



LA ECOLOGÍA INTEGRAL DE LA ENCÍCLICA "LAUDATO SI" COMO UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Dr. D. José Alfredo Peris Cancio

Profesor de Filosofía de la Cultura y de la Religión y de Filosofía y Cine de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir

Ex-rector de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir (2013-2015)

Resumen:

La ecología integral tal y como aparece en la Encíclica "Laudato Si" supone una revisión de la cultura actual en sus fundamentos antropológicos más radicales. Se podría hablar que ella genera una nueva filosofía de la cultura. La obra de Romano Guardini "El ocaso de la Edad Moderna" es repetidamente citada en la misma. Profundizar en sus aportaciones puede ayudarnos a entender en qué consiste esa filosofía de la cultura. Guardini desarrolla su reflexión en torno a tres momentos: la cultura primitiva, la cultura humana y la cultura actual. La Encíclica del Papa Francisco emplaza a plantearse cómo ha de trazarse la cultura actual desde los planteamientos de una ecología integral.

Abstract:

Integral ecology as it appears in the Encyclical "Laudato Si" is a review of the current culture in its most radical anthropological foundations. One could speak it generates a new philosophy of culture. Romano Guardini's work "The Decline of the Modern Age" is repeatedly cited therein. Deepen their contributions can help us to understand in what consist that philosophy of culture. Guardini develops his reflection on three stages: primitive culture, human culture and contemporary culture. The encyclical of Pope Francisco summons to consider how today's culture must drawn from the statements of comprehensive ecology.

Palabras clave:

Cultura, naturaleza, filosofía de la cultura, ecología integral, paradigma tecnológico, desarrollo humano integral, Encíclica "Laudato Si", Papa Francisco, Romano Guardini.

Key words:

Culture, nature, philosophy of culture, integral ecology, technological paradigm, comprehensive human development, Encyclical "Laudato Si"; Pope Francisco, Romano Guardini.

1. LA NECESIDAD DE UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Para dar un contexto adecuado a la propuesta de presentar la ecología integral como una filosofía de la cultura resulta necesario dar cuenta del quehacer propio de la filosofía de la cultura.

1.1 LA NOCIÓN DE CULTURA



El término cultura es polisémico. La propia Encíclica “Laudato Si” utiliza este término con distintos sentidos. En el número 6, Francisco cita a Benedicto XVI y aquí el término cultura aparece en un sentido global de "modo de actuar humano" que puede amenazar a la naturaleza: «la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana» [11]. Esta acepción de cultura es la que permite desarrollar una filosofía de la misma. En los números 20 y ss. se habla de "cultura del descarte", y de este modo está caracterizando uno de los tenores dominantes de ese modo de comportamiento. En el número 47 se aboga por "un nuevo desarrollo cultural de la humanidad", y en el 53 se constata que no disponemos de "la cultura necesaria para enfrentar la crisis". En el número 11 alude a las condiciones que debe reunir una verdadera cultura ecológica, animando en el 114 a una "valiente revolución cultural". En el 123 alude a la "cultura del relativismo", como otra expresión de los rasgos definitorios de esa cultura antihumana.

Este sentido global de la cultura se complementa con alusiones a las culturas particulares de los distintos pueblos (n. 63), o la ecología cultural que atiende al cuidado de las riquezas culturales de la humanidad y la atención a la culturas locales (143).

La amplitud de usos del término cultura no genera en modo alguno confusión, y claramente se puede detectar que el Santo Padre Francisco recoge con rigor una adecuada concepción de la cultura: allí donde hay ser humano hay cultura y esa cultura merece la pena ser cuidada y respetada como expresión de lo humano. Pero globalmente, el desarrollo tecnológico y el progreso de los medios de producción han situado al hombre ante una encrucijada que debe saber responder: puede generar una cultura que al destruir el planeta acabe destruyéndolo a él mismo.

Con todo, ya que la noción de cultura habitualmente parece bastante difusa, resulta conveniente una primera aproximación a su concepto, partiendo de su definición etimológica: «proviene de la palabra latina *cultura*, derivada del verbo *colere*, es decir, "cultivar" (la tierra). Se admiten también otras acepciones figuradas como "resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio de las facultades intelectuales del hombre" y "estado de adelanto o progreso intelectual o material de un pueblo o nación". Además, el verbo latino *colere* presenta otros significados como "honrar" y "venerar", derivando entonces hacia el sustantivo *culto* (en sentido religioso) que significa "reverencia y amoroso homenaje que se tributa a una cosa en testimonio de su excelencia", aplicado por antonomasia al culto divino¹. La palabra *culto* se dice de modo figurado del hombre "dotado de las calidades del hombre "dotado de las calidades que provienen de la cultura"» (García Cuadrado, 2001, pág. 194).

¹ Y hoy en día cada vez más al cine, cuando se habla de "películas de culto" para hacer expresiva su excelencia.



Conviene retener a los efectos del objetivo de este artículo que existe una innegable proximidad entre cultura y religión, de la que da cuenta la propia etimología. Al mismo tiempo se hace fácilmente comprensible que existen dos dimensiones de la cultura, según las expresiones de Dawson recogidas por García Cuadrado (García Cuadrado, 2001, pág. 195): a) una subjetiva: cultura es el ejercicio de las facultades espirituales mediante las cuales éstas son puestas en condiciones de dar los frutos más abundantes y mejores que su constitución natural permita; b) otra objetiva: la cultura está constituida por los frutos adquiridos por el hombre mediante el ejercicio de sus facultades, ya sean espirituales u orgánicas.

Estas nociones preliminares permiten ya adentrarse en el cometido propio de la Filosofía de la cultura, haciendo una salvedad de tipo histórico que se aborda a continuación.

1.2 LA REFLEXIÓN SOBRE LA CULTURA EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA DEL MEDIEVO Y DE LA SEGUNDA ESCOLÁSTICA.

1.2.1 EL LUGAR DE LA CULTURA EN LA FILOSOFÍA CLÁSICA Y CRISTIANA

Algunos estudiosos de la idea de cultura y de su Filosofía suelen señalar que el uso del término cultura es propio de la Edad Moderna. Acto seguido prescinden de averiguar si existen precedentes en la Filosofía Clásica y Medieval, limitándose en algunos casos a reflejar que dicho término ya era usado por los romanos, particularmente por Cicerón (106-43 a. C.) (Sobrevilla, 1998, pág. 16).

Una indagación más analítica exige preguntarse si las Filosofías que se desarrollaron con anterioridad a la época moderna se ocuparon de lo que implica ese concepto aunque no emplearan el término, ya que «en la lengua griega no existe una única palabra que se corresponda de un modo razonablemente adecuado con nuestro término cultura» (Calvo Martínez, 2002, pág. 60).

1.2.2 TEORÍA, PRAXIS Y POIESIS EN EL MUNDO GRIEGO ANTIGUO, ROMANO Y MEDIEVAL

Para lo que se ha presentado como sentido subjetivo, el sistema de virtudes clásico y cristiano englobaba muchas de las dimensiones que hoy reconocemos como propias de lo que se considera una "persona culta". Lo que hay que señalar que no estaba tan desarrollado era lo relativo a la creación artística. Y al mismo tiempo la utilización del término para acciones de tipo religioso era más frecuente.

Con todo, desde la Grecia antigua, como señala Jacinto Choza (Choza, 2013, pág. 26): «la cultura es tematizada en tanto que contraposición a la naturaleza como contraposición entre *physis* (naturaleza) y *nomos* (ley, norma), o como contraposición entre *logos* de la naturaleza física y *logos* de la vida política». Entre los antiguos griegos la atención a la *physis* o al *nomos*



es saber contemplativo, teoría, a la que se dedican los hombres que no tienen que realizar las actividades necesarias para la vida material, o sea tareas serviles, trabajo. La teoría, el saber, la ciencia, es ocio (*scholé*) y no trabajo, constituyendo un núcleo importante de la educación para la *polis*, lo que el griego llama *paideia*. Lo que hoy conocemos como cultura -más bien en sentido subjetivo, pero con implicaciones objetivas, en el mundo griego aparece en tres órdenes: a) *poiesis* o técnica (desde la construcción de vivienda, hasta la construcción de herramientas); b) *praxis* o derecho (organización política, costumbres y reglas morales); c) *theoría* o palabras e ideas (relatos religiosos y filosóficos sobre el origen del cosmos, de los hombres, o del propio pueblo).

La diferenciación griega entre *teoría* y *praxis*, por un lado, y *poiesis*, por otro, se mantiene en el mundo romano como diferencia entre ocio (*otium*, teoría y *praxis*) y trabajo (*nec-otium*, *labor*) (Choza, 2013, págs. 27-28). Además, los conocimientos sobre la naturaleza (ciencias) se contraponen a los conocimientos sobre los hombres (letras *ad humanitatem*). Estos constituyen el núcleo de la educación cívica, que ya no se designa como *paideia* sino *humanismo*, *letras*, *humanidades*, o *formación humanística*. La diferencia naturaleza, trabajo y ciencia, por una parte, y sociedad libertad y letras, por otra, es correlativa de la diferenciación entre dos niveles sociales.

Los dos niveles sociales de la sociedad romana que se acaban de referir, dan lugar a (Choza, 2013, pág. 28) a las siguientes diferenciaciones, que se prolongarán hasta el Renacimiento: El conjunto de las artes serviles (propia de los siervos) y el conjunto de las artes liberales (propias de los señores), que se constituyen como sistema de las bellas artes y humanidades. Esta diferenciación, a su vez, se corresponde con la diferencia entre baja cultura (artes serviles) y alta cultura (artes liberales y bellas artes). El término cultura queda reservado para designar el ámbito de las letras y el de las bellas artes. Y da lugar al sentido de "cultura" que se mantienen en el lenguaje ordinario actual cuando hablamos de "una persona culta".

1.2.3 EL DISCERNIMIENTO ENTRE LO NATURAL Y LO CULTURAL EN LA ANTIGÜEDAD GRECOLATINA

En un sentido objetivo, la indagación resulta muy iluminadora. Si se comprueba que el término cultura en la época moderna, en ese sentido objetivo, tenía un carácter residual con respecto a las otras dos grandes esferas que habían conseguido hacerse autónomas -la Política y la Economía-, es decir, que en la cultura cabía todo aquello que no estaba regido por el poder o por el mercado, se puede considerar que en la época clásica y cristiana la cultura ocuparía un eje rector superior que permitía integrar armónicamente esas esferas que en el mundo moderno aspirarían a conseguir su diferenciación social y conceptual.

Por lo tanto, lejos de encontrarnos con Filosofías que desconociesen la función de la cultura en el orden social, le concedían una función principal, si bien no empleando ese término. Y



así estudiosos de la Filosofía del Derecho hacen ver que en estas épocas la reflexión sobre la cultura no se suscita por ese deseo de autonomía de lo político o lo económico, sino desde otras coordenadas que coinciden con el origen mismo de la filosofía: si más allá de las diferencias culturales existe una razón en la que coinciden los distintos pueblos. Es la diferenciación entre una ley o un derecho natural, argumentado o justificado por la razón, frente a la costumbre o las leyes particulares de los diversos pueblos, fundadas sobre tradiciones idiosincráticas, carentes de la menos aspiración a trascender sus fronteras.

En el momento actual nadie podrá dudar de la pertinencia de la reflexión. Uno de los problemas principales de nuestros días es la consideración de si un código común de conducta como la Declaración Universal de los Derechos Humanos puede ser reconocido y aplicado por las diversas culturas o si es un código meramente occidental.

Resulta aconsejable realizar esta revisión del pensamiento clásico y medieval, si bien remitiendo a unas referencias adecuadas, dada la imposibilidad de resumir adecuadamente la misma en las dimensiones de este artículo. La obra *Historia de la ciencia del derecho natural* del profesor Javier Hervada sigue siendo un espléndido resumen de la misma. (Hervada, 1987, págs. 33-243).

De las mismas, no obstante, pueden extraer algunas conclusiones significativas:

1ª) Aunque la antigüedad clásica no empleó el término cultura en la reflexión filosófica, las expresiones análogas permitieron diferenciar los distintos órdenes de la acción humana (teoría, praxis y poeísis), cuya dimensión social acabaría conformando el sentido habitual de cultura en sentido subjetivo ("ser una persona culta") que hoy se mantiene.

2ª) El propio paso del mito (Homero, Hesiodo, Sófocles...) al logos (presocráticos) que se suele citar como el origen de la filosofía en Grecia, supone al mismo tiempo una reflexión sobre lo universal y lo particular en las culturas

3ª) La filosofía aristotélica suministró los fundamentos metafísicos y gnoseológicos más sólidos para discernir el derecho natural del derecho humano o civil por su grado de adecuación a la naturaleza racional del ser humano.

4ª) La filosofía estoica y el cristianismo de la patrística extendieron la concepción de que existe una ley natural común a todos los pueblos y unas leyes particulares de los mismos, que no pueden entrar en contradicción con la ley natural

5ª) La filosofía de Tomás de Aquino supone la exposición más acabada del pensamiento escolástico que integra los fundamentos filosóficos del derecho natural en una ordenación del mundo en torno a tres órdenes normativos: ley eterna, ley natural y ley humana.



6ª) La segunda escolástica validó la fortaleza de este esquema normativo para hacer un juicio moral sobre la legitimidad o no de la conquista de América (Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas).

7ª) Igualmente lo validó en la filosofía política de Suárez, en la que al mismo tiempo que se justifica el fundamento racional de la ley humana en la ley eterna y en la ley natural, se reconoce la legitimidad del magistrado derivada de la comunidad, no derivada directamente de Dios.

8ª) Una reflexión sobre la cultura, que quiera recuperar el carácter hegemónico de la misma sobre la política o la economía, encuentra en la Filosofía clásica y cristiana una sólida fuente de inspiración.

La reflexión sobre el derecho natural en el iusnaturalismo también nos suministra otros temas muy sugestivos para el estudio de la cultura:

a) El sentido de la cultura como ámbito de las letras y bellas artes deja de ser algo restringido a las clases altas cuando se va extendiendo la educación de los niños y niñas de todas las extracciones sociales. El ideal cristiano de escolarizar a las clases populares, simbolizado por la máxima de San José de Calasanz ("piedad y letras"), supuso un primer avance en esa dirección que puso las bases para que a partir de los siglos XIX y XX se generalizase el derecho a la educación como una responsabilidad de los poderes públicos, que deben ejercer en colaboración con los agentes sociales.

b) El paso del mito al logos, no es sólo algo que se da en la época primigenia de la filosofía, sino que con frecuencia los filósofos, aun de la época más racionalista, recurren a imagen que difícilmente dejan de emparentarse con el mito: el estado de naturaleza en Hobbes o Rousseau; la dialéctica amo/esclavo en Hegel o la posición original de Rawls muestran hasta qué punto el recurso a imágenes simbólicas ayuda a categorizar el pensamiento argumentativo.

c) La confusión de los sofistas sobre el modo de entender lo natural en el ser humano indica que una reflexión sobre la cultura implica una adecuada discusión sobre lo que supone la naturaleza humana.

d) La cultura cristiana en su relación con la filosofía clásica muestra que es posible una complementariedad entre fe y razón, entre religión y cultura en la que ambos ámbitos resultan beneficiados sin ser confundidos.

e) La recepción del aristotelismo por parte de Tomás de Aquino se realizó en un contexto de relación intelectual con la filosofía de las comunidades islámica y judía.



f) La evangelización de América mitigó los excesos de los conquistadores, y permitió el desarrollo de una primera teoría de los derechos humanos.

1.3 LA VISIÓN DE LA CULTURA EN LA EDAD MODERNA Y LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA LA EDAD MODERNA Y EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Tras constatar que la palabra cultura dejó de usarse en la antigüedad clásica y cristiana en el sentido que actualmente se la da, David Sobrevilla (Sobrevilla, 1998, págs. 16-26) realiza un recorrido por la palabra cultura y por la filosofía de la cultura en la Edad Moderna que merece la pena recoger.

i) La recuperación de la palabra cultura en el Renacimiento y en la Edad Moderna tiende a identificarse con su vertiente subjetiva y a connotar un carácter de "cultura superior" de formación de las capacidades más elevadas del ser humano. Esa identificación se sigue teniendo actualmente, si bien con un carácter no elitista, sino de promoción del acceso de todos a la misma.

(ii) La objetivación de la cultura que se propone en autores como Herder y Burckhardt no alcanza globalmente a todas las esferas de la vida social, y en ningún caso se considera que su papel sea regir la política y la economía.

(iii) Una excepción con respecto a lo anterior es la Filosofía de la Cultura del que probablemente sea su primer cultivador, G. Vico, que sí concede a la misma un papel rector con respecto al derecho, marcando las exigencias propias del Derecho Natural.

(iv) La primera ola de filosofía de la cultura coincide con la Filosofía Neokantiana, que se concibe a sí misma como tal. Sin embargo sus esfuerzos se consumían, en la mayor parte de los autores relevantes, en sus justificaciones epistemológicas de la diferencia entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura o de la historia.

(v) Una excepción con respecto a lo anterior fue la Filosofía de la cultura, la antropología simbólica, de Ernst Cassirer. Su determinación por distinguir al ser humano con respecto a la cultura ayudará a caracterizar a la siguiente generación de filosofía de la cultura, en la medida en que su metodología invitaba a valorar los logros de las ciencias empíricas de la cultura (antropología social o cultural).

(vi) La Escuela de Francfort en sus críticas a la cultura de masas, por un lado compensa algunas simplificaciones del análisis marxista de la cultura, y por otro permitirá concebir el debate sobre la cultura como algo global de la sociedad. El diálogo crítico con esta escuela permite revitalizar el análisis de la cultura.

Si reflexionamos sobre las mismas encontramos algunas indicaciones sugestivas:

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

a) El recorrido por la Filosofía moderna de la cultura ha priorizado una tematización de la misma, es decir, una reflexión explícita sobre la misma. Pero filosofías como las de Hegel o Nietzsche -son sólo dos ejemplos- pueden ser interpretadas como "filosofías de la cultura" -Hegel para integrarla en el devenir del Espíritu, Nietzsche para reivindicar la urgente necesidad de superarla o incluso liquidarla-. El estudiante puede y debe hacer este tipo de alusiones siempre que lo estime oportuno. Si no se insiste en ello es por cuestión de delimitación del tema, que de otro modo resultaría inabarcable.

b) La insistencia de la filosofía moderna en el aspecto subjetivo de la cultura se ha visto favorecida por el desarrollo de una creciente autonomía del arte en todas sus dimensiones: literatura, música, artes plásticas..., siendo, sin duda, una gran aportación al bien de la humanidad. La alusión al hecho artístico es propia de otra asignatura del plan de estudios, la Estética. Pero las reflexiones de esta materia son perfectamente integrables en una filosofía de la cultura.

c) El prejuicio de separar lo cultural y lo religioso no ha existido en la vida de los pueblos y en la creación artística hasta bien entrado el siglo XX, si bien el proyecto ideológico de proclamar su separación ya comenzó con la Ilustración en sus expresiones más radicales. Aunque algunos filósofos e historiadores ilustrados lo propugnaran, resulta inconveniente no tener la libertad para seguir reconociendo la mutua interacción entre cultura/religión, o más directamente, entre cultura/fe cristiana, en el desarrollo de la Edad Moderna y Contemporánea.

d) Resulta interesante comprobar que algunos de los movimientos sociales de nuestro tiempo están recuperando el pensamiento marxista de la Escuela de Francfort, pero con un cambio significativo: se critica la cultura de las instituciones -Gobierno, Parlamento, Estado de Derecho...-, pero se utilizan los medios de comunicación, especialmente las redes sociales, para propagar sus consignas...

e) La filosofía vitalista de José Ortega y Gasset -cuya formación filosófica en Alemania lo puso en relación con los neokantianos-, que se estudia en la asignatura "Pensamiento filosófico español" tiene una gran relevancia para el diálogo con la filosofía de la cultura europea y latinoamericana del siglo XX.

1.4 LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA DESDE MEDIADOS DEL SIGLO XX Y EN EL MOMENTO ACTUAL

1.4.1 LA UBICACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN LA ACTUALIDAD

A partir de la Filosofía de la cultura de Ernst Cassirer, y, sobre todo, a partir de las aportaciones de la antropología social y cultural, el estudio de la cultura ha contado con una



creciente información de carácter empírico, de manera que la Filosofía de la cultura se ha desarrollado de modo creciente no como un sector especializado de una Filosofía general, sino como una verdadera filosofía especializada. Eso ha dado lugar a la llamada segunda ola de Filosofía de la cultura

El riesgo que conlleva hacer de la Filosofía de la cultura una filosofía así, es que se puede poner excesivamente en un segundo plano que el gran tema de la cultura es su relación con el ser por excelencia creador de cultura, el ser humano. Y por eso la ubicación más adecuada de la reflexión sobre la cultura sea la de una Antropología Filosófica.

Es cierto que algunas Filosofías de la cultura como, p. ej. la del profesor Jesús Mosterín, (Mosterín, 1993) hacen mucho hincapié en que cabe reconocer creaciones culturales tanto en animales no homínidos (Mosterín, 1993, págs. 33-44), como en homínidos no humanos (Mosterín, 1993, págs. 45-62). Sin embargo, no cabe la menor duda de que el grado de elaboración de las manifestaciones culturales pre-humanas resulta muy inferior, por lo que se trata de un dato que no refuta el plexo entre humanidad y cultura. Que la cultura se pueda encontrar en el mundo animal sólo es representativo de que el ser humano, como ser corporal, no es un espíritu que ha caído en el mundo, sino que es la expresión más desarrollada de la naturaleza que conocemos.

El profesor Jacinto Choza no tiene ningún inconveniente en que se hable de cultura animal y de cultura humana, si bien señalando que la dotación genética de los animales hace su cultura limitada, mientras que la propia del ser humano la hace infinita (Choza, 2013, págs. 23-25).

La mayor ventaja de no reducir a la Filosofía de la cultura a una filosofía especializada es que permite mantener la reflexión sobre las grandes cuestiones de la vida humana que preocupan a los filósofos -al pensamiento crítico que busca la verdad en general-, sin dejar por ello de integrar las aportaciones del tratamiento científico de la cultura (antropología social y cultural).

Estas grandes cuestiones se pueden agrupar en torno a cuatro dimensiones de la cultura, como realizó Ricardo Yepes Stork (Yepes Stork, 1996): expresiva y comunicativa; productiva; simbólica; histórica. Al ordenar la información de este modo, no se pretende sino ayudar a elaborar adecuadamente la reflexión sobre la cultura desde un punto de vista filosófico. Es decir, saber incorporar datos de la tradición filosófica o del pensamiento científico, respetando la metodología propia de cada uno de estos saberes. Tanto se harán consideraciones críticas hacia las pretensiones de la ciencia de invadir el campo de la filosofía, como de la filosofía y una posible pretensión de colonización del método científico. Lo primero se detecta como el error de "cientifismo", lo segundo como el error del "apriorismo".

1.4.2 VALORACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL DESDE UNAS PERSPECTIVA FILOSÓFICA



Tanto la "Antropología cultural" de Marvin Harris (Harris, 1995) y la de Conrad Phillip Kottak (Kottak, 2011), así como la obra de los antropólogos franceses Marc Augé y Jean-Paul Colleyn en su obra "¿Qué es la antropología?" (Augé, 2006) muestran que la antropología social o cultural, que se presenta como una ciencia social, coincide con la filosofía por la amplitud de su objeto -holismo-, pero difiere de la misma por utilizar la metodología de las ciencias. Según sea un método científico más o menos amplio o reductivo sus conclusiones serán más o menos aceptables. En todo caso, los datos contrastados derivados de la observación rigurosa siempre serán elementos a tener en cuenta por la reflexión filosófica.

Sin embargo, en el momento actual, la antropología social y cultural (en adelante ASC) se encuentra actualmente en una situación de profunda revisión. Por un lado se sigue considerando vigente su aportación científica. Por otro, los debates ideológicos sobre sus supuestos epistemológicos e ideológicos llevan a situaciones de auténtica perplejidad.

Esa situación, en cierto modo, es representativa de la doble faz que la ASC ha tenido desde sus inicios: en su vertiente más empírica ha suministrado datos y reflexiones de los que el filósofo no podía prescindir si quería desarrollar una reflexión integral sobre el ser humano; en su vertiente más ideológica, la que transmitía una visión del ser humano con un determinado sesgo (ya fuera *biologicista*, relativista, materialista, inmanentista, indigenista...), se consideraba que se podía y debía entrar en un debate abierto sobre los mismos, sin invocar la cientificidad de la pretensión como un argumento de clausura del mismo.

La segunda ola de la Filosofía de la Cultura no se podrá entender sin un aspecto y el otro. Sin embargo, el debate con las escuelas de ASC no se suele incluir dentro del programa. Sin pretender agotar el mismo, se pueden establecer los siguientes criterios:

- a) Cuanto menos dogmática sea una escuela de ASC sobre sus principios epistemológicos, más se podrá entablar un diálogo constructivo con ella desde un punto de vista filosófico.
- b) Cuanto más desarrolle técnicas etnográficas respetuosas con las personas, las familias y las culturas estudiadas, más fiables serán los datos.
- c) Cuanto más se comprometa la ASC con la dignidad de las personas y el desarrollo de los pueblos, más alejada debe estar de posturas que quieran imponer sus credos ideológicos por encima de los derechos de las personas y su bien común.
- d) Cuanto más respetuosamente trate la ASC la dimensión religiosa de las personas, mayores posibilidades tendrá de respetar la conciencia de las personas con las que trabaje y su desarrollo humano integral.
- e) Cuanto mejor integre la articulación entre persona y cultura, mejores perspectivas se encontrarán para huir de los riesgos del "individualismo" y del "culturalismo", que son perfectamente asimilables a los riesgos que existe en la contraposición entre "persona" y "bien común".



f) Cuanto mejor sepa la ASC describir la pluralidad de las formas culturales sin prestarse a estar al servicio de un *argumentario* a favor del relativismo moral y jurídico, mejor cumplirá su cometido de humanización que desde sus orígenes ha acompañado a la gran mayoría de los antropólogos.

1.4.3. LA SEGUNDA OLA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

David Sobrevilla señala que «mientras la primera ola de filosofía de la cultura era de índole más bien especulativa, la segunda se halla caracterizada por la elaboración de resultados obtenidos por la ciencia -o, en todo caso, la filosofía que aquí se hace recibe su orientación fundamental de la ciencia» (Sobrevilla, 1998, pág. 31). Como se acaba de ver, con un diálogo proferente con la antropología social y cultural.

Una reflexión sobre la segunda ola de la Filosofía de la cultura muestra hasta qué punto ha sido relevante para la reflexión filosófica la aportación de las distintas escuelas de antropología social y cultural, y cómo un diálogo con la misma ha influido en la tendencia a presentarse la Filosofía de la cultura como una filosofía especializada

Resulta imposible recoger todos las aportaciones de quienes han cultivado la filosofía de la cultura por estos años, pero se puede señalar algunas aportaciones de sus figuras más relevantes.

La antropología cultural de Arnold Gehlen (1904-1976) invita a reflexionar sobre la importancia de la institucionalización de la cultura frente a la tentación posmoderna del subjetivismo.

El mundo 3 de Karl Popper (1902-1994) pone de relieve que entre lo estrictamente natural y lo estrictamente creado por el hombre, existe un mundo intelectual que una vez el ser humano lo ha creado funciona con reglas propias, con una autonomía sorprendente, y que se podrá considerar el mundo propiamente cultural.

En el contexto hispánico la Filosofía de la cultura de Jesús Mosterín (Mosterín, 1993) se centra en el concepto de información como la clave que permite la subsistencia de los seres vivos, y que en el ser humano se transmite no sólo de modo genético sino por aprendizaje. Por su parte, la del profesor Choza (Choza, 2013) propone realizar una antropología filosófica que trace la génesis de lo humano desde antes de la cultura escrita, es decir, desde una cultura paleolítica, mesolítica y neolítica que permita encarar los actuales retos de la civilización desde una inequívoca unidad de la familia humana en su desarrollo pluriforme.

Una antropología filosófica que busque dar con el puesto de la cultura en la vida del hombre precisará su concepto y sus dimensiones fundamentales de una manera que permita acoger y ordenar todas las experiencias y expresiones lingüísticas que tienen que ver con la cultura desde una fundamentación argumentativa de la verdad del ser humano. Más que presentarse como una filosofía especializada de la cultura, lo que pretenderá esa abordar la misma con toda su amplitud, hasta el punto de considerar que una filosofía de la cultura viene a coincidir con el ejercicio filosófico en su sentido más amplio. Jacinto Choza también reflexiona en esa dirección.



Así, una revisión de las aportaciones de la antropología sociocultural y de la segunda ola de la filosofía de la cultura permite realizar, desde ese ejercicio filosófico más amplio algunas consideraciones:

- a) Permite comprobar cómo la ASC evolucionó desde categorías biologicistas que aproximaban los pueblos llamados primitivos al mundo animal, hacia categorías culturales que ampliaron la visión sobre el ser humano más allá de una expresión cultural. En esa evolución la antropología cultural nos proporciona una metodología científica que si se práctica con un sentido humanista puede ayudar a aprender lo que aportan las minorías culturales al desarrollo actual, tal como ha insistido el Papa Francisco a lo largo de su pontificado y de un modo insistente en su reciente viaje a México.
- b) La confrontación de las posturas de Gehlen con las de la Escuela de Francfort permite reflexionar sobre la necesidad de una filosofía de la cultura que ayude a salir tanto del riesgo de paternalismo del primero, como del riesgo del populismo del segundo. Hacer consciente a todas las personas de la densidad de la cultura desde de un efectivo derecho universal a una educación de calidad puede ser un camino adecuado, siempre y cuando ese derecho universal se ponga en manos de la sociedad y sus diversos agentes educativos (comenzando por la familia), no del poder político sin participación social. El mundo 3 de Popper puede ser un buen ejemplo de la objetividad de la cultura no reductible a las aspiraciones de los sujetos.
- c) La cultura como información, al estilo del profesor Mosterín prolonga la reflexión de los temas culturales hacia sus vertientes bioéticas: el universo genético y el cultural convergen, por lo que la responsabilidad del ser humano debe aumentar.
- d) La visión amplia de la génesis de la cultura del profesor Choza fundamenta el humanismo en unas coordenadas que no le afectan ni las críticas de Nietzsche a la cultura, ni las de sus seguidores en el siglo XX, especialmente Heidegger y Foucault. Con respecto al primero, se puede leer que el relato descriptivo de la génesis del sujeto en un contexto prehistórico que arranca del paleolítico responde a la demanda de pensar el ser originario que se predica en la *Carta sobre el humanismo* y en *Ser y Tiempo* del pensador alemán del siglo XX.

En definitiva, la filosofía de la cultura elaborada desde la antropología filosófica permite integrar los datos de las ciencias positivas y de las otras filosofías de la cultura, ordenando sus conceptos para ponerlos al servicio de la educación, fin práctico de la misma. Pero orientar la reflexión sobre la cultura desde la antropología filosófica obliga a realizar la pregunta sobre el fundamento de la cultura: ¿por qué en el hombre y con un modo propio que lo diferencia de los animales se desarrolla eso que llamamos cultura?

2. EL FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

2.1 HOMINIZACIÓN Y HUMANIZACIÓN

Para situar adecuadamente la respuesta a esta pregunta resulta clave diferenciar en el origen del hombre lo que se conoce como "hominización" y lo que se entiende por "humanización". Para ello resulta de gran utilidad seguir al profesor Leonardo Polo (Polo, 1997, págs. 26-68),



y al comentario que hace de esta obra el profesor Joaquín Ferrer Arellano.(Ferrer Arellano, 2015, págs. 455-483)

La diferencia es clara: la hominización es el proceso que explica la aparición de los caracteres somáticos, corporales, del hombre, que pasa a través, al menos, de tres especies. En cambio, el proceso de humanización explicación de las características exclusivas de nuestra especie, que son de tipo psíquico y cultural, en definitiva, es la aparición de la inteligencia: cómo y en qué especie surge la inteligencia.

En los homínidos prehumanos del género *homo* se caracterizan por una paulatina especialización del cerebro, por el crecimiento del mismo, lo que se corresponde en el tiempo con la fabricación cada vez mas perfeccionada de herramientas líticas. Eso es lo que pasa en el *habilis* y en el *erectus*. La fabricación de instrumentos (la habilidad para hacerlos), aunque sea muy rudimentaria, explica que estos animales, estas especies del género *homo*, no sigan la estrategia de la adaptación:

La hipercerebralización no se debe entender como un procedimiento adaptativo, sino como un modo de liberación de la necesidad de adaptarse... El género *Homo* es técnico, fabrica instrumentos y la fabricación de instrumentos debilita cada vez más la necesidad de adaptación al medio. Se ve que la línea que lleva al *homo sapiens* se puede describir como un proceso de independización del medio. (Polo, 1997, pág. 33).

El crecimiento del cerebro lleva a al ser humano a ser bípedo, a aprovechar que tiene la cabeza en posición levantada respecto de su cuerpo, lo que comporta la aparición de las manos, es decir, de unas extremidades aptas para muchos usos.

En rigor, lo que constituye la condición de posibilidad de construir instrumentos es la conexión entre el cerebro y la mano. El crecimiento del cerebro no es simplemente un aumento de masa o de tamaño, sino el aumento de las llamadas neuronas libres (que son aquellas que no tienen que ver con las funciones vegetativas). El aumento de neuronas libres sólo tiene sentido desde el punto de vista de la conducta si enlaza principalmente con las manos; sin control cerebral el hombre no puede hacer nada con ellas: no puede fabricar instrumentos (Polo, 1997, pág. 34)

El profesor Polo explica que en la misma medida en que ocurre esto, el comportamiento se va haciendo menos instintivo, porque exige algún componente cognoscitivo sin el cual no hay mediación instrumental y no se pueden hacer cosas. Y esto le permite extraer una importantísima consecuencia, en la que coincide con Arnold Gehlen:

La técnica no es ajena a la vida, sino que es lo característico de un peculiar modo de vivir que llamamos hominización; la técnica y el género *Homo* son indisolubles, entendiendo por técnica simplemente el hacer instrumento con instrumentos, lo cual implica una creciente disminución de la instintividad; lo cual se corresponde también



con el carácter inespecífico, inactual del cuerpo. Gehlen, en su importante obra *El hombre*, insiste en la misma idea: el hombre es un ser de instintos poco firmes. La instintividad se va indeterminando porque la conducta va siendo apuntalada por relaciones que permiten la producción de instrumentos... Por eso, la mano es instrumento de instrumentos; para hacer cerámica interviene la mano y el barro: la mano moldea el barro. (Polo, 1997, págs. 36-37)

En definitiva, Polo recuerda que *homo*, significa biológicamente: animal que domina su entorno, el ambiente; lo no tiene lugar en ningún otro tipo de ser vivo. Hay que considerar nuestra actuación técnica forma parte de nuestra biología. El cuerpo humano no está cerrado, sino que está abierto no al ambiente, sino a una factura suya. Y esto tiene una consecuencia que fundamenta directamente la centralidad de la cuestión ecológica para la meditación sobre la cultura:

Los antecesores nuestros desde el punto de vista morfológico, el *habilis* y el *erectus*, se extinguieron seguramente porque su capacidad fabril no fue suficiente para competir con la adaptación... En cambio, es patente que el *homo sapiens sapiens* no se extingue por dicha razón, sino que se puede extinguir justamente por la razón contraria: por hacer inhabitable su entorno. Dicho de otro modo, nosotros no tenemos de ninguna manera nicho ecológico, lo que tenemos son problemas de tipo ecológico. El problema ecológico es un problema moral suscitado por actividades de las que somos responsables. La responsabilidad es una categoría ética. No hay ningún otro animal que tenga problema ecológico o que provoque una crisis ecológica; sólo el hombre -actual- puede hacerlo, porque es un *super habilis*: y eso es una característica de la civilización occidental (Polo, 1997, pág. 41)

2.2 LAS RELACIONALIDADES DEL SER HUMANO: RELIGIÓN, MATRIMONIO Y FAMILIA, TRASFORMACIÓN DEL MUNDO

Así constata el profesor Polo que el hombre puede considerarse una especie única, precisamente porque tiene inteligencia, que le permite hablar. Con el lenguaje se va instruyendo al otro, y se da una relación recíproca: decir y escuchar. El lenguaje hace posible el trabajo en común, la organización del trabajo, mandar y obedecer. Muestra que el ser humano es constitutivamente relacional.

¿Es el lenguaje un atributo de la especie o del individuo? La respuesta del profesor Polo justifica directamente la dignidad de la persona humana como sujeto personal:

La inteligencia trasciende la especie. Por ser la inteligencia propia de cada ser humano, no se transmite genéticamente; el origen de la inteligencia es divino. Ahora bien, por ser el hombre un animal, es generado. La relación del padre y la madre con su hijo es un tipo de reproducción transido de sentido ético. La generación de un ser humano tiene una dimensión biológica inmediatamente trascendida: tanto los padres



como el hijo son seres inteligentes. Las relaciones integrantes de la institución familiar son posibles por ello... Se presenta así el hombre como un ser superior a su especie. Ser superior a su especie quiere decir, ante todo, que en él hay algo que es superior a su corporalidad viviente. La inteligencia es lo hegemónico... La teoría de la evolución no puede ... explicar la inteligencia, pues la inteligencia no se reduce a la determinación genética de una especie, sino que comporta una peculiaridad completamente distinta, a saber, que los individuos sean superiores a su especie. Esta tesis se puede expresar de la siguiente manera: el ser humano no está finalizado por su especie. De ahí se peculiar dignidad como persona. (Polo, 1997, pág. 58)

La descripción del fundamento de la cultura en el modo propio de ser humano en sus orígenes que realiza el profesor Polo permite detectar otro rasgo que marca lo diferencial del ser humano, y que es coherente con su carácter relacional, es la familia:

En nuestra especie aparece un fenómeno que no es propio de las especies precedentes: la familia. A su vez, la familia es la primera de las instituciones, es decir, de las organizaciones constituidas por personas, con vínculo estable. Así surge un fenómeno completamente nuevo también, que tiene que ver con la inteligencia, y que es de orden eminentemente ético: el amor. La unión estable de la pareja es, entre los mamíferos, exclusiva del hombre, así como el cuidado de la prole, es decir, la puesta en funcionamiento de las capacidades del hijo en orden a la sociedad. Esto significa que el ser humano es social, no sólo específico... En el género *homo* los individuos funcionan a favor de la especie y exclusivamente a favor de ella, pero el *homo sapiens sapiens* no... La intersubjetividad es justamente la relación entre individuos que son todos ellos superiores a la especie. Y eso es la sociedad. La única sociedad en sentido estricto es la humana: sociedad significa metaespecificación: relación entre seres vivos subjetivamente inteligentes. Dicho de otra manera: el hombre es un ser social porque es un ser dialógico, es decir, capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa. La sociedad, en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad. (Polo, 1997, págs. 66-67)

Frente al imaginario moderno que busca presentar la sociedad como algo artificial, la reconstrucción del origen de la humanización hace patente, según el profesor Polo, que la misma no se origina por un pacto entre individuos previamente aislados, sino que las personas nacen en una primera institución social que es la familia. Así sus relaciones, por personales, son dialógicas: marido-mujer, padres-hijos. Eso es lo primero que el hombre es. Y lo es en tanto que animal racional, en tanto que no está finalizado por la especie.

Aunque la generación sirve a la especie, no se agota en ello, sino que está presidida por relaciones solamente posibles si el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad, capaz de amor constante. La unión entre una hembra y un macho en ninguna especie pasa de la



época de celo, o de una nidificación intermitente. En cambio, en la persona humana da lugar a la institución matrimonial, a la alianza entre el varón y la mujer. Este vínculo entre los esposos da un sentido transpersonal a la reproducción, que ha de llamarse con toda precisión "procreación", pues el varón y la mujer se comprometen en concebir, nutrir y educar a alguien que no es simplemente "uno de su especie", sino alguien que efectivamente la supera.

El acto originario de un nuevo ser humano es el núcleo de la paternidad: es un acto trascendente que sobrepasa la mera unión sexual de un hombre y una mujer. La paternidad humana constituye de un modo nuevo al hombre por hacerlo respectivo a un nuevo ser humano. A su vez, la relación del hijo con el padre, por ser constitutiva y originaria, remite inevitablemente al origen del propio ser: el hombre es interpelado por su propio origen... Sea cual fuere la duración de su biografía, el hombre siempre es interpelado por la cuestión de su origen, interpelación que le encamina al reconocimiento de su carácter de ser generado, del que no puede hurtarse: no puede soslayarlo o sustituirlo. La identidad personal es, por tanto, indisociable de ese reconocimiento. La familia es una prueba de que la humanización no se reduce a la hominización. (Polo, 1997, págs. 67-68)

Ese carácter único del ser humano queda patente también en un rasgo antropológico bien evidenciado en los yacimientos arqueológicos, como es el de los enterramientos. Como señala el profesor Polo, los enterramientos indican que cada miembro del grupo tiene valor en sí, que es él mismo, que posee un alma inmortal, que tiene una identidad personal (Polo, 1997, pág. 56). Lógicamente, un modo de conducta así hace ver que el ser humano, conforme iba teniendo conciencia de su propia dignidad, la proyectaba en una clave religiosa, de relación con lo sagrado.

La relación entre cultura y naturaleza viene marcada, en definitiva, por este carácter propio y espiritual del hombre. La cultura continúa la naturaleza, pero la trasciende. La pluralidad de las culturas no las desvalora. El ser humano:

continúa la naturaleza creando, no el ser, sino un *quasi-ser*. Esto permite un sano relativismo: la capacidad creadora del hombre, el espíritu objetivado, no es homogénea ni tampoco intemporal; tiene urdimbre histórica. La cultura pertenece también a la consideración de lo histórico en el hombre (Polo, 1993, pág. 174).

Pero ese sano relativismo cultural, lejos de ser una llamada a un relativismo moral, hace patente lo contrario:

La relatividad cultural no comporta el relativismo moral. Tampoco es aceptable rehuir la calificación ética de la cultura, puesto que su vinculación a la acción pone en juego las virtudes; considerada sistémicamente, en coordinación con las obras culturales, la

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

ética muestra otras dimensiones suyas: la norma moral y el deber moral. ¿Realmente una obra humana concreta es *continuatio naturae* o su producción y uso pervierte la naturaleza? Corresponde a la ética tomar cartas en el asunto. La ética tiene que ver normativamente con la cultura... Precisamente porque la cultura está al servicio de la dignidad humana, la acción cultura es un deber ético. (Polo, 1993, pág. 181).

En ese punto donde la presentación de la ecología integral como filosofía de la cultura tiene su pleno sentido. Hoy en día, no sólo la antropología social y cultural, sino la propia Filosofía de la Cultura experimentan una cierta crisis, que coincide con la crisis de lo humano. Es como si el desarrollo tecnológico estuviera siempre en disposición de arrogarse la exclusividad del sentido del progreso, y a la filosofía de la cultura sólo le correspondiese salvar lo que pudiera del naufragio. El relativismo moral y un sentido de que lo que hoy se conoce como inteligencia colectiva, pone en segundo plano la inteligencia personal, impide que se realicen con facilidad propuestas que (i) a todos conciernan más allá de las propias visiones del bien; (ii) a todos devuelvan el habla moral -el ejercicio de la inteligencia- frente a una pretendida solución técnica de los problemas. La "Laudato Si" aparece entonces como una bocanada de aire fresco para una filosofía de la cultura.

3. LA ENCÍCLICA LAUDATO SI Y LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

3.1 PRESENTACIÓN DE LA "LAUDATO SI" COMO UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

La Encíclica "Laudato Si" puede ser presentada, por tanto como una invitación a desarrollar una filosofía de la cultura, común a toda la humanidad y de perentoria necesidad, pues estás en juego el destino de la casa común (Müller, 2015) y, por ende, el destino de la humanidad.

El plan de la misma, descrito por Francisco en el número quince, ayuda a que se pueda situar adecuadamente su propuesta. Igualmente el número dieciséis permite descubrir algunos de los ejes que atraviesan todo su discurso. Con respecto al hilo conductor, el Romano Pontífice señala:

En un primer momento, haré un breve recorrido por los distintos aspectos de la actual crisis ecológica, con el fin de asumir los mejores frutos de la investigación científica actualmente disponible, dejarnos interpelar por ella en profundidad y dar una base concreta al itinerario ético y espiritual como se indica a continuación (Francisco, 2015, pág. 14).

Se está apuntando tres datos fundamentales. En primer lugar, la necesidad tanto de valorar la aportación de la ciencia en las cuestiones ecológicas como de discernir "sus mejores frutos". Una crítica de la ciencia no puede dejar de valorar sus logros, ni, a la inversa, una ponderación de los bienes que se reciben desde la investigación científica debe oscurecer que toda actividad científica es una praxis humana que ha de ser valorada éticamente.



En segundo, el imperativo de dejarse interpelar por la misma en profundidad. Los problemas de la ética cívica hoy en las sociedades avanzadas están cada vez más relacionados con una cierta paralización de las energías morales de las personas. Y la primera manifestación de esa paralización es la frecuencia con la que los grandes retos éticos se olvidan, se minimizan, o se piensa que son otros los que los tienen que resolver. Francisco emplea con frecuencia un lenguaje exhortativo que despierte las conciencias de ese letargo. La crisis ecológica es uno de esos asuntos en los que la gravedad del problema no guarda ecuación con el grado de respuesta de las personas.

Por ello, en tercer lugar, plantea la necesidad de marcar un itinerario ético y espiritual, una auténtica conversión ecológica (Turkson, 2015). Estos tres puntos de partida marcan el núcleo de convicciones sin el cual difícilmente hoy se podría desarrollar una filosofía de la cultura merecedora de ese nombre. La presentación del plan de la Encíclica continúa así:

A partir de esta mirada, retomaré algunas razones que se desprenden de la tradición judío-cristiana, a fin de procurar una mayor coherencia en nuestro compromiso con el ambiente (Francisco, 2015, pág. 14).

Aunque actualmente el pensamiento científico sea un hecho universal, globalizado, Francisco no olvida que el nacimiento del mismo se produjo en un contexto de cultura cristiana, por lo que el discernimiento moral sobre el mismo requiere una revisión de la propia tradición judío-cristiana. En el seno de la misma se desarrolló ampliamente el sentido del humanismo, pero no siempre ese humanismo se armonizó suficientemente con el cuidado de la tierra. Jesús Ballesteros ya hace tiempo calificó este riesgo como el de cultivar un "antropocentrismo tecnocrático", que consideraba a la naturaleza como "una esclava generosa" (Ballesteros, 1995, pág. 14).

El siguiente paso que recorre la Encíclica es buscar «llegar a la raíces de la actual situación, de manera que no miremos sólo los síntomas sino también las causas más profundas» (Francisco, 2015, pág. 14). Esa pretensión es explícitamente filosófica, propia de un análisis de la cultura encomendado a este nivel de indagación. Supone, asimismo, rescatar la reflexión de los dos usos más frecuentes en el escenario público, como son el pragmatismo (soluciones meramente técnicas a los problemas) y la ideologización (dividir el mundo entre amigos y enemigos, situarse entre los primeros y achacar a los segundos todos los males. la dimensión de profundidad supone esa confianza en que el ser humano es capaz de elevar su inteligencia. Romano Guardini, un pensador muy presente a lo largo del documento papal condensaba lo que supone este gesto: «Guardar silencio, vivir en soledad, reposar y esperar son caminos hacia la interioridad. Caminos hacia esa hondura, tranquilidad y fuerza que llamamos alma» cfr. (López Quintás, 1998, pág. 284).

Así, se señala en cuarto lugar, «podremos proponer una ecología que, entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea» (Francisco, 2015, pág. 14). Este es el centro de la cuestión, el que justifica que la cuestión ecológica deba ser abordada desde una filosofía de la cultura cuyo cometido sea la defensa del humanismo adecuado para los retos que ella plantea, que



necesariamente debe ser una propuesta abiertas, con capacidad de acoge e integrar modos de pensar convergentes en algún punto.

Por ello Francisco añade su propósito de a continuación: «a la luz de esa reflexión quisiera avanzar en algunas líneas amplias de diálogo y de acción que involucren tanto a cada uno de nosotros como a la política internacional» (Francisco, 2015, pág. 14). El método propio de una filosofía de la cultura tiene capacidad de interpelar a dos escenarios, *prima facie*, tan antagónicos como el del "cada uno de nosotros" -el ser humano concreto, sin aditivos- y la "política internacional" -cuyos actores dominantes son los representantes de los Estados soberanos y las Organizaciones por ellos creadas o reconocidas. La aparente audacia de la interpelación se resuelve satisfactoriamente si se piensa que lo que se va a reclamar con frecuencia es la necesidad de conectar, de evitar los discursos aislados y autosuficientes, de apostar decidida por interconectar los discursos humanos.

Para concluir, sigue indicando Francisco: «puesto que estoy convencido de que todo cambio necesita motivaciones y un camino educativo, propondré algunas líneas de maduración humana inspiradas en el tesoro de la experiencia espiritual cristiana» (Francisco, 2015, págs. 14-15). Creo que es una muestra de la convicción del Romano Pontífice de la necesidad de que los grandes ideales éticos de nuestro tiempo no se aislen del humus que les da sentido -con frecuencia religioso, cristiano-. Sin ese *plus* de adhesión del corazón -del centro de los personal, que con frecuencia se percibe principalmente de modo afectivo-, la ética es muchas veces una herramienta para justificar la presunción de inocencia que todos necesitamos, o la intervención en la vida de los otros de la que no podemos prescindir. Pero una ética como "excusa" o como "justificación de las coacción" no alcanza sus razones últimas. Cada vez habrá que reivindicar con más fuerza la necesidad de vincular ética con espiritualidad (Sanz Montes, 2015)

El número dieciséis de la "Laudato Si" complementa la presenta de modo complementario ocho ejemplos de ejes que atraviesan toda la Encíclica. Se trata de otra manera de presentar su contenido, proponiendo las convicciones que lo sustentan, cada una de las cuales mecedoras de una reflexión completa desde una filosofía de la cultura. Merece la pena destacarlas:

- i) "la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta" (Fernández, 2015, págs. 101-103), lo que obliga a plantear la ecología integral desde un planteamiento humanista y solidario, antagónico al de las propuestas de la "deep ecology" cfr. (Balleteros, 1995, pág. 23);
- ii) "la convicción de que en el mundo todo está conectado" (Fernández, 2015, págs. 83-88), como prevención frente a la fragmentación del saber que impide tomar medidas verdaderamente integrales;
- iii) "la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología" (Fernández, 2015, págs. 94-101), convicción vinculada a la anterior, pues en la medida en que se anula fuerza de la razón en su expresión integral, se facilita que sea la potencia del instrumento técnico la que se enseñoree como única respuesta;



iv) "la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso" (Fernández, 2015, págs. 97-100), en la medida en que, como ya se ha señalado, la ciencia es una actividad humana que debe ser orientada moralmente²;

v) "el valor propio de cada criatura" (Fernández, 2015, págs. 81-83), con el que se evita contraponer el valor único e irrepetible de cada ser humano al valor de cada criatura, pero sin caer en su equiparación, cfr. (Balleteros, 1995, págs. 24-29);

vi) "el sentido humano de la ecología", invitación a la búsqueda de humanismo que existe entre las distintas respuestas a la crisis ecológica, cfr. (Bellver Capella, 1997, págs. 265-268);

vii) "la necesidad de debates sinceros y honestos", lo que exige salir de un pensamiento puramente estratégico para ir al encuentro de otras expresiones de conocimiento más amplias y respetuosas con la dignidad de la persona y del interlocutor, cfr. (Ballesteros, 1997);

viii) "la grave responsabilidad de la política internacional y local", pues las medidas a tomar presentan tal urgencia que reflexionar sobre esto transforma radicalmente las prioridades políticas que habitualmente se desarrollan, cfr. (Garrido Peña, 1997).

ix) "la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida" (Fernández, 2015, págs. 88-94), temas que Francisco ya había introducido en la Exhortación Apostólica "Evangelii Gaudium" (Francisco, 2013, pág. 41).

Estas nueve convicciones marcan de igual manera el camino de una sugestiva Filosofía de la cultura. En este otro documento que se acaba de referir, Francisco ya había señalado la existencia de cuatro principios «relacionados con tensiones bipolares propias de toda realidad social» (Francisco, 2013, pág. 160), a saber:

(i) "El tiempo es superior al espacio", entendiendo que el tiempo hace referencia a la plenitud y el espacio al límite, y que sólo ordenando así las prioridades se hace posible trabajar a largo plazo, sin obsesionarse por los resultados inmediatos (Francisco, 2013, pág. 161). La cuestión ecológica exige una comprensión adecuada de este principio, porque la irreversibilidad del deterioro natural impide que el ser humano pueda decidir adecuadamente una solución de sus necesidades actuales que haga caso omiso de los derechos de las futuras generaciones.

(ii) "La unidad prevalece sobre el conflicto", ya que «cuando nos detenemos en la coyuntura conflictiva, perdemos el sentido de la unidad profunda de la realidad... La solidaridad, entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte así en un modo de hacer la historia, en un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida" (Francisco, 2013, págs. 163-164). La cuestión ecológica requiere superar tanto la negación del conflicto (modelos de desarrollo uniforme de la humanidad, al modo de un tren, con su locomotora y sus vagones), como su absolutización (modelo dialéctico, en el que la radicalización de los opuestos permitirá un salto hacia la superación del mismo). Ambas actitudes son debilitantes de la responsabilidad humana. Parecen confiar que una providencia secular o que una fuerza de la materia rija la

² He podido desarrollar algunas de estas ideas en sede de reflexión sobre el futuro de la Universidad, cfr. (Peris Cancio, 2015)



inteligencia humana más allá de lo que ella es capaz de percibir. Una filosofía de la cultura aboga por no confiar en esos ídolos intelectuales, y proponer a las personas como agentes libres que influyen en la historia, «aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso» (Francisco, 2013, pág. 163). Trabajar por afrontar la cuestión ecológica es trabajar por la paz.

(iii) "La realidad es más importante que la idea". La idea, las elaboraciones conceptuales, están en función de la captación, la comprensión y la conducción de la realidad (Francisco, 2013, pág. 165). Cuando se admite que la realidad sea superior a la idea, se están proponiendo la denuncia de los diversos modos de ocultar la realidad: «los purismos angélicos, los totalitarismos de lo relativo, los nominalismos declaracionistas, los proyectos más formales que reales, los fundamentalismos ahistóricos, los eticismos sin bondad, los intelectualismos sin sabiduría» (Francisco, 2013, pág. 166). El escepticismo sobre la posibilidad de ser escéptico (Cavell, 2002) (Cavell, 2003), o más precisamente la necesidad de recuperar la ontología (Ballesteros J. , 1994, págs. 63-83) que ha experimentado la filosofía a partir de la segunda mitad del siglo XX, es puesta de máxima actualidad por la cuestión ecológica, que dada su complejidad, su globalidad y su *multirelacionalidad* casa inadecuadamente con una filosofía política en la que las cuestiones del deber y las cuestiones sobre el ser se dicten continuamente en discontinuidad (Ballesteros J. , 1994, págs. 84-90).

(iv) "El todo es superior a la parte", y más que la mera suma de ellas. «Siempre hay que ampliar la mirada para reconocer un bien mayor que nos beneficiará a todos. Pero hay que hacerlo sin evadirse, sin desarraigados. Es necesario hundir las raíces en la tierra fértil y en la historia del propio lugar que es un don de Dios. Se trata de trabajar en lo pequeño, en lo cercano, pero con una perspectiva más amplia» (Francisco, 2013, pág. 168). Ese todo que integra y supera a las partes se puede representar con la forma de poliedro, «que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad» (Francisco, 2013, pág. 168). La cuestión ecológica exige que se reconozca que el todo (la tierra como casa común) es superior a las partes (cada una de las parcelas de esa tierra), pero que al mismo tiempo la iniciativa de las personas que cuidan de cada unidad de territorio posibilitará la armonía en el cuidado de la tierra, cfr. (Ballesteros J. , 1989, págs. 137-145).

La Encíclica "Laudato Si'", en relación con la Exhortación Apostólica "Evangelii Gaudium", permiten delinear los contornos de una Filosofía de la Cultura amplia e integradora. Una visión de la crisis ecológica, unas convicciones destacadas y una manera de pensar guiada por unos principios que actúan como criterios de interpretación nos han permitido presentar de manera adecuada el panorama general de la misma. Ahora conviene profundizar en algunas de esas propuestas.

3.2 EL OSCURECIMIENTO DE LA RELACIONALIDAD TEOLÓGICA, OSCURECIMIENTO DE LA RELACIONALIDAD DEL SER HUMANO

3.2.1 LA ECOLOGÍA INTEGRAL REQUIERE UNA APERTURA DEL LENGUAJE HACIA EL MISTERIO

Gran parte del pensamiento de la modernidad ha concebido el fenómeno religioso como un obstáculo para lograr el consenso sobre los valores comunes, o sobre la ética mínima que en



toda sociedad democrática se debería aceptar, Y sin embargo la “Laudato Si” propone abiertamente que una comprensión teológica adecuada de la Creación es un aliado eficaz para responder a esta crisis con energías profundas y renovadas.

El propio título del documento papal está tomado del *Cántico de las criaturas* de san Francisco de Asís y en el primer número de la misma se nos advierte siguiendo su estela:

En este hermoso cántico nos recordaba [Francisco de Asís] que nuestra casa común es también como una hermana con la cual compartimos la existencia y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos (Francisco P. , 2015, pág. 5).

La referencia teológica hace más dura la denuncia de lo que supone la crisis ecológica:

Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados está nuestra oprimida y devastada tierra... (Francisco P. , 2015, pág. 5).

La figura de san Francisco de Asís permite al Romano Pontífice la tesis central de su visión de la ecología integral, y por tanto del cambio cultural imprescindible que estamos llamados a realizar:

Su testimonio nos muestra también que una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano... La pobreza y la austeridad de san Francisco no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio... El mundo es algo más que un problema a resolver, es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza. (Francisco P. , 2015, págs. 11-12).

Ha sido la cultura que promueve una confianza irracional en el progreso y la capacidad humana la que ahora es contestada con una mayor conciencia, una creciente sensibilidad hacia al ambiente y al cuidado de la naturaleza. En ese contexto debe situarse la recuperación de una visión teológica de la realidad:

No ignoro que, en el campo de la política y del pensamiento, algunos rechazan con fuerza la idea de un Creador, o la consideran irrelevante, hasta el punto de relegar al ámbito de lo irracional la riqueza que las religiones pueden ofrecer para una ecología integral y para un desarrollo pleno de la humanidad. Otras veces se supone que constituyen una subcultura que simplemente deber ser tolerada. Sin embargo, la ciencia y la religión, que aportan diferentes aproximaciones a la realidad, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas. (Francisco P. , 2015, pág. 45).

Es la propia complejidad de la cuestión ecológica la que exige esa mayor apertura intelectual que impida dejar de lado ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría, incluida



la religiosa. Todas ellas resultan necesarias para dar con la raíz humana de la crisis ecológica, y muestran que la crisis ecológica sólo puede ser afrontada con una nueva manera de pensar, con una ecología integral como “filosofía de la cultura”:

Hay un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla. ¿Por qué no podemos detenernos a pensarlo? En esta reflexión propongo que nos concentremos en el paradigma tecnocrático dominante y en el lugar del ser humano y de su acción en el mundo. (Francisco P. , 2015, pág. 71).

En esta reflexión sus fuentes son, básicamente, el magisterio reciente de san Juan Pablo II y de Benedicto XVI, y una obra del filósofo y teólogo Romano Guardini, “El ocaso de la Edad Moderna” (Guardini, 1981).

Sintetizando las reflexiones de la Encíclica sobre el paradigma tecnológico aparecen las siguientes tesis:

I. LA NECESIDAD DE PERCIBIR Y DOTAR UN SENTIDO A LA TÉCNICA (Oviedo Torró & Garre Garre, 2105, págs. 287-289).

i.i) la humanidad ha ingresado en una nueva era en la que el poderío técnico nos pone en la encrucijada;

i.ii) la posibilidad de que el hombre utilice mal el poder crece constantemente;

i.iii) la globalización del paradigma tecnocrático por el que el sujeto se halla frente a la naturaleza concebida como lo informe totalmente disponible para su manipulación;

i.iv) la tendencia a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad;

i.v) la finanzas ahogan la economía real y su único objetivo es maximizar los beneficios, a pesar de que el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano y la inclusión social;

i.vi) la especialización propia de la tecnología lleva a una fragmentación de los saberes que suele llevar a perder el sentido de la totalidad de relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante;

i.vii) ante todo ello la cultura ecológica debe promover una alternativa ante al avance del paradigma tecnocrático que promueva una verdadera revolución cultural.

II. LAS CRISIS Y CONSECUENCIAS DEL ANTROPOCENTRISMO MODERNO (Larrú, 2015, págs. 128-136).

ii.i) el antropocentrismo moderno ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad, debilitando el valor que el mundo tiene por sí mismo;



ii.ii) en la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento de volver a fortalecer los lazos sociales;

ii.iii) en vez de desempeñar el papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y provoca una rebelión de la naturaleza;

ii.iv) no hay ecología sin una adecuada antropología, sin un reconocimiento y una valoración de las capacidades peculiares del hombre de conocimiento, voluntad, libertad y responsabilidad;

ii.v) la crítica del antropocentrismo desviado no debe poner en segundo lugar el valor de las relaciones entre las personas, ni tampoco es compatible la defensa de la naturaleza con la justificación del aborto, de la exclusión de los débiles e inoportunos, con la desprotección del embrión humano;

ii.vi) el estilo de vida desviado propio del antropocentrismo desviado es el relativismo práctico, que genera una cultura que lleva a las personas a explotarse unas a otras;

III) NECESIDAD DE PRESERVAR EL TRABAJO (Chica Arellano, 2015, págs. 106-108)

iii.i) todo planteamiento de ecología integral debe incorporar el valor del trabajo;

iii.ii) es necesaria una correcta concepción del trabajo porque tiene detrás una idea sobre la relación que el ser humano puede o debe establecer con lo otro de sí;

iii.iv) el trabajo debe ser el ámbito del múltiples desarrollo personal donde se ponen en juego la creatividad, la proyección del futuro, el desarrollo de capacidades, el ejercicio de los valores, la comunicación con los demás y una actitud de adoración;

iii.v) no debe buscarse que el progreso tecnológico reemplace cada vez más el trabajo humano, porque los costes humanos son siempre también costes económicos y las disfunciones económicas comportan igualmente costes humanos;

iii.vi) es imperioso promover una economía que favorezca la diversidad de producción y la creatividad empresarial;

iii.vii) la innovación biológica a partir de la investigación exige un respeto religioso de la integridad de la creación;

iii.viii) no se puede ni frenar la creatividad humana en el ámbito científico y tecnológico, no dejar de plantear los objetivos, los efectos, el contexto y los límites éticos de esta actividad humana.

Estos tres elementos nucleares muestran que el oscurecimiento de la relación teológica acaba proyectando sobre las relaciones humanas. Sin dejar de reconocer que muchas veces la defectuosa comprensión de la revelación cristiana contribuyó a la difusión del antropocentrismo en el número 116 de la Encíclica (Francisco P. , 2015, pág. 81), y, sobre todo habiendo dedicado el capítulo segundo (Francisco P. , 2015, págs. 45-70) a precisar la correcta comprensión del “Evangelio de la creación” (Del Pozo Abejón, 2015), resulta



necesario potenciar esa comprensión del mundo en el que reconociendo a Dios detrás de él se fomentan las categorías de respeto, se denuncian los modos abusivos de explotación de la naturaleza, se busca la armonía de las relaciones humanas en el mundo del trabajo .

3.2.2 LA ECOLOGÍA INTEGRAL Y LA OBRA DE LA CULTURA EN ROMANO GUARDINI

La obra de Romano Guardini que frecuentemente cita el Romano Pontífice dedica un capítulo a reflexionar sobre la cultura como obra y como riesgo, y creo que es un texto que ayuda a comprender la tesis de la Encíclica en clave de filosofía de la cultura. Me detendré brevemente a recoger las ideas fundamentales de la misma, cuya sintonía con las ideas vertidas en la Encíclica son notorias.

A) NATURALEZA Y CULTURA.

En primer lugar, Guardini diferencia realiza una precisión conceptual que, a mi juicio, se mantiene a lo largo de la Encíclica:

La palabra “cultura”... debe indicar todo lo que el hombre hace, conforma y crea. A su vez, “naturaleza” significa lo que existe sin que el hombre intervenga en ello. Pero está claro, inmediatamente, que esta naturaleza ya contiene un elemento de lo cultural. Pues es aquello que el hombre encuentra y comprueba: en cuya imagen él introduce el requisito previo de su visión y su comprensión. Y si el hombre mismo puede ser entendido como “naturaleza” en su primera existencia, en su ser anímico-corporal, tal como resulta de su nacimiento y herencia, esa “naturaleza” contiene por adelantado el elemento del espíritu y de su libertad, que no es “naturaleza” sino “historia”. Recíprocamente, también todo fenómeno cultural contiene a su vez un elemento de naturaleza, en cuanto que el hombre capta y estructura en él un elemento de la naturaleza que existe sin el hombre... La entera existencia humana está atravesada por un movimiento desde la naturaleza hacia la cultura (Guardini, 1981, pág. 135).

Guardini considera que ese movimiento está cargado de contradicciones. En tanto que refleja la obra del hombre, está cargado de “acentos positivos de valor”, pues la decisión y riqueza de la misma se valora en cada época de la historia. Pero cuanto más alto llega esa obra, más inquietud produce (como refleja el mito de Prometeo). En consecuencia:

La conciencia de que la cultura es ambivalente va aparejada con su propio ser: parece ser más débil allí donde el hombre, con su trabajo, debe salir de los peligros naturales que la amenazan... Tan pronto como la cultura llega a ser rica, esa conciencia se condensa en un ataque contra ella, llamando a la “vuelta a la naturaleza”... Hoy ocurre que el hombre toma entre sus manos fuerzas naturales de incommensurable grandeza y las aplica a obras que aún hace poco tiempo sólo podían imaginarse como utopías. Pero precisamente este hombre también siente una preocupación y una opresión de conciencia como apenas ha existido nunca (Guardini, 1981, pág. 132).

B) EL PROCESO DE CREACIÓN DE LA CULTURA.



Señala Guardini que el núcleo del proceso del que surge la cultura consiste en dos momentos. El primero es el acto en el que el hombre se sale del conjunto de la naturaleza, toma distancia de lo dado naturalmente, experimenta que no se agota en la naturaleza, sino que está en ella y fuera de ella a la vez: el lugar ontológico del hombre es como la frontera de la naturaleza (Fayos Febrer, 2010).

Esta situación limítrofe la verifica el hombre en el acto cultural, y en éste adquiere libertad para una conducta que no le es posible al animal. Su requisito previo para ello se llama “espíritu”, Este da al que está en la frontera el punto de apoyo que le hace posible el enfrentamiento (Guardini, 1981, pág. 137).

El segundo momento es ese acto en que el hombre va a la naturaleza y la capta, a partir de la separación que tiene con ella, que sólo es posible por el espíritu. El hombre, en ese acto, considera su objeto, lo comprende, lo valora, le da forma.

En el hombre, la realización del sentido procede de iniciativa personal, del conocimiento y de la decisión; cosas posibles solamente porque existe una instancia que crea una distancia: el espíritu. (Guardini, 1981, pág. 137).

A diferencia del animal, el hombre puede equivocarse porque vive desde un centro que no se agota en su conexión con la naturaleza: el espíritu. Pero el espíritu es el que permite también la auténtica proximidad al objeto. El hombre se pone ante la cosa, ante la naturaleza, en la libertad de la distancia y adquirir con respecto a ella una proximidad de asentimiento, de simpatía y de responsabilidad que no es posible en el animal.

La realización de ambos aspectos puede tener grados diversos de claridad e intensidad, puede parecer muy próximo al proceder natural (actuar por afecto o costumbre) o puede experimentar las poderosas elevaciones propias de los procesos cimeros de la cultura.

C) EL CARÁCTER EXISTENCIAL DE LA OBRA DE LA CULTURA.

Guardini justifica así el carácter existencial del acto de cultura y de la obra: ambos descansan en que el hombre observa, entiende y enjuicia, sitúa sus objetivos y elige los medios para su realización, es decir, desarrolla una intuición espiritual que muestra un salto cualitativo con respecto a lo natural. Pero esto mismo pone en riesgo la obra de la cultura. La libertad, a diferencia de la acción animal, en la medida que sale de la conexión con la naturaleza, le pone en peligro. La posibilidad de equivocarse es esencial al hombre porque éste es libre. «El peligro de la cultura proviene del mismo centro de que surge la posibilidad de la cultura».

D) LAS ÉPOCAS DE LA HISTORIA.

Esta comprensión de la esencia de la cultura permite a Guardini delimitar tres épocas de carácter diverso y longitud muy desigual.

1ª) La cultura primitiva, deducida por la ciencia por vestigios y por observación de los llamados pueblos primitivos, en la está presente y operante el elemento de la libertad, pero con numerosos elementos conservadores. Es un acto de salir de la naturaleza que sólo llega



hasta un límite cercano y, en cambio, la conexión con la naturaleza es muy estrecha y operante.

2ª) La cultura a la que provisionalmente designa como humana, delimitada entre el comienzo de una conciencia histórica hasta la irrupción de la ciencia natural en la Edad Moderna, cuyo curso se cumple en el siglo XIX. En este largo período domina un carácter penetrante: da la sensación de que el hombre es más él mismo que en nuestra época, pues es más armónico y más próximo a la naturaleza de cuanto somos nosotros.

Este carácter parece proceder de una determinada proporción que se mantiene entre, por un lado, la distancia a la naturaleza, con la libertad de acción de ella emanada, y, por otro, la proximidad a esa misma naturaleza, con la seguridad por ella producida. El hombre, aquí, se aleja de la naturaleza sólo en cuanto siente aún por todas partes sus ordenaciones; su acción está constantemente delimitada por las sensaciones de lo peligroso y de lo que hay que rehuir. Pero por lo que toca a sus mismas actividades de cultura, están asumidas esencialmente por la acción inmediata de los sentidos, así como por la mano y el instrumento (Guardini, 1981, pág. 141).

3ª) Cuando se pierde esa proporción comienza la tercera época en la que estamos (Fayos Febrer, "La Ciudad de Dios" y "El ocaso de la Edad Moderna": ensayo de aproximación, 2012). La ciencia y la técnica permiten un modo de disponer de la naturaleza que no parece tener límite alguno, por lo que la libertad pasa a ser antojo. La consecuencia de esta evolución es haber llegado a esta fase en la que el hombre queda separado de su base natural. Pierden importancia los sentidos y la mano. El hombre crea un mundo de signos, de cálculo, de aparatos, y cada vez vive más sumergido en él.

Ese mundo no es natural, sino artificial. No subsiste por sí, no se mueve por tendencias naturales, sino que debe ser constantemente producido y mantenido en marcha por el hombre. Por tanto, el hombre no se puede confiar a ese mundo, sino que constantemente debe preocuparse por él, y cada vez es más fuertemente requerido por él.

E) LO QUE DEBE ACONTECER.

Guardini realiza a continuación toda una serie de observaciones pertinentes sobre hacia donde nos lleva esa separación de la base de lo natural. Creo que debo prescindir de referirme a ellas pues los análisis de la crisis ecológica que realiza la "Laudato Si'" superan en actualización a los mismos, si bien se da una evidente continuidad y sintonía.

En cambio si me parece importante destacar que sus propuestas sobre lo que se debe hacer son perfectamente coherentes con el carácter existencial de la cultura que él mismo ha definido y anticipan algunos de los acentos de la Encíclica que es objeto de este artículo.

Como diagnóstico de lo que hay que hacer, Guardini justifica la educación renovada o la revolución cultural a la que se refiere Francisco:

Ya no se trata de inventar algo mejor en esta o aquella relación, o en organizar adecuadamente el entretnejimiento en los procesos. El conjunto de la existencia, la vida

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

y la obra del hombre debe ser visto, de nuevo, situándose bajo las medidas adecuadas y ordenándose con arreglo a su esencia. (Guardini, 1981, pág. 151).

Ante ello, su propuesta se basa en dos elementos. En primer lugar, la consideración de que «nuestra vida cultural requiere un elementos contemplativo, que se ha perdido en el transcurso del último siglo, por evolución cada vez más rápida de los pueblos occidentales hacia lo racionalista y activista» (Guardini, 1981, pág. 152). El segundo, el de la ascética, «una disciplina de sí mismo, que limite la desmesura de las exigencia de la vida y que ponga medida al desenfreno del consumo y el placer, rompiendo la dictadura de la ambición y el afán de ganancia; y todo ello no por enemistad a la vida, sino por deseo de una vida más amplia» (Guardini, 1981, pág. 155).

Se ha podido comprobar que la visión de la cultura que desarrolla Guardini casa perfectamente con la que se plantea en la Encíclica “Laudato Si’”. De este modo facilita la discusión sobre los temas fundamentales que es propia de una interpelación filosófica. En ese sentido, conjuga perfectamente la amplitud de los planteamientos con su intensidad. Nada de lo que se trata deja ni se reduce a un aspecto parcial, ni deja indiferentes. Conmueve esa atención que es capaz de escuchar la interpelación sobre la ecología integral que Francisco realiza.

3.3 LA CASA COMÚN Y SU CUIDADO COMO PARADIGMA DE LA NUEVA CULTURA: ASPECTOS DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL

El llamado a cuidar la casa común puede ser visto en ese sentido como el paradigma de la nueva cultura. Ello lleva a Francisco a pensar en los aspectos de una ecología integral que incorporan las dimensiones humanas y sociales. De una manera especial destacará la exigencia de dar a los investigadores un lugar preponderante y así facilitar su interacción con una amplia libertad académica.

I. ECOLOGÍA AMBIENTAL, ECONÓMICA Y SOCIAL (Francisco P. , 2015, págs. 95-99).

Si la ecología estudia las relaciones entre los organismos vivos y el ambiente en el que se desarrollan, la “ecología ambiental” debe incluir sin vacilaciones al propio ser humano. No hay dos crisis separadas (una social y otra ambiental), sino una sola y compleja crisis socioambiental, que sólo se podrá solucionar si se conjugan combatir la pobreza, devolver la dignidad a los excluidos y cuidar la naturaleza.

La “ecología económica” (Pérez Adán, 1997) debe surgir como respuesta a la tendencia del crecimiento económico a producir automatismos y a homogeneizar, consecuencias propias de su pretensión de simplificar procedimientos y de reducir costos. Y su trabajo se orientará en dos direcciones: la inclusión de la protección del medio ambiente como parte integrante del proceso de desarrollo y la potenciación de un humanismo que confiera al saber económico una mirada más integral e integradora.

Dado que la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de la vida humana, la ecología social es necesariamente institucional



y alcanza las distintas instancias que van desde la familia, grupo social primario, hasta la vida internacional, pasando por la comunidad local y nacional.

II. ECOLOGÍA CULTURAL (Francisco P. , 2015, págs. 99-101).

Como se ha visto en la obra de Guardini, la filosofía de la cultura tiene como tarea predominante establecer la adecuada proporción entre la distancia y la aproximación del hombre a la cultura. Ello permite valorar el aporte humanizador de las distintas expresiones culturales. Y por eso la ecología se convierte también en cultural, en la medida que supone el cuidado de las riquezas culturales de la humanidad en su sentido más amplio (López-Barajas Zayas, 2015).

De una manera más precisa reclama prestar atención a las culturas locales a la hora de analizar cuestiones relacionadas con el medio ambiente, conjugando el lenguaje científico y el popular. Esto implica «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» (Francisco P. , 2015, pág. 100). Esto resulta especialmente necesario en el caso de las poblaciones aborígenes.

III. ECOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA (Francisco P. , 2015, págs. 101-105)

Fiel al planteamiento de que la cultura abarca lo más elevado y lo más cotidiano, Francisco propone que el cometido de una “ecología de la vida cotidiana” analice el espacio donde transcurre la existencia de las personas. Eso le lleva a proponer acciones en los entornos más próximos, que se van ampliando progresivamente: habitación, casa, lugar de trabajo, casa, barrio, incidiendo especialmente en las ciudades como ámbitos de convivencia, con los consiguientes problemas de vivienda y transporte.

Particularmente incisiva resulta su acentuación de que nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa con el ambiente y con los demás seres vivientes. De ahí se derivan tres consecuencias muy relevantes: a) la necesidad de aceptar el propio cuerpo como don de Dios para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del padre y casa común, denunciando que una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica de dominio sobre la creación; b) que la ecología humana conlleva aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y respetar sus significados, a valorarlo en su femineidad o en su masculinidad para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente; c) que la ecología humana conlleva aceptar el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, así enriquecerse recíprocamente: «por lo nato, no es sana una actitud que pretenda cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma» (Francisco P. , 2015, pág. 106).

IV. LA INSEPARABILIDAD DE LA ECOLOGÍA HUMANA DEL PRINCIPIO DE BIEN COMÚN Y DE LA JUSTICIA ENTRE GENERACIONES (Francisco P. , 2015, págs. 106-110)

El principio de bien común cumple un rol central y unificador que es inseparable a la ecología humana (Larrú, 2015, págs. 136-143). En el momento actual, «donde hay tantas inequidades y



cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio de bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad con los más pobres.

De ahí se derivan dos consecuencias ineludibles: a) el destino común de los bienes de la tierra (Belloq Montano, 2015); b) la inmensa dignidad del pobre. En un pasaje anterior de la Encíclica, el número 117, bellamente ya había expresado esta inseparabilidad entre ecología humana, bien común y dignidad del pobre:

La falta de preocupación por medir el daño a la naturaleza el impacto ambiental de las decisiones es sólo el reflejo muy visible de un desinterés por reconocer el mensaje que la naturaleza lleva inscrito en sus mismas estructuras. Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad -por poner sólo unos ejemplos-, difícilmente se escucharán los gritos de la naturaleza. Todo está conectado (Francisco P. , 2015, págs. 81-82).

La noción de bien común, además, ha de incluir a las generaciones futuras, sin que quepa hablar de un desarrollo sostenible sin una solidaridad intergeneracional cfr. (Pontara, 1996, págs. 183-186). Si se piensa en la situación en que se deja el planeta a las generaciones futuras, se entra en la lógica del don gratuito que recibimos y comunicamos.

4. CONCLUSIÓN: LA ECOLOGÍA INTEGRAL PLANTEA LA INELUDIBLE PREGUNTA PARA UNA FILOSOFÍA DE LA CULTURA HOY

La última alusión a las generaciones futuras permite cambiar el tono y expresar la propuesta de la ecología integral como filosofía de la cultura en clave de pregunta. Para muchos es más propio de la Filosofía realizar las preguntas adecuadas, que proponer las soluciones, no por un desentendimiento de las mismas, sino por un afán de radicalidad y de penetración en la realidad que no deja de rendir homenaje al carácter misterioso de la misma. Es perfectamente armónico con el modo de pensar que propone Francisco.

El número 160 de la Encíclica realiza esas preguntas de una manera muy sugestiva:

¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo? Esta pregunta no afecta sólo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario. Cuando nos interrogamos por el mundo que queremos dejar, entendemos sobre todo su orientación general, su sentido, sus valores. Si no está latiendo esta pregunta de fondo, no creo que nuestras preocupaciones ecológicas puedan lograr efectos importantes. Pero si esta pregunta se plantea con valentía, nos lleva inexorablemente a otros cuestionamientos muy directos: ¿Para qué pasamos por este mundo? ¿Para qué vinimos a esta vida? ¿Para qué trabajamos y luchamos? ¿Para qué nos necesita esta tierra? Por eso, ya no basta decir que debemos preocuparnos por las futuras generaciones. Se requiere advertir que lo que está en juego es nuestra propia dignidad. Somos nosotros los primeros interesados en dejar un planeta habitable para la humanidad que nos sucederá. Es un drama para nosotros mismos, porque esto pone en crisis el sentido del propio paso por esta tierra (Francisco P. , 2015, págs. 160-161).



Plantearse la respuesta a estos interrogantes tiene la virtualidad de desarrollar una Filosofía de la cultura verdaderamente humana, como propone el papa Francisco desde su documento magisterial, pero con una intención de apertura, alianza y diálogo sin exclusiones de ningún tipo.

Referencias bibliográficas

- Augé, M. y. (2006). *Qué es la antropología*. Buenos Aires: Paidós.
- Ballesteros, J. (1989). *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Madrid: Tecnos.
- Ballesteros, J. (1994). *Sobre el sentido del derecho*. Madrid: Tecnos.
- Ballesteros, J. (1997). Identidad planetaria y medio ambiente. En J. Ballesteros, & J. Pérez Adán, *Sociedad y medio ambiente* (págs. 227-247). Madrid: Trotta.
- Ballesteros, J. (1995). *Ecologismo personalista*. Madrid: Tecnos.
- Belloq Montano, A. (2015). El destino común de los bienes. En F. Arellano Chica, & C. Granados García, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si'" del papa Francisco* (págs. 291-310). Madrid: BAC.
- Bellver Capella, V. (1997). Las ecofilosofías. En J. Ballesteros, & J. Pérez Adán, *Sociedad y medio ambiente* (págs. 251-269). Madrid: Trotta.
- Calvo Martínez, T. (2002). El concepto de cultura en el pensamiento griego. En J. & Llinares, *Ensayos de filosofía de la cultura* (págs. 59-79.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cavell, S. (2002). *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Cavell, S. (2003). *Disowning Knowledge. In Seven Plays of Shakespeare. Updated edition*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo: Cambridge University Press.
- Chica Arellano, F. (2015). La acción ecológica: líneas de orientación en "Laudatio sí". En F. Chica Arellano, & C. Granados García, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si'" del papa Francisco* (págs. 105-122). Madrid: BAC.
- Choza, J. (2013). *Filosofía de la Cultura*. Sevilla: Thémata.
- Del Pozo Abejón, G. (2015). El evangelio de la creación. En F. Chica Arellano, & C. Granados García, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si'" del papa Francisco* (págs. 183-220). Madrid: BAC.



Fayos Febrer, R. (2010). La nocón de persona en Romano Guardini (Ensayo sobre una teoría cristiana del hombre). *Espíritu LIX*, 301-319.

Fayos Febrer, R. (2012). "La Ciudad de Dios" y "El ocaso de la Edad Moderna": ensayo de aproximación. *Espíritu LXI*, 329-349.

Fernández, V. (2015). Cinco claves de fondo para leer "Laudato Si". En F. Chica Arellano, & C. Granados García, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si" del papa Francisco* (págs. 77-103). Madrid : BAC.

Ferrer Arellano, J. (2015). *El misterio de los orígenes*. Pamplona: EUNSA.

Francisco. (2013). *Exhortación Apostólica "Evangelii Gaudium"*. Valencia: Arzobispado de Valencia.

Francisco, P. (2015). *Carta Encíclica "Laudato si"*. *Sobre el cuidado de la casa común*. Valencia: Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia.

García Cuadrado, J. (2001). *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*. Barañaín (Navarra): Eunsa.

García, A. (2015). Lo que está pasando en nuestra casa. Diagnóstico de una crisis ecológica sin precedentes. En F. Chica Arellano, & C. Granados García, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si" del papa Francisco* (págs. 311-338). Madrid: BAC.

Garrido Peña, F. (1997). Las ecopolíticas. En J. P. Ballesteros, *Sociedad y medio ambiente* (págs. 301-321). Madrid : Trotta.

Granados García, C. (2015). La sabiduría de los relatos bíblicos. En F. Chica Arellano, & C. Granados Gracia, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si" del papa Francisco* (págs. 221-238). Madrid : BAC.

Guardini, R. (1981). El ocaso de la Edad Moderna. En R. Guardini, *Obras de Romano Guardini. Tomo I* (págs. 133-163). Madrid: Cristiandad.

Harris, M. (1995). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.

Hervada, J. (1987). *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona : Eunsa.

Kottak, C. (2011). *Antropología cultural*. Mexico: McGraw Hill.



- Larrú, J. (2015). Ecología humana. En F. Chica Arellano, & C. Granados Garcías, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si" del papa Francisco* (págs. 123-144). Madrid: BAC.
- López Quintás, A. (1998). *Romano Guardini, maestro de vida*. Palabra: Madrid.
- López-Barajas Zayas, E. (2015). Raíz humana de la crisis ecológica. En F. G. Chica Arellano, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si" del papa Francisco* (págs. 163-182). Madrid BAC.
- Mosterín, J. (1993). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Alianza.
- Müller, G.-H. (2015). La preocupación por la casa común. En F. Chica Arellano, & C. Granados García, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si" del papa Francisco* (págs. 3-15). Madrid : BAC.
- Oviedo Torró, L., & Garre Garre, A. (2105). Cuidado de la tierra, atención a la persona. En m. S. Loado seas, *Chica Arellano, F.; Granados García, C.* (págs. 275-290). Madrid: BAC.
- Pérez Adán, J. (1997). Economía y medio ambiente. En J. Ballesteros, & J. Pérez Adán, *Sociedad y medio ambiente* (págs. 33-48). Madrid: Trotta.
- Peris Cancio, J. A. (2015). The Challenge of Harmonious and Universal Human Development. En L. MARTÍNEZ, *Horizon 2031. The University of Ganada in Ligthe of its V Centenary. "Reflections of the Future of University"* (págs. 126-131). Granada: Universidad de Granada.
- Polo, L. (1993). *Quien es el hombre. Un espíritu en el mundo*. Madrid : Rialp.
- Polo, L. (1997). *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Madrid: Unión Editorial.
- Pontara, G. (1996). *Ética y generaciones futuras*. Barcelona: Ariel.
- Sanz Montes, J. (2015). Educación y espiritualidad ecológica: una visión franciscana. En F. Chica Arellano, & C. Granados García, *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si" del papa Francisco* (págs. 47-76). Madrid: BAC.
- Sobrevilla, D. (1998). Idea e historia de la Filosofía de la Cultura. En D. (. Sobrevilla, *Filosofía de la cultura* (págs. 15-36). Madrid: Trotta.

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

Turkson, P. (2015). La conversión ecológica. En F. Chica Arellano, & C. Granados García, *Lado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica "Laudato si" del papa Francisco* (págs. 21-38). Madrid: BAC.

Yepes Stork, R. (1996). *Fundamentos de Antropología. Un ideal de exlenecia humana*. Pamplona: Eunsa.