actividad humana es impulsada en gran parte por esfuerzos inconscientes para negar y trascender nuestra mortalidad. «Construimos el carácter y la cultura para protegernos frente a la conciencia devastadora de la impotencia subyacente y el terror

de nuestra muerte inevitable», observó Becker. Tal es también la perspectiva de Zygmunt Bauman en *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*.⁷

¿Cómo respondemos a la circunstancia, absolutamente básica, de la finitud y vulnerabilidad humana? Podemos hacerlo —tenemos por desgracia demasiados ejemplos al alcance de la mano— acaparando recursos y tratando de dominar y explotar al otro: conquistando colonias y esclavizando a seres vivos. «Las mujeres, la naturaleza y los pueblos y países explotados son las colonias del Hombre Blanco. Sin esa colonización, o sea, sin su subordinación en aras de la apropiación predatoria (explotación), no existiría la famosa civilización occidental ni su paradigma de progreso».⁸ Pero también podemos responder con compasión, solidaridad, respeto, coraje y responsabilidad. Es esta segunda clase de respuesta la que nos importa promover, a todos los niveles.

¿Qué hacemos frente a la muerte?

Vale la pena abundar en lo anterior. ¿Qué hacemos frente a la muerte? Hay, ciertamente, otras opciones que revolve y matar (o levantar montones de piedras para perpetuarse simbólicamente, aunque ello sea a costa de la vida animal y vegetal que puede florecer en aquellas costas isleñas). Podemos considerarnos uno más entre los «diez mil seres» (como dirían las tradiciones chinas) desde una conciencia de interdependencia y ecodependencia, y así mitigar nuestro miedo a la muerte

descentrando el yo y cultivando nuestra identificación con la vida que florece en la biosfera del tercer planeta del sistema solar, y con las comunidades humanas que lo habitan también. A esto apunta Paco Puche en una entrevista concedida desde el penúltimo recodo del camino. Desde una visión *gaiana* del mundo (de Gaia o Gea, la Madre Tierra),

lo que nos caracteriza es nuestra imbricación en sistemas de ecosistemas. Ese mundo interrelacionado, en donde lo individual no es más que un detenimiento en esa densidad inabarcable, es en el que estamos abrazados en campos de relaciones más que en líneas que nos conectan. No sabemos más por estar en hombros de gigantes/as sino por estar abrazados (afectivamente) a ellos y a ellas. En esta visión nada se desperdicia, nada muere para siempre, pues llevamos en nuestras vidas algo de lo que fue y contribuiremos a formar parte de lo que será... y en nuestro mundo social de humanos nos mantendrán resucitados los recuerdos amables que hayamos podido suscitar y los sueños de los que queden en donde aparezcamos. De todos modos la intrascendencia y la inmanencia han de ser nuestras guías para llevar vidas buenas y buenas vidas. Para tomarnos en serio lo que nos toca vivir como cuasi individuos. Lo sagrado para mí es el mundo de la vida y el de los demás iguales. La religación o religión más pertinente a esta profesión de fe *gaiana* es el panteísmo intrascendente.⁹

Desde valores así, desde una cosmovisión Gea-céntrica o Gaia-céntrica

ca, elaboraremos nuestro miedo a la muerte no levantando pirámides de piedra que destruyen los hábitats de los pequeños seres que pueblan aquellas costas de las Islas Baleares y Canarias, sino precisamente preservando esos hábitats y, en la medida de nuestras posibilidades, haciéndolos aún más capaces de albergar vida. Nos identificaremos no con un imaginario de dominación simbólica plasmada en túmulos de piedra, sino con esos pequeños seres vivos: lagartijas, cangrejos, pájaros, insectos y plantas.

Cosmovisiones (o paradigmas culturales)

Como vemos, una práctica aparentemente banal nos ha conducido a estratos profundos de la condición humana: los que tienen que ver con los valores básicos, las creencias fundantes y las cosmovisiones. Y se diría que, si de veras deseamos hacer frente a la crisis ecológico-social, es aquí donde debemos comenzar. Vendría al caso una anécdota que suele contar Ferran Puig Vilar: cuando comenzaban las reuniones de IPCC (Grupo Intergubernamental sobre Cambio Climático) había en el grupo un anciano científico japonés que en una de las reuniones señaló lo siguiente:

Los científicos hemos constatado que existe un problema de emisiones, pero no lo podemos resolver. Puesto que el dióxido de carbono lo producen las máquinas, tendremos que llamar a los ingenieros. Estos, a su vez, dirán que existe la tecnología necesaria para solucionar el problema, pero que cuesta dinero, así que se llamará

a los economistas. Los economistas harán sus cálculos y dirán que, para conseguirlo, habrá que cambiar nuestro actual modelo social basado en el transporte, el derroche energético... así que se llamará a los sociólogos. Éstos, a su vez, dirán que es un problema de escala de valores que ellos no pueden resolver, así que se acudirán a los filósofos para que nos digan en qué valores deberíamos poner nuestro empeño e interés.¹⁰

Y aún habría que añadir el recurso a las teólogas y teólogos, en buena lógica.

Tenía razón Albert Schweitzer cuando insistía, hace un siglo, en la enorme importancia de las cosmovisiones¹¹ o «nuevos paradigmas». También ha insistido sobre ello el ecofeminismo (Vandana Shiva, Maria Mies¹², Yayo Herrero) y José Manuel Naredo.¹³ O John Michael Greer, apoyándose en la conocida elaboración de Thomas Kuhn sobre los paradigmas en ciencia. Nuestras creencias básicas, entrelazadas con nuestros valores básicos, condicionan nuestras posibilidades de acción. Actuamos en el mundo según lo interpretamos. «Si interpretamos el universo incorrectamente, actuaremos incorrectamente. ¿Cómo sabemos que habremos actuado incorrectamente? Por la vida que resulta del precipitado de nuestras acciones; la prueba definitiva de la calidad de nuestra cosmología es la clase de vida que produce».¹⁴

Una modernidad alternativa

Erasmus, en su *Elogio de la locura*, ese tratado humanista donde la ironía

alcanza cotas difícilmente superables, reprueba a los «mortales que, en lugar de la felicidad, buscan la sabiduría. Son doblemente necios, puesto que nacidos hombres olvidan su condición de hombres y aspiran a vivir como inmortales, y a modo de los gigantes hacen la guerra contra la naturaleza con las armas de la ciencia». Dejemos de lado la retranca con que está escrita toda la obra y preguntémos en serio: asumir la finitud humana y renunciar a la dominación, una de cuyas variantes principales es la «guerra contra la naturaleza» peleada con las armas de la ciencia y de la técnica, ¿no es un camino luminoso? Tal sería el programa erasmista en los albores de la modernidad, el programa de una casi nonata modernidad alternativa que también rastreamos en los escritos de Bartolomé de las Casas,¹⁵ o de Michel de Montaigne y que sigue siendo de completa actualidad en el siglo XXI.

Fijémonos en la Francia renacentista y barroca, uno de los centros de origen de la modernidad. Del lado de René Descartes quedaría el énfasis en la dominación de la naturaleza: recordemos el famoso pasaje VI del *Discurso del método* donde nos insta a convertirnos en «amos y señores de la Naturaleza». Del lado de Montaigne tendríamos un humanismo autolimitado potencialmente «ecosófico». Tal sería la línea minoritaria en esta bifurcación: una modernidad no prometeica, no fáustica, no titánica, amiga de la autocontención. Montaigne no sería mal santo patrón para esta segunda línea: es indudablemente moderno, pero esboza una modernidad alternativa.

Rechazar la finitud y perseguir la dominación: en esta fórmula podría-

mos resumir el extravío de la modernidad euro-norteamericana a partir del siglo XVI. Como bien sintetiza Boaventura de Sousa Santos, sobre todo a partir de la expansión europea de finales del siglo XV

la naturaleza pasó a ser considerada por los europeos un recurso natural carente de valor intrínseco y, por consiguiente, disponible sin límites ni condiciones para ser explotado por los humanos. Esta concepción, que era nueva en Europa y no tenía vigencia en ninguna otra cultura del mundo, se volvió gradualmente dominante en la medida en que el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado (este último reconfigurado por los anteriores) se fueron imponiendo en todo el mundo considerado moderno. Este dominio fue tan profundo que se convirtió en la base de todas las certezas de la época moderna y contemporánea: el progreso.¹⁶

Soñamos –contrafácticamente– con un curso civilizatorio diferente, que hubiera buscado otras metas y fomentado otros valores: acoger al extraño, cuidar lo frágil, hacer las paces con la naturaleza, aceptarnos como los vulnerables seres mortales que somos. La Ilustración que necesitamos no es –solo– la de Newton, Voltaire y Kant; esa nos empuja también a abismos, si no la reequilibra la autocrítica ilustrada de Goya y Leopardi.

Una Ilustración no eurocéntrica

Y necesitamos además una Ilustración no eurocéntrica, descentrada (igual que

hablamos de humanismo descentrado). Tendríamos de hecho que hablar siempre de Ilustraciones, en plural. Amartya Sen ha llamado la atención más de una vez acerca de que algunos pensadores no occidentales (y anteriores a la modernidad) subrayaron también la «búsqueda de la razón» frente a la «dependencia de la tradición». Ni una idea cualitativa de progreso (reconocimiento del otro, resolución pacífica de los conflictos, vida buena para todos y todas) ni los demás ideales ilustrados son una especie de coto vedado de Occidente.

Tenemos que liberar el concepto de esclarecimiento de las barreras historiográficas que lo contraen bajo las limitaciones geopolíticas del eurocéntrico *siècle des Lumières*. Es necesario redefinir el esclarecimiento más allá de las lingüísticas de la razón instrumental y más allá de sus recortes gramatológicos. Y es preciso poner al descubierto las raíces mitológicas y místicas de la *Aufklärung*, lo mismo en los cultos solares de los Vedas, en la concepción budista y taoísta de esclarecimiento espiritual, que en el misticismo islámico de la luz y en las filosofías islámicas de la razón.¹⁷

Hay que decirlo con firmeza: ¡una Ilustración solo occidental y cristiana –o poscristiana– no nos sirve! Y ahí, como señala Eduardo Subirats, un papel fundamental para nosotros –en Europa y España– lo puede desempeñar Ibn Rushd/Averroes en la Córdoba del siglo XII, a quien con razón podemos considerar iniciador de la Ilustración de lo que luego se llamó Occidente.¹⁸

Humanismo más allá del narcisismo de especie

Se confunde el humanismo con los sueños de autodeificación de un ser humano extraviado que se resiste a aceptar su finitud. Y quienes abogamos por un humanismo del ser humano esencialmente lisiado, incompleto, defectuoso, nos quedamos a menudo con el ademán descompuesto de quien predica demasiado rato en el desierto.

Pero el humanismo autodeificante que recorre la modernidad europea, desde el Renacimiento hasta hoy, es una senda de extravío. Hoy la tecnología desbocada acelera en esa pista de despegue con la ilusión de dejar atrás al propio ser humano y fabricar un dios mejor. Lo que hemos de promover, en cambio, sería más bien un humilde *humanismo de orfandad*... En la era del calentamiento climático, la debacle energética y el holocausto biológico que el capitalismo fosilista ha puesto en marcha, necesitamos –nos dice Roy Scranton– un nuevo humanismo, una «nueva relación con las tradiciones profundamente políglotas de la cultura humana».¹⁹ Necesitamos formas nuevas de pensar sobre nuestra existencia colectiva, preguntas más perspicaces y atinadas, nuevas visiones de quiénes somos «nosotros» en el tercer planeta del sistema solar: *Homo sapiens* en el primer siglo del tercer milenio, ese que podemos llamar el Siglo de la Gran Prueba.

Pero *humanismo* no apunta solo hacia una solución: también es un término que forma parte del problema. Como casi todo lo humano, es ambiguo. Durante los cinco siglos últimos, ese período histórico que solemos lla-

mar modernidad, el humanismo —con su creencia básica en la centralidad y valor excelso del ser humano— no solo ha alentado nuestros esfuerzos de emancipación: también ha estimulado nuestra creencia de ser algo muy especial dentro (o más bien fuera) de la naturaleza, seres superiores a todos los demás seres vivos, quienes por tanto pueden ser objeto ilimitado de nuestras manipulaciones y nuestra voluntad de dominación.

Uno de los principios fundamentales del humanismo por antonomasia, el humanismo del Renacimiento europeo, era precisamente «un redescubrimiento de la continuidad (*unity*) de los seres humanos con la naturaleza»;²⁰ pero en muchas ocasiones se ha afirmado el humanismo precisamente separando al ser humano de la naturaleza. El humanismo descentrado, el humanismo de orfandad, el humanismo no antropocéntrico que precisamos no es el de seres humanos que se sienten fuera de la naturaleza y por encima de ella, sino muy dentro de ella, y construyendo simbiosis con ella.²¹

Ahí es donde cobran sentido las propuestas críticas —como la de Rosi Braidotti— que reivindican cierto poshumanismo anclado en las tradiciones emancipatorias —antifascismos, humanismos socialistas, feminismos, pensamiento descolonial, ambientalismo...—. Más allá del trabalenguas lingüístico («yo defino el poshumanismo como un fenómeno de convergencia entre el antihumanismo [a lo Foucault y Deleuze] y el posantropocentrismo»),²² lo que de estas posiciones me parece importante es: 1) su saludable reivindicación de que las humanidades se abran a las ciencias naturales (y vi-

ceversa);²³ 2) su valiosa crítica del antropocentrismo; 3) su rechazo del universalismo abstracto, al mismo tiempo que se reivindica una praxis donde se puedan recomponer, constructiva y dialógicamente, valores comunes, y 4) su defensa de perspectivas no eurocéntricas.²⁴

Pero, si reconocemos esas aportaciones, ¿estamos obligados a deshacerlos del humanismo? ¡Lo que yo llamo humanismo está de acuerdo con todo eso! Y me parece que confundiremos menos a la gente que si luego hemos de hablar de «humanidades poshumanas», como sugiere la filósofa y directora, ejem, del Centro de Humanidades de la Universidad de Utrecht. En fin... Yo diría que a posiciones así las podemos llamar humanismos no eurocéntricos y no antropocéntricos, pero si Braidotti prefiere llamarlo poshumanismo (aunque luego tendrá que añadir también varios adjetivos para evitar confusiones), no me voy a pelear con ella. Por mi parte, seguiré defendiendo que el antiantropocentrismo no es un antihumanismo —siempre que partamos, claro está, de una noción diferente de lo humano a la que ha prevalecido en la modernidad euro-occidental, capitalista, fosilista, colonial y patriarcal (el «modelo BBVA» del que suele hablar Amaia Pérez Orozco: blanco, burgués, varón, adulto...).

Humanismo de orfandad

En junio de 1974, en un congreso titulado «Más Allá de la Tecnología Alternativa» que se convocó en Londres, Henryk Skolimowski proponía una reflexión sobre humanismo ecológi-

co que hoy puede aún servirnos como punto de partida. Apuntaba que «las técnicas son tácticas vitales», siguiendo en esto a Oswald Spengler, y esbozaba al final de su intervención cinco rasgos definitorios de este deseado ecohumanismo:

El humanismo ecológico se basa en una nueva organización del mundo en su conjunto:

- ve el *mundo* no como un lugar para el saqueo y el expolio, un circo para gladiadores, sino como un *santuario* en el que moramos temporalmente pero al que hemos de dedicar el más exquisito de los cuidados;
- ve al ser humano no como un comprador y un conquistador, sino como un *guardián* y un *administrador*;
- ve el *conocimiento* no como un instrumento para la dominación de la naturaleza, sino en última instancia como técnicas para el refinamiento del alma;
- ve los *valores* no desde el punto de vista de su equivalente pecuniario, sino en términos intrínsecos, como un vehículo que contribuye a una comprensión más profunda entre los seres humanos y a una cohesión mayor entre la especie humana y el resto de la creación;
- y ve todos los elementos mencionados más arriba como parte de una nueva táctica vital.²⁵

El mundo como santuario; el ser humano como guardián (y administrador prudente de la naturaleza, y hermano mayor de las demás criaturas);

el conocimiento en función del desarrollo espiritual; los valores intrínsecos (comenzando por la reverencia por la vida que formuló Albert Schweitzer)... Sugiero que un humanismo ecológico, descentrado, no antropocéntrico como el que deberíamos promover puede partir de esos cuatro o cinco puntos básicos. Yo los completaría con el respeto por la realidad (lo cual nos remite a una cosmovisión o paradigma de base científica), la conexión con la vida (cosmovisión o paradigma de simbiosis con la naturaleza) y la no dominación (aspecto esencial de una ética adecuada: al final de estas páginas volveremos a ello, de la mano de Jacques Ellul). Y sugiero también que ahí pueden coincidir tanto un ecohumanismo teísta (como el articulado en la «ecoencíclica» de 2015, *Laudato si'*), como un ecohumanismo religioso evolucionista (a lo Teilhard de Chardin, tal y como lo reformula el propio Skolimowski en su libro de 1992 *Filosofía viva*, recién traducido al castellano), como un ecohumanismo laico (que es la posición que yo mismo defiendo).

Escribió el joven Marx: «Para Hegel, el punto de partida es el Estado. En una democracia, el punto de partida es el hombre. [...] El hombre no está hecho para la ley, sino la ley para el hombre».²⁶ Aquí necesitamos *descentrar*, para poder decir: el punto de partida es el ser humano (mujeres y varones) eco-dependiente en la biosfera. ¿No ha llegado el tiempo de que ecosocialismo y ecofeminismo entablen por fin un diálogo productivo con la *deep ecology*?

De manera que no un humanismo autodeificante, sino un humanismo de orfandad. No un humanismo de separación y superación de la naturaleza,

sino de asunción de la misma, y de consciente reintegración de lo humano en la naturaleza.

¿Qué derecho tenemos a ocuparlo todo, a acapararlo todo?

¿Cuántas veces, en los últimos decenios, hemos escuchado exhortaciones a un cambio de paradigma? ¿Cuántas veces hemos oído que necesitamos «un nuevo paradigma de desarrollo», «un nuevo paradigma energético» o «un nuevo paradigma económico»? Han sido sin duda numerosas veces, quizá incontables.²⁷

Ahora bien, suponiendo que tengamos claro que necesitamos un nuevo paradigma cultural en la línea de eso que hemos llamado «humanismo descentrado», ¿cómo aproximar el mundo del *deber ser* al del *ser*? No basta el mero enunciado de buenas intenciones para acercarnos a su realización. De forma clásica para los españoles y españolas, nuestra Constitución liberal de 1812 –la Pepa– establecía en su artículo 6 que «el amor a la patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo el ser justos y benéficos»; pero no deberíamos confiar en que baste el mero mandato constitucional para que los ciudadanos lleguen a ser justos y benéficos. ¿Qué razones tenemos para desear ese humanismo descentrado? Quiero explorar brevemente dos conjuntos de ellas. Se trata primero de razones de justicia, y en segundo lugar de razones de autoconservación.

Hoy, la posición especial de los seres humanos como especie dominante de la biosfera es innegable (por eso hablamos de Antropoceno) a la vez

que ambigua. Pues dominio no implica control, ni capacidad de remodelar la biosfera –como sueña la cultura dominante– de acuerdo con «nuestros propios» intereses (las comillas son inevitables, pues quizá, además de decir «Antropoceno», tendríamos que hablar de «Capitaloceno»). Tenemos un fenomenal *problema de aprendizaje de brujo...* Nuestra propia posición es extremadamente frágil si la comparamos con otras especies con más posibilidades de futuro –bacterias, algas, hongos, insectos...–. En cierto sentido, las bacterias dominan la Tierra, pero en otro la dominamos sin duda los seres humanos.

Bien, dominamos. Dominamos sin duda a los demás animales cercanos a nosotros. Por ejemplo, un cálculo de la biomasa (en peso) de los mamíferos terrestres hoy existentes arroja el resultado siguiente: humanos + ganado y mascotas, 97,11%; seres silvestres, 2,89%.

Los seres humanos representamos el 30,45%... Más de diez veces lo que suponen los mamíferos salvajes.²⁸ Y vivimos de espaldas a esa realidad, sumidos en nuestra burbuja cultural, como vivimos de espaldas a tantas otras realidades básicas... Cuando en charlas y debates he pedido a la audiencia que estimaran el porcentaje de esa biomasa de seres silvestres, las estimaciones oscilaban entre 20% y 70%. ¡Así de alejadas están nuestras percepciones de la realidad!

Hay en el mundo, hoy, unos 900.000 búfalos africanos... frente a 1.500 millones de vacas. 200.000 lobos... y más de 400 millones de perros domésticos. 50 millones de pingüinos... y 20.000 millones de gallinas.²⁹ Es de justicia

que debamos preguntarnos: ¿por qué una sola especie se arroga el derecho de tratar así a todas las demás? ¿Cómo se nos ocurre que tenemos derecho a ocuparlo todo, a acapararlo todo?

Y es que además la dominación nos sienta mal...

Voy ahora a las razones de autoconservación. Jorge Wagensberg sugiere aforísticamente que es bueno «ganar independencia con respecto a la incertidumbre», en lo que al progreso material se refiere (el motor del progreso moral, afirma, es la compasión).³⁰ Es una buena intuición, pero conviene reparar en lo que entraña. «Ganar independencia con respecto a la incertidumbre» quiere decir dominar nuestro entorno, o al menos algunos aspectos del mismo. Pero definir el progreso material en términos de dominación creciente puede inducirnos a olvidar que somos interdependientes y eco-dependientes en un mundo compuesto por sistemas complejos adaptativos, y que en un mundo así el exceso de dominación es, a la postre, contraproducente: acaba volviéndose contra el mismo dominador.

¿Y eso por qué? Pues porque si se trata de relaciones lineales, más de lo bueno es mejor; pero en cuanto intervienen relaciones no lineales y circuitos de realimentación —como ocurre masivamente en el mundo real compuesto de sistemas complejos adaptativos—, más de lo bueno a menudo empeora la situación. Resulta contraintuitivo para nuestro pensamiento lineal, pero es real como la vida misma...³¹ Los ejemplos abundan, sobre

todo los referidos al progreso técnico de las sociedades industriales: no hay más que pensar en el uso de combustibles fósiles, o de insecticidas organoclorados como el DDT.

Madurar significa, entre otras cosas, aceptar que no se pueden tener todas las cosas buenas a la vez. Esto se apoya en una base ontológica profunda: en sistemas complejos, al maximizar una variable, típicamente deprimimos otras.

La «ética de la no-potencia» de Jacques Ellul

He situado bajo la idea de *autocontención* mi propuesta ético-política desde hace años, escribiendo para ello una «pentalogía de la autocontención».³² Creo que la *éthique de la non-puissance* de Jacques Ellul, a la que solo he llegado mucho tiempo después (en 2016), tiene bastante que ver con la propuesta de autocontención. «Lo ilimitado “es la negación de la humanidad y de la cultura”. Y el objeto mismo al que se refiere lo sagrado es el límite. [...] Contra la omnipotencia ilimitada de la Técnica, contra la eficacia establecida como valor supremo, Ellul promueve una ética de la no-potencia, como límite que se opone al universo de las cosas y su contabilidad».³³ También en esa dirección argumenta el poeta y narrador colombiano William Ospina:

Durante siglos la humanidad se ha engañado en ingenuas luchas por el poder [como dominación], cuando lo único razonable sería, no una lucha por el poder, sino una lucha para negar el poder o para transformar el poder en otra cosa. Si esos grandes

poderes [ejemplificados sobre todo en las corporaciones transnacionales] lo son, es porque tienen a quien proveer, a quien imponer normas, a quien dar órdenes, a quien halagar y adular. Su imponencia no es más que el otro nombre de nuestra renuncia, y a lo mejor es un error luchar contra ellos. A esta altura de la historia cada

vez es más evidente que lo que hay que hacer contra ellos hay que hacerlo en nosotros.³⁴

Tener poder y no usarlo, poder dominar y no hacerlo: esa es la prueba de lo humano. La que nos exige, en tiempos tan difíciles como los que afrontamos, pensar en términos de *conversión*.

HACER FRENTE COMÚN A LA BARBARIE

José I. González Faus

Quiero comenzar celebrando y agradeciendo que sea precisamente un no creyente quien inaugure una jornada convocada por una entidad que lleva el cristianismo en su nombre. Y eso no solo porque el cristianismo entraña una pretensión de fraternidad universal, sino porque la hora y el tema de este encuentro («La Gran Prueba») parecen estar diciéndonos que o nos salvamos todos o nos hundimos todos. Luego podremos dialogar y disentir sobre los caminos y las razones por las que buscamos superar esta gran prueba. Pero debe quedar claro que eso no nos aparta ni un ápice de nuestro objetivo humano común.

Jorge ha dicho algunas cosas que me gustaría las oyeran muchos de nuestras izquierdas laicas actuales. Porque puede que les molesten o les descolochen, al estar dichas precisamente por un hombre que no tiene nada de derecho.

Las palabras de Jorge me parece que tienen dos ejes estructuradores: uno es la importancia de las cosmovisiones. En una sociedad que no suministra más visión del mundo que la del consumo («el hombre es creado para consumir», diríamos parodiando

el viejo catecismo), en esta hora de la «posverdad», cuando todos tendemos a reaccionar como el viejo Pilatos: preguntando displicentes «¿qué es la cosmovisión?» y saliendo afuera (o quizá repetiríamos que las cosmovisiones son fuente de totalitarismos), me parece muy valiente esa afirmación que sabe que sin un modo global de ver la realidad, no lograremos superar nuestra gran prueba actual.

El otro eje lo constituye el tema hoy tabú de la muerte. Por él empezaré mi comentario.

¿Hermana muerte?

Con palabras de Jorge, este tema pone sobre la mesa la necesidad de no eludir sino de «responder a la conciencia absolutamente básica de la finitud y vulnerabilidad humana». Una conciencia que hoy se elude buscando despacharla con el viejo sofisma de Epicuro («cuando haya muerte yo no estaré, cuando estoy yo no hay muerte: por tanto es un tema que no me afecta»). Desconocemos así algo que ya enseñaba un viejo texto del Nuevo Testamento: el miedo a la muerte (consciente o inconsciente, reconocido o desconocido) es la raíz de muchas de nuestras esclavitudes (cf. Heb 2,15).

Y no solo textos religiosos como la Biblia: del mundo grecolatino han llegado a nosotros eslóganes como el *carpe diem*, «comamos y bebamos que mañana moriremos», o nuestro *gaudeamus igitur iuvenes dum sumus* (fácil de cantar cuando vemos la muerte lejos, pero que se nos enfría conforme va pasando el tiempo a su velocidad de crucero). El poeta Horacio creyó que, con su obra, había levantado «un monumento más duradero que el bronce» y que no moriría del todo (*non omnis moriar*). Pero ¿de qué sirve esa perduración en el recuerdo si tú ya no puedes percibirla?

Descubramos humildemente ese temor de la muerte que nos hace buscar formas de sobrevivir perjudiciales para el planeta: el afán de dejar la huella de ti mismo, el «por aquí he pasado yo», como quiera que sea... Ese miedo del que la estupidez de amontonar piedras que comentaba el ponente es hoy la última fase, cuando ya no sabes qué hacer en el campo del consumo.

Pues también es esa negativa a reconocer nuestra finitud la que nos ha llevado a una exageración deformada del consumismo: mañana moriremos, por tanto afirmémonos ahora consumiendo («consumo, luego existo», rezaba significativamente un viejo anuncio en unos almacenes de Barcelona). Por eso suelo decir que una forma de trabajar hoy por la justicia, además de incorporar el feminismo, la ecología..., sería la lucha contra el desafuero del consumismo. Dos mil millones de cristianos unidos a otras gentes de buena voluntad, haciendo una huelga de consumo, nos cargábamos el sistema. Así he soñado alguna vez, a lo Luther King.

Los humanos tenemos una necesidad radical de autoafirmación y la muerte nos la rompe. ¿Qué tenemos para necesitar así la vida? O quizá mejor: ¿qué tiene la vida para que se nos presente con esa pretensión de perennidad? Incluso el cristiano que cree en la resurrección ha de soportar la pregunta de si eso no será un engaño que se crea él mismo para satisfacer ese afán de no morir.

En este contexto, la propuesta del ponente de perderse en el todo que vive siempre ayudará sin duda a cuidar ese todo. Pero no deja de suscitar la pregunta sartriana de si el ser humano no es más que «una pasión inútil». Y si es así, retomo las palabras de Jorge para constatar que negada la trascendencia todo se vuelve intrascendente (comenzando por los demás). Esa es la pregunta que debe soportar el no creyente, igual que el creyente soporta la pregunta antes evocada de si se engaña deliberadamente.

La importancia de las cosmovisiones se entiende cuando nos reconoce-

mos así. De lo contrario el afán de vivir actuará inconscientemente en nosotros y nos llevará a hacer esas tonterías de amontonar piedras o rayar paredes.

¿Por qué somos así los humanos? Finitos y con pretensiones de infinito, relativos y con pretensiones de absoluto. Xavier Zubiri describió al hombre como el ser «relativamente absoluto». Por qué somos así y cómo conjugar esa contradicción es una pregunta que muestra la necesidad de las cosmovisiones. Y aquí se inserta la visión bíblica de la creación: el hombre es, a la vez, creatura y más que creatura: «imagen y semejanza de Dios». Ese rasgo marca definitivamente su destino. Y también su riesgo: porque la tentación de la imagen es querer ser «igual a Dios».

Por eso, y pese a las distancias que pueden darse aquí entre creyente y no creyente puedo añadir, como cristiano, que para ambos vale el camino que propone Jorge: «asumir la finitud humana y renunciar a la dominación». Eso vale también para el cristiano por lo que en seguida diré. La diferencia está en que el creyente hará eso confiadamente, y el no creyente resignada pero responsablemente.

¿Dominad la tierra?

En contra

Si nos hemos encontrado en el punto anterior, coincidiremos también en que el «pecado original» que ha destrozado nuestra historia ha sido, con palabras de Jorge: «rechazar la finitud y proseguir la dominación». Exacto, aunque luego eso se hará con dos estilos: acep-

tar la finitud y renunciar a la dominación por el lado «laico». Y aceptar la finitud, *recibir* la promesa de trascenderla y *administrar* esa promesa, por el lado creyente (espero se perciba la importancia de los dos verbos subrayados).

Podemos coincidir también en la afirmación de Jorge sobre: «el ser humano esencialmente lisiado, incompleto, defectuoso» y que, por no reconocerlo, el humanismo desde el Renacimiento ha tomado «una senda de extravío». Pero atención: aquí el cristianismo ya no es rechazado por «conservador», como hasta hoy, sino por haber sido factor de progreso. «Autocontención»: ¡qué cristiana es esa palabra! Pero ¡qué atacado ha sido el cristianismo al proponerla, como si fuera castradora, tiránica, inhumana!... ¡Qué cristiana (y jesuánica) es también esa propuesta de «necesidad de una conversión»! Aunque luego tendremos que dialogar sobre cómo debe ser esa conversión, tanto desde la fe como fuera de ella.

No estoy diciendo esto para hacer una apologética fuera de lugar, sino para tomar en serio eso de «la gran prueba». El momento que vivimos no es un momento vulgar, simplemente como si hubiésemos perdido un partido o algo así. Puede que sea un momento muy serio, aunque preferimos no darnos cuenta y, tomando una imagen de Imanol Zubero, «seguimos bailando alegremente sobre la cubierta del *Titanic*» (ignorando que tenemos cerca el iceberg).

La amenaza es seria y la crisis viene de lejos: a mediados del siglo pasado vivimos unos treinta años (desde el fin de la guerra hasta la década de los

setenta) en que parecía que todo iba a mejor y que han sido calificados como «la edad de oro del capitalismo». Hoy en cambio afirman muchos sociólogos que no fue una edad de oro sino un paréntesis provocado no por la responsabilidad sino por el miedo al comunismo. Por eso, cuando en 1989 cayó el comunismo apareció de nuevo la verdad del sistema capitalista. Economistas y antropólogos reconocidos como Schumacher, Polanyi, etc. afirman que el fascismo era una posible consecuencia de nuestro sistema. Desde una perspectiva más filosófica, Adorno afirmaba que el nazismo no era una excepción de nuestra civilización sino una posible consecuencia de ella. Hoy sigue a esas advertencias la enfermedad grave del planeta tierra.

¿Aceptaremos preguntarnos qué es lo que funciona mal en nuestro modelo de civilización? La crítica a la Ilustración y a la ideología del progreso la iniciaron ya Max Horkheimer y Theodor Adorno en un libro super-famoso.³⁵ Pero hoy en día la etiqueta de «progresista» es como una especie de indulgencia plenaria que te salva y sin la cual te ves condenado al infierno. Sin embargo, la crítica a nuestro progreso ha brotado de personas tan «de izquierdas» como Walter Benjamin o Simone Weil (el primero llegó a hablar de nuestro progreso como un camino de «regreso a la barbarie»). Uno de los líderes de aquel Mayo del 68, Bernard-Henri Levy, publicó poco después un libro titulado *La barbarie con rostro humano*.³⁶ Y la pregunta que se hacen algunos es si no hemos llegado ya a otra barbarie, sin ni siquiera rostro humano. Por eso hemos de aceptar con Jorge la pregunta crítica sobre nuestra

razón, sobre la ilustración, la modernidad del siglo XVI del Renacimiento... Quizás hay un pecado también en esa razón griega que nos define. De ahí la necesidad de superar el europeísmo y de buscar otra Ilustración no eurocéntrica tal como él propone.

Al menos deberíamos tener más claro que todo lo que nace en la historia es ambiguo: puede aportar vida pero la aporta en medio de suciedad y de peligros. Si creemos que nace plenamente bueno, a la larga esas ambigüedades acaban estropeando todo lo bueno que tenían. Y esto nos ha pasado con el progreso por la falta de esa contención que Jorge recomendaba.

A favor

Todo lo anterior, siendo verdad, no es más que media verdad; y suelo decir que a veces las medias verdades resultan más peligrosas que las mentiras. Si es cierto, dicho con lenguaje teológico, que en la historia hay un «pecado original» es también cierto que hay redención y que (como escribía Ireneo de Lyon ya en el s. II), «Dios creó al hombre para que creciera y progresara». Prometeo, santo mayor del calendario laico según Marx, no puede convertirse ahora en la serpiente bíblica que tienta para dañar al hombre.

Aquí quiero recoger dos palabras utilizadas por Jorge: antropocentrismo y humanismo, y su advertencia de que «el antiantropocentrismo no es un anti-humanismo»..., aunque pueda ser para él un humanismo «de orfandad».

Yo creo que hay dos antropocentrismos, uno es el que el hombre se asigna a sí mismo prometeicamente.

El otro, al que llamo «antropocentrismo recibido», te constituye *no en propietario sino en administrador*. Eso es algo muy propio de los orígenes de la tradición cristiana y se insinúa ya en el libro bíblico de la Sabiduría: el hombre no es propietario de nada sino administrador de todo. Ello le sitúa en una postura de poder (o mejor: de responsabilidad) pero, al mismo tiempo, de total humildad.

Ejemplo de esta ambivalencia, en el campo bíblico, es la frase del Génesis: «creced y multiplicaos, *dominad* la tierra». El verbo subrayado es ambiguo: la palabra hebrea *cabash* significa simplemente «poner el pie» y tiene la misma ambigüedad que en castellano: poner el pie puede significar habitar, morar..., pero también pisotear. La frase bíblica debe entenderse como «hacer habitable la tierra», no como maltratarla; así lo confirma luego el segundo capítulo del Génesis que habla de *cuidar* el jardín. Pues bien: el pecado original de nuestro progreso ha sido tomar ese encargo como una licencia de dominación. La tierra necesitaba ser transformada y esta es la razón del poder del hombre. Pero hemos convertido ese poder en licencia para destruirla.

Comparto pues con Jorge Riechmann la idea de «un humanismo del ser humano *dentro* de la naturaleza, en simbiosis con ella». Dentro, pero también *responsable* de ella, como indica su frase final: «el mundo como santuario, el ser humano como guardián y administrador prudente de la naturaleza y hermano mayor de las demás creaturas». Perfecto. Y añadido que eso me parece equivalente a lo del «antropocentrismo recibido» que, desde aquí,

parece ser la única manera de integrar nuestra tendencia al «más». Aunque sin olvidar nunca que el grito de la tierra es también, antes y sobre todo, «grito de los pobres» por usar el famoso título de Leonardo Boff. El sistema que destroza la tierra es también el que produce las víctimas humanas.

Desde aquí veo también muy posible y necesario el diálogo entre un ecohumanismo creyente (mejor que teísta, o religioso) y evolucionista, y el otro ecohumanismo laico en el que Riechmann se sitúa: lo de ecohumanismo significa que el hombre no es el rey de la creación aunque sea el responsable de la creación.

¿Orfandad?

Por último, me centraré en la palabra orfandad. Yo creo que ni los creyentes ni los no creyentes somos huérfanos. Para el creyente hay un padre ausente; para el no creyente nunca hubo padre; por tanto no ha perdido a nadie. Solo se ha dado cuenta de que Papá Noel no existe. Eso no ha de hacer que se sienta huérfano sino solo que deje de pedir a Papá Noel lo que le pedía. El creyente tampoco ha perdido a un padre porque, aunque a veces lo perciba ausente, sabe que Dios lo espera. La palabra orfandad es tan expresiva como discutible.

¿Por qué, si no somos huérfanos, nos sentimos como si lo fuéramos? ¿Por qué añoramos a ese padre que nunca existió y su no existencia la interpretamos como orfandad?

Creo que esa pregunta tiene que ver con el modo como el Occidente cristiano ha vivido a Dios. Permitidme una rápida aclaración sobre esto que

acabo de decir. Escribí en otro lugar, de manera algo simplificada pero pedagógica, que la experiencia de Dios en el planeta Tierra se ha dado de las siguientes formas:

- En Oriente, Dios se ha manifestado por su Espíritu como lo más profundo de *la intimidad personal*, lo mejor y más valioso de la propia interioridad: el mantra hindú *atman-Brahman* y la palabra *advaita* («no dualidad»), de moda hoy entre nosotros, sirven para visibilizar esta afirmación.
- En el continente americano, la experiencia de Dios parece más vinculada a la tierra y a *la naturaleza*. No en el sentido idólatra del dios sol y demás, sino en el sentido experiencial del respeto a esa madre (la Pachamama quechua) a la que debemos la vida.
- En el área donde nace y cuaja la tradición judeocristiana y que llamamos Occidente, surge la experiencia de Dios *en la historia*: como el Liberador que pretende construir «un pueblo» ejemplar. Esta experiencia no niega las otras dos, pues todas han brotado del mismo Espíritu. Y no solo no las niega sino que las necesita: pues un trabajo sobre la historia que no parta de una profunda mística interior degenera en un prometeísmo abocado al fracaso en la línea de lo expuesto por el ponente. Y un trabajo en la historia ajeno al respeto a la naturaleza degenera en destrucción del planeta como hoy constatamos.

No las niega, pues, repito, sino que las necesita. Y también las completa: por-

que una búsqueda de la propia riqueza interior al margen de la historia degenera en una justificación de los parias y de las desigualdades entre los seres humanos. Y un respeto a la naturaleza desligado de la historia puede degenerar en un conservadurismo cerrado a todo progreso.

El Dios revelado en Jesucristo implica el encuentro con el Espíritu en la propia intimidad, y el encuentro con el Padre ante el misterio de la naturaleza que nos envuelve; pero como soportes y acompañantes del encuentro cristiano con el Hijo, anonadado en los crucificados de la historia («a Mí me lo hicisteis»). Aquí creo que se percibe más la experiencia de orfandad: no ha nacido de un teísmo teórico o racional, sino de esa sensación de pérdida de Algo que nos guiaba en la tarea de construir la historia, característica de nuestro Occidente.

Conclusión

Visto lo cual, quisiera cerrar este comentario con la llamada que un día dirigió Albert Camus en una charla dada en un convento de dominicos en 1948. Pero ahora leída en doble dirección: no solo el grito de un agnóstico a cristianos, sino también de cristianos a increyentes:

Si los cristianos se decidieran, millones y millones de voces se sumarían en este mundo al grito de un puñado de solitarios que, sin fe ni ley, les gritan hoy por todas partes y sin cesar, en favor de los niños y las personas sufrientes.³⁷ [Añadamos también en favor de la tierra enferma.]

Es decir: me parece que lo más urgente hoy es encontrarnos y hacer frente común todos aquellos, creyentes

y no creyentes, que leemos la realidad del mismo modo.

Ojalá lo consigamos.

UNA CONCIENCIA ECOFEMINISTA

Carmen Magallón

Tengo en gran estima a la filósofa italiana Alexandra Bochetti, fundadora del Centro Cultural Virginia Woolf de Roma. Ella es un magnífico referente del pensamiento que defiende la diferencia de la experiencia de las mujeres como riqueza de la humanidad. En su libro *Lo que quiere una mujer* escribió que partir de la condición de carencia solo conduce a gestos limitados, que «no hay acceso a la política a partir de lo que carecemos, en cambio hay acceso a la política a partir de lo que tenemos».³⁸ En otro momento, dice: «A la política se debe llegar siendo conscientes de tener las manos llenas, se debe tener algo que ofrecer. No se debe llegar con las manos vacías... Tracemos nosotras un camino a seguir, no lo pidamos».³⁹

Glosando sus ideas afirmo que tampoco hay acceso a la palabra, ni a la escritura a partir de lo que se carece sino a partir de lo que se posee, individual y colectivamente. Este pensamiento me sirve como sistema de referencia y me permite realizar mis comentarios desde lo que poseo: nada más y nada menos que toda una tradición y una genealogía de mujeres que tomaron conciencia tanto de su discriminación como del papel necesario y positivo que desempeñaban en la sociedad. Gracias a

esta tradición puedo presentarme hoy aquí con las manos llenas, como clama Bochetti. Pues hablar desde una perspectiva que arraiga en las vidas de las mujeres me permite contar con las elaboraciones que surgieron de esa toma de conciencia y del movimiento que nació con ella: el feminismo.

Pertenezco a esa triada humana que fue simbólicamente unida e históricamente devaluada: mujeres, naturaleza y paz. Las mujeres, la naturaleza y la paz fueron conceptualizadas como

esencialmente débiles y en categorías separadas al hombre, que se arrogó el derecho a sojuzgarlas. La unión simbólica entre mujeres y paz naturalizó⁴⁰ un comportamiento, más condicionado por factores socializadores que por la propia biología, convirtiéndolo en una esencia, y cuyo reverso fue la naturalización de la violencia ligada al varón. Esta identificación entre mujeres y paz sirvió a la devaluación de ambas y todavía hoy constituye una fuente de resistencias a la universalización del valor de la paz.

Volviendo a la revisión crítica de las fundamentaciones que sentaron las bases de un estilo de vida depredador que pone en peligro la supervivencia de la vida en el planeta, encontramos ese humanismo anclado en la Ilustración del que ha hablado Jorge Riechmann, un humanismo empeñado en establecer demarcaciones y separar a los hombres de la naturaleza. Conviene aclarar que las mujeres ni fuimos sujetos activos en este paradigma ni sus premisas nos alcanzaron: la filósofa Celia Amorós presentó repetidas pruebas en sus escritos de cómo las luces de la Ilustración no llegaron a iluminar al sexo femenino. Hubo autores que defendieron la inclusión de las mujeres, pero las ideas igualitarias de Poulain de la Barre, resumidas en la afirmación «la mente no tiene sexo», se perdieron en el camino, frente a las opuestas y bien conocidas ideas de Rousseau.

La naturaleza misma fue concebida como femenina

Tampoco ese situarse fuera de la naturaleza se aplicó del mismo modo a

las mujeres que a los hombres. Por una parte, porque en la mayor parte de las tradiciones intelectuales occidentales la naturaleza misma fue concebida como femenina,⁴¹ y por otra, porque desde antiguo las mujeres fuimos conceptualizadas como un ser más cercano a los animales que los varones. La historiadora de la ciencia Londa Schiebinger rescata una de esas trazas históricas que asientan la postulada mayor cercanía de las mujeres a los animales, haciendo referencia al nombre elegido por Linneo para designar nuestra especie como *mamíferos*.

Podría pensarse que al elegir el pecho femenino, para definir a la especie, Linneo rompía la tradición de tomar al macho como medida de todas las cosas. En la tradición aristotélica, la hembra había sido considerada como un macho deficitario, un error de la naturaleza. Concediendo el honor a las mamas de representar a la clase superior de los animales, asignaba nuevo valor a las hembras... Sin embargo, en el mismo volumen en el que Linneo introducía el término «mamífero», introducía también el de «homo sapiens»... para distinguir a los humanos del resto de los primates... Puesto que el «hombre» se había distinguido tradicionalmente de los animales por su razón, animal racional, desde el punto de vista histórico el término «sapiens» era significativo... [Así pues, puede decirse que] en la terminología de Linneo, una característica femenina [las mamas lactíferas] ligaba a los humanos a las bestias, mientras que una característica tradicionalmente masculina [la razón] marcaba su separación.⁴²

Revisando la historia de la ciencia, es posible afirmar que los grupos humanos de culturas no hegemónicas, la naturaleza y las mujeres no fueron bien tratados. No es extraño que las filósofas feministas, a partir de los años ochenta del siglo xx, realizaran una impresionante labor crítica de la ciencia al uso, y no solo por esa postulada cercanía de las mujeres a los animales sino por nociones que vienen de antes, de Francis Bacon, el padre de la ciencia moderna. Bacon concibe el conocimiento como poder y habla de una ciencia en la que la mente masculina persigue dominar a la naturaleza femenina. Y aunque es cierto que, como ha señalado Evelyn Fox Keller, leído en profundidad, también afirma que a la naturaleza solo se la puede dominar obedeciéndola, la tradición posterior quedó más impregnada de las connotaciones de dominio, transmitidas por imágenes y metáforas sexuales, que de la lectura de ese mandar obedeciendo.⁴³ Los sesgos sexistas que impregnaron las teorías científicas aún conforman las capas más profundas del canon que se transmite como digno de ser conocido.

Pero no solo hubo crítica. El ecofeminismo generó y propuso modelos, visiones alternativas y sacó a la luz prácticas existentes más armónicas y respetuosas con los seres vivos. Vandana Shiva, una de las autoras más significativas de esta línea de pensamiento, escribió sobre la importancia del trabajo de las mujeres de lo que en un tiempo se llamó el Tercer Mundo. Defendiendo la supervivencia, dice que ellas situaron en el centro de la historia humana el interés por la vida. «Al recuperar las posibilidades de supervivencia de todas las formas de vida,

están poniendo los cimientos de la recuperación del principio femenino en la naturaleza y en la sociedad, y a través de este la recuperación de la Tierra como sustentadora y proveedora».⁴⁴ Anna Bosch, Cristina Carrasco y Elena Grau, en un escrito de diálogo entre el pensamiento ecologista y el pensamiento feminista,⁴⁵ recogían de Shiva el canto a la vida de las prácticas de las mujeres pobres del Sur y añadían: «En resumen, tanto ellas como nosotras propugnamos algo sensato y no necesariamente demasiado complejo, más bien de voluntad política, apostar a fondo por una vida en armonía con el ecosistema, la única vía posible para que toda la humanidad, actual y futura, podamos vivir plena y dignamente».⁴⁶

Dado que hoy asistimos a la deriva catastrófica del distanciamiento de los seres humanos de la naturaleza, nosotras, que fuimos clasificadas como un animal más, bien podríamos decir coloquialmente que para desandar ese camino, algo tenemos ya ganado. ¿No habríamos de conceder mayor autoridad social e incluso tomar como guía las voces surgidas de la conciencia ecofeminista?⁴⁷

La radical y común vulnerabilidad humana

Otra pregunta que hacía Jorge Riechmann era: ¿Cómo respondemos a la finitud y la vulnerabilidad humana? De inmediato me viene a la mente que, desde este grupo humano que conformamos las mujeres, hemos respondido a la vulnerabilidad humana de una manera muy sencilla y práctica: respondimos con el cuidado.

De nuevo, la tradición de pensamiento hegemónico fue nefasta al concebir al ser humano como un ser «con uso de razón», es decir considerarlo como tal a partir de los siete años (antes era a esa edad cuando decían que ya tenías uso de razón), saltándose los primeros años de vida y los periodos de enfermedad y vejez, las etapas de dependencia y vulnerabilidad que emergen a lo largo de la vida. Se concibió al ser humano como ser autónomo que piensa, ignorando su corporeidad y la fragilidad constitutiva de un ser que nace dependiente, incapaz de sobrevivir por sí mismo y sometido al riesgo constante de contraer enfermedades y morir.

Ante la vulnerabilidad individual,⁴⁸ las mujeres respondieron con el cuidado, con lo que Sara Ruddick (1989) llamó trabajo maternal o maternaje (parte importante del cuidado). De ella aprendimos que del maternaje⁴⁹ emergen capacidades cognitivas, actitudes, virtudes y creencias que conforman un tipo de razón modelada por la responsabilidad y el amor, y no por el distanciamiento emocional, la objetividad y la impersonalidad. Pese a ser clave para el sostenimiento de la vida, el maternaje, el cuidado, ha sido constantemente invisibilizado y devaluado, una devaluación escondida a menudo en una retórica ensalzadora. Quienes lo practican saben que exige coraje, resistencia cotidiana, persistencia, voluntad e inteligencia. Y aunque mayoritariamente ha sido un trabajo realizado por mujeres, madres o no, puede ser ejercido, y de hecho cada día lo es más, por hombres, hombres que cuidan.

Lo importante a destacar es que responder a la vulnerabilidad con el cuidado⁵⁰ transforma la vulnerabilidad

biológica en algo significativo socialmente.

El pensamiento que no niega sino que asume la vulnerabilidad surge pues de la materialidad de las prácticas de cuidado, de niños y niñas, enfermos y enfermas, ancianos y ancianas, prácticas que históricamente estuvieron, y siguen en gran proporción, a cargo de las mujeres, estando pendiente su universalización.

La humanidad ha de reconocer y escuchar a quienes se dedican al maternaje, sean mujeres u hombres, pues son quienes cuidan, no quienes deciden el uso de la fuerza, quienes están mejor preparados para captar y afrontar adecuadamente el sentido de la vulnerabilidad.

Vulnerabilidad y políticas

De las prácticas de cuidado emerge una racionalidad alternativa a la dominante, que ciertamente conduce a otro tipo de actitudes y podría conducir a otro tipo de políticas, orientadas más hacia la cooperación y el apoyo mutuo que a la dominación y la imposición. Y es lógico proyectar una sombra de sospecha sobre esa racionalidad que ha pasado por alto la vulnerabilidad y dependencia del ser humano. Si se observa desde las vidas de quienes cuidan, es coherente sospechar de la razón dominante, pues se ve lo frecuente y fácil que es hacer uso de esta razón para defender los intereses de quienes se erigen en sus paladines y, en el peor de los casos, para justificar la violencia.

El feminismo pacifista ha puesto de relieve la importancia de asumir en profundidad que la vulnerabilidad, in-

dividual y grupal, no es coyuntural sino una característica del ser humano de la que es posible extraer consecuencias para la vida y también para las políticas públicas, en particular para afrontar violencias y conflictos internacionales.

Sara Ruddick y Carol Cohn defienden la importancia de asumir la vulnerabilidad humana para generar pensamiento y políticas de paz.⁵¹ Ellas estuvieron entre las feministas pacifistas de EEUU que, tras el ataque a las Torres Gemelas de Nueva York, el 11S, dijeron: no se puede responder a este ataque pensando que la capacidad tecnológica de nuestro país nos protegerá; no se puede responder desde la prepotencia tecnológica, con bombardeos y drones asesinos; la prepotencia tecnológica no tiene nada que hacer ante un ser humano decidido a inmortalarse por una causa. La respuesta inteligente, dijeron, ha de partir de asumir la vulnerabilidad humana, la suya y la nuestra, y a partir de ahí generar políticas de acercamiento, de desescalada de la tensión, confiar más en la diplomacia y en la cooperación entre pueblos y culturas. Asumir la vulnerabilidad como cuestión clave. Otras, como Martha Albertson Fineman, defienden que incluso para el logro de una respuesta del Estado hacia una sociedad más justa, la vulnerabilidad es una categoría más potente que la de igualdad.⁵²

La asunción de la vulnerabilidad no empaña el valor de la vida. ¿Por qué insistir en que somos «los mortales» cuando podríamos decir que «somos los nacidos»? Siempre la muerte por delante, siempre dando más fuerza a quien tiene capacidad de matar que a quien tiene capacidad de dar la vida. De nuevo la crítica a un pensar que ha

orillado el importante papel de las dadoras de vida, un pensar más centrado en los conceptos abstractos que en los cuerpos concretos. Hay circunstancias en las que se pone de manifiesto que las grandes palabras, los absolutos, van en contra de los seres humanos de carne y hueso, y estoy pensando en casos en los que para defender los Derechos Humanos se llegó a bombardear seres humanos.

Quizás la forma de conversión, de la que habla Riechmann, radique en hacer visible y valorar el cuidado cotidiano, el ser humano concreto, no el abstracto, pasar a dar importancia a la cotidianidad, a lo pequeño, convencernos de la profundidad del título de aquel libro *Lo pequeño es hermoso*, de Ernst Friedrich Schumacher.

Un humanismo relacional

No creo que haya que esforzarse mucho para admitir que la vulnerabilidad y la interdependencia son rasgos de nuestra común humanidad que nos acompañan desde que nacemos hasta que morimos. Las vivimos. Admitirlo no es una rendición, podemos ganar el ser cuidados y el cuidar. Recuperar esa dependencia nos hace poner en el centro la relación, los lazos, nos recuerda que somos «a través de la relación»: somos seres relacionales, para los que el apoyo mutuo y los afectos importan, no somos átomos individuales que llevan unas vidas miserables persiguiendo el éxito.

Hablaba Jorge de descentrar el humanismo del ser humano, y de nuevo hay que decirlo: el humanismo a descentrar es el que ha puesto en el cen-

tro al ser humano varón, blanco y de clase media. Lo que necesitamos ahora es introducir en ese humanismo a los humanos excluidos y también la naturaleza. No como elementos aislados, sino enfatizando la importancia de la interacción, de la relación. Por eso en vez de un humanismo descentrado, o además de este, propondría un humanismo relacional.

Un humanismo que no nos homogeneice, que no acabe con la biodiversidad ni de la naturaleza ni de los humanos. Muchas mujeres están siendo cooptadas por la cultura dominante, por el modelo de varón dominador. Y es que no somos mejores que los hombres, somos tan consumistas y responsables como ellos del deterioro de la naturaleza. Pero al haber sido excluidas de la toma de decisiones y socializadas en el valor del cuidado, hemos generado una forma de priorizar que conforma un paradigma propio, visiones más respetuosas con la naturaleza y también contrarias a la guerra. Ahí está el ejemplo de las que se reunieron en La Haya, en 1915, y mientras los hombres de sus países se estaban matando, ellas proponían medidas para lograr una paz permanente.

Es en la tradición feminista donde anida lo que podemos ofrecer, un bagaje de pensamiento, un paradigma propio. Hay que escuchar a las mujeres

y no solo mirarnos como víctimas, somos seres con agencia y tenemos una palabra que ofrecer.

Finalmente, voy a referirme a la orfandad. Hablaré ahora desde la subjetividad de mi propia experiencia como huérfana, tras el reciente fallecimiento de mi madre. No por un afán autobiográfico sino porque la verdad siempre es encarnada. Preguntaba Jorge: ¿somos capaces de vivir como buenos huérfanos, modestos y compasivos? Puedo decir que la pérdida de las vidas que me dieron la vida me hizo pensar en otras pérdidas: la pérdida de la infancia, de la juventud, de la belleza, en algún caso, de la salud.

¿Es posible que en esa orfandad vital haya algún elemento que nos una y nos ayude a salir del sentimiento de pérdida? ¿Puede ayudarnos a asumir la orfandad el ver crecer a las generaciones que nos siguen, sean hijos o nietos propios o de otros? Tal vez pueda. Tal vez pensar en las siguientes generaciones y proyectar en ellas un sentimiento amoroso pueda permitirnos salir de una cierta desesperanza y dar sentido a nuestro estar en el mundo, dar sentido a seguir cuidándonos y cuidando el planeta que nos ha sido dado. La orfandad nos coloca ante el misterio del sentido. Creo que sí, Jorge, que somos capaces de vivir como buenos huérfanos, modestos y compasivos.

1. CHUET-MISSÉ, Juan Pedro (2017). «Apilar piedras: una moda peligrosa para el medio ambiente». *La Vanguardia*, 26 de mayo de 2017.
2. Citado por BOHÓRQUEZ, Lucía (2017). «Esos montoncitos de piedras no los hagan en la playa, “mejor en sus casas”». *El País*, 3 de mayo de 2017.
3. Sobre nuestra afición a construir pirámides (incluyendo pirámides sociales y estafas piramidales) tuve ocasión de reflexionar en RIECHMANN, Jorge (2012). «De las tramas piramidales ¿a la complejidad autolimitada?», *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
4. Citado por CHUET-MISSÉ, Juan Pedro (2017). «Apilar piedras... *Op. cit.*
5. Gabriel Albiac (en una entrevista en *Filosofía Hoy*, núm. 50, invierno de 2015-2016, pág. 12) recomienda releer los trabajos de Freud escritos entre 1914 y 1920. Elisabeth Roudinesco, biógrafa del fundador del psicoanálisis, enfatiza que «Freud entendió la voluntad de autodestrucción del hombre» en una entrevista hecha por Emma Rodríguez, también muy recomendable, publicada en *Lecturas sumergidas*, núm. 29.
6. CANETTI, Elias (2010). *Libro de los muertos*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, p. 105.
7. BAUMAN, Zygmunt (2014). *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida*. Madrid: Sequitur.
8. MIES, Maria y SHIVA, Vandana (2015). *Ecofeminismo (teoría, crítica y perspectivas)*. Barcelona: Icaria (la primera versión en español de este libro es de 1997, el original inglés de 1993), pág. 103. A estas tres colonias hay que añadir sin duda los animales no humanos (considerados como seres individuales, cada uno con su propia vida por vivir, sin ser subsumidos en el sustantivo colectivo «naturaleza»).
9. Entrevista de Salvador López Arnal a Paco Puche, aún inédita. El autor de *Amianto* (2017, Madrid: Los Libros de la Catarata) está luchando contra un mieloma múltiple.
10. PÉREZ-LANZAC, Carmen (2008). «Cambio climático: ¿la nueva religión?». *El País*, 14 de febrero de 2008.
11. SCHWEITZER, Albert (1962). *Civilización y ética*. Buenos Aires: Sur. (El original alemán de este libro, *Kultur und Ethik*, es de 1923).
12. MIES, Maria y SHIVA, Vandana (2015). *Ecofeminismo... Op. cit.*
13. NAREDO, José Manuel (2013). *Economía, poder, política*. Madrid: Díaz & Pons.
14. SKOLIMOWSKI, Henryk (2017). *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Vilator (Girona): Atalanta, p. 27.
15. Véase FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1999), en la introducción a su edición de Bartolomé de las Casas: *Cristianismo y defensa del indio americano*. Madrid: Los Libros de la Catarata, pp. 18-23.
16. DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2016). «La incertidumbre, entre el miedo y la esperanza». *El Viejo Topo*, núm. 346, noviembre de 2016, pp. 51-52.
17. SUBIRATS, Eduardo (2016). «Para salir de una edad oscura». *El Viejo Topo*, Barcelona, p. 64.
18. Pedimos al mundo árabe una nueva Ilustración, de la que pueda surgir un islam democrático y progresista. Al mismo tiempo, en nuestras sociedades, los valores de la Ilustración son –cada vez más– apenas retórica inoperante, aplastados bajo la avalancha de la basura mediática, el consumismo nihilista y la degeneración de la democracia.
19. SCRANTON, Roy (2015). *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*. San Francisco: City Lights Books, p. 19.
20. BLACKBURN, Simon (1994). *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, p. 178.
21. A propósito del narcisismo de especie que nos caracteriza y el humanismo descentrado

- que necesitamos: KINGSNORTH, Paul (2016). «Somos si la naturaleza es», publicado en su blog el 24 de octubre de 2016. Originalmente, en *The Guardian*, con el título «The Call of the Wild».
22. BRAIDOTTI, Rosi (2016). «El humanismo del futuro no será europeo» (entrevista a cargo de Enric Puig Punyet). *La maleta de Portbou*, núm. 16, Barcelona, marzo-abril de 2016, p. 84.
 23. En la misma entrevista recién citada se queja Braidotti de que «las humanidades han dejado relativamente de lado a Darwin».
 24. Para una exposición amplia de sus posiciones, véase BRAIDOTTI, Rosi (2016). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
 25. Citado en SKOLIMOWSKI, Henryk (1990). «On the Origin of Eco-Philosophy». *The Trumpeter (Journal of Ecosophy)*, vol. 17, núm. 1. Véase también SKOLIMOWSKI (2017). *Filosofía viva... Op. cit.*, p. 330.
 26. Citado por MACDONALD, Dwight (2017). *La raíz es el hombre. Radicales contra progresistas* [1953]. Madrid: Ediciones el Salmón, p. 188.
 27. Así, por ejemplo, la primera de las Recomendaciones con que concluye el Informe sobre sostenibilidad en España elaborado desde la Fundación Alternativas en 2017 es la de un *nuevo paradigma de desarrollo*: BELÉN SÁNCHEZ, Ana (coord.) (2017). *Informe sobre sostenibilidad en España 2017. Cambio de rumbo, tiempo de acción*. Madrid: Fund. Alternativas, p. 133.
 28. HARARI, Yuval Noah (2016). *Homo Deus*. Barcelona: Debate, Barcelona, p. 88.
 29. *Ibid.*, p. 87.
 30. WAGENSBERG, Jorge (2015). «El progreso en aforismos». *Babelia*, 31 de enero.
 31. Lo he analizado con detalle en RIECHMANN, Jorge (2009). «Hacia una teoría de la racionalidad ecológica», *La habitación de Pascal*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
 32. Se trata de los libros *Un mundo vulnerable*, *Biomimesis*, *Gente que no quiere viajar a Marte*, *La habitación de Pascal* y *Todos los animales somos hermanos* (todos ellos en Los Libros de la Catarata).
 33. VIDAL, Daniel (2014). «Jacques Ellul, Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance». *Archives de sciences sociales des religions*, núm. 168. El libro de ELLUL, Jacques (2014) es: *Théologie et Technique. Pour une éthique de la non-puissance* (edición de Sivor, Danielle et Yves Ellul; introducción de Frédéric Rognon). Ginebra: Labor et Fides.
 34. OSPINA, William (2017). *Parar en seco*. Barcelona: Navona, p. 18.
 35. HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor (1994). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
 36. LEVY, Bernard-Henri (1978). *La barbarie con rostro humano*. Caracas: Monte Avila.
 37. CAMUS, Albert (1995). *Moral y política*. Madrid: Capítulo titulado «El no creyente y los cristianos» (vale la pena leer toda la conferencia).
 38. BOCHETTI, Alexandra (1996). *Lo que quiere una mujer. Historia, política y teoría. Escritos, 1981-1995*. Madrid: Cátedra, p. 314.
 39. Discurso realizado ante un millón de personas, en la Piazza del Poppolo, en Roma, en febrero de 2011, en una manifestación convocada bajo el lema: *Se non ora, quando?* («Si no es ahora, ¿cuándo?») contra los escándalos del todavía gobernante Berlusconi, que dimitiría en noviembre de 2011.
 40. La *naturalización* o las explicaciones que tienden a identificar el orden social, o un estado de cosas, con el *orden natural* ha sido un método de legitimación social utilizado en todas las épocas.
 41. MERCHANT, Carolyn (1990). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row. Originalmente publicado en 1980.
 42. SCHIEBINGER, Londa (1993). *Nature's Body*. Boston: Beacon Press, p. 53 y 55. Traducción mía.
 43. FOX KELLER, Evelyn (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Edicions Alfons El Magnànim.
 44. SHIVA, Vandana (1991). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Montevideo: Instituto Tercer Mundo, p. 251.
 45. Escrito en el verano de 2003, el artículo de Anna Bosch, Cristina Carrasco y Elena Grau, de título «Verde que te quiero violeta. Encuentros y desencuentros entre feminismo y ecologismo», se publicó como epílogo en el libro: TELLO, Enric (2005). *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*. Barcelona: El Viejo Topo, p. 321-346.
 46. *Ibid.*, p. 346.

47. Me consta que Jorge Riechmann reconoce y valora las aportaciones de las ecofeministas, a las que cita abundantemente, autoras como Vandana Shiva, María Mies y, en nuestro país, Yayo Herrero o Alicia Puleo.
48. En otro lugar he distinguido entre vulnerabilidad individual y colectiva, entre vulnerabilidad radical y vulnerabilidad construida: MAGALLÓN, Carmen (2015). «Más allá de la vulnerabilidad de las mujeres», en ARLETTAZ, Fernando y PALACIOS SANABRIA, María Teresa (eds.). *Reflexiones en torno a derechos humanos y grupos vulnerables*. Bogotá: Prensas de la Universidad del Rosario.
49. Ruddick insiste en que el maternaje puede ser realizado por hombres y mujeres. Aunque ahora son mayoría las mujeres que lo desempeñan, la tendencia es a su universalización.
50. Sobre el cuidado como ética, véase COMINS MINGOL, Irene (2009). *Filosofía del cuidar*. Una propuesta educativa para la paz. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
51. Entre sus obras: RUDDICK, Sara (1989). *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*. Nueva York: Ballantine, y RUDDICK, Sara y COHN, Carol (2003). «A Feminist Ethical Perspective on Weapons of Mass Destruction». Boston: Consortium on Gender, Security, and Human Rights, Working Paper núm. 104.
52. ALBERTSON FINEMAN, Martha. (2008). «The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition». *Yale Journal of Law and Feminism*, 20(1), págs. 8-40. Por su parte, Antonella Pichio, Cristina Carrasco, Amaia Pérez Orozco y otras, se apoyan en la interdependencia y la vulnerabilidad radicales del ser humano para criticar el paradigma económico dominante, que invisibiliza el trabajo de cuidado.

CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN

1. Ante la realidad de mi propia vulnerabilidad y finitud, ¿cómo afronto la vida y cómo me relaciono con los demás? ¿Lo hago desde el cuidado? ¿Tal vez desde la imposición y el dominio?
2. La cosmovisión y la idea de progreso occidental (capitalista, colonial y patriarcal) nos han llevado a una profunda crisis ecológica y social. En mi día a día, ¿qué tipo de acciones llevo a cabo para poder revertir el modelo imperante?
3. ¿Qué valores debemos potenciar y poner en común para cambiar la noción hegemónica y de carácter antropocéntrico?
4. ¿Cómo me sitúo respecto a la naturaleza y el resto de seres que comparten conmigo ecosistema? ¿Cómo resuena en mí el texto de Paco Puche de la página 5? ¿Qué hago para llevar una *vida buena* y una *buena vida*?
5. ¿Veo realmente el mundo como santuario y actúo consecuentemente como guardián o guardiana del mismo?
6. El autor del cuaderno afirma que la prueba de lo humano es tener el poder y no usarlo, poder dominar y no hacerlo. ¿Cómo me sitúo ante esa prueba de *conversión*?
7. ¿Qué aporta el ecofeminismo a este nuevo –y necesario– paradigma de lo humano y cómo puedo integrarlo en mi vida?

Cristianisme i Justícia (Fundación Lluís Espinal) es un Centro de Estudios creado en 1981, promovido por la Compañía de Jesús de Cataluña. Agrupa un equipo de profesores universitarios y especialistas en teología y en diversas ciencias sociales y humanas interesados por el cada vez más indispensable diálogo fe-cultura-justicia.

Los **Cuadernos Cristianisme i Justícia (CJ)** presentan reflexiones de los seminarios del equipo del centro y trabajos de sus miembros y colaboradores. Pueden descargarlos en: www.cristianismeijusticia.net/es/quaderns

Últimos títulos:

194. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, La causa de los pobres, causa de Dios; 195. J. LAGUNA, Pisar la luna. Escatología y política; 196. M. GONZÁLEZ MARTÍN, De la hostilidad a la hospitalidad; 197. J. FLAQUER, Islam. La media luna... creciente; 198. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, TERESA CRESPO (ed.), El trabajo: presente y futuro; 199. C. M. TEMPORELLI, Amigas de Dios, profetas del pueblo; 200. VARIOS AUTORES, Nuevas fronteras, un mismo compromiso; 201. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Inhumanos e infrahumanos; 202. J. CARRERA, L. PUIG, Hacia una ecología integral; 203. J. SANZ, Cómo pensar el cambio hoy; 204. J. BOTEY, A 500 años de la Reforma protestante; 205. X. CASANOVAS, Fiscalidad justa, una lucha global; 206. A. ARES, Hijos e hijas de un peregrino; 207. J. MORERA, Desarmar los infiernos; 208. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El Silencio y el Grito; 209. VARIOS AUTORES, ¡Despertemos!

La **Colección Virtual** está formada por cuadernos que, por su extensión, formato o estilo, no hemos editado en papel pero que tienen el mismo rigor, sentido y misión que los **Cuadernos Cristianisme i Justícia (CJ)**. Pueden descargarlos en: www.cristianismeijusticia.net/es/virtual

Últimos títulos:

7. J. L. IRIBERRI, Diez barcas varadas en la playa; 8. D. MOLLÀ, Reflexiones sobre «espiritualidad de trabajo» en tiempos de precariedad; 9. A. ARES MATEOS, Inmigración y nuevas encrucijadas. Cómo ser profeta en un mundo diverso; 10. AA.VV., ¿Qué nos jugamos? Reflexiones para un año electoral; 11. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Romeros de América*; 12. P. TORRES, Retiro en la ciudad; 13. C. M. TEMPORELLI, Vidas entregadas: Teresa de Jesús Ramírez y Dorothy Stang; 14. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Economistas profetas

Tiraje: 46.000 ejemplares

N. 209, junio 2018

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ.
Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona - Tel. 93 317 23 38
info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



Cristianismeijusticia