

# LA AMBIGÜEDAD DISCURSIVA DE “LA RAÍZ HUMANA DE LA CRISIS ECOLÓGICA” EN LA CARTA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* DEL PAPA FRANCISCO

**Marx José Gómez Liendo**

Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas  
mjgomez@ivic.gob.ve

## **Resumen:**

En este trabajo, siguiendo aportes de Van Dijk (1994), Fairclough y Wodak (1997) y Pardo (2012), se realiza un análisis crítico del discurso del tercer capítulo de la encíclica papal referido a la ciencia, la tecnología, el poder, la globalización del paradigma tecnocrático y las consecuencias del antropocentrismo. La ambigüedad de valorar críticamente la ciencia y la tecnología, sin asumir a ambas como partes constitutivas de la crisis ecológica, manteniendo una idea de naturaleza a ser dominada y transformada, permitiría potencialmente que este discurso sea usado por distintos actores y grupos sociales para reivindicar sus respectivas ideologías y agendas políticas.

## **Palabras clave:**

Análisis crítico del discurso, encíclica papal, crisis ecológica, ciencia y tecnología, poder

## **Abstract:**

In this paper, following contributions from Van Dijk (1994), Fairclough and Wodak (1997) and Pardo (2012), we have a critical discourse analysis of the Papal Encyclical's third chapter referred to science, technology, power, globalization of the technocratic paradigm and the consequences of anthropocentrism. The ambiguity in a critical evaluation of science and technology, not considering them as constituent parts of the ecological crisis and also keeping a sense of nature to be dominated and transformed, could potentially be used by different actors and social groups to claim their respective ideologies and political agendas.

## **Key words:**

Critical discourse analysis, Papal encyclical, Ecological crisis, Science and Technology, Power.

Enviado: 03/04/2016

Aceptado: 17/05/2016

## INTRODUCCIÓN

A mediados de noviembre de 2013, Jorge Mario Bergoglio –nombre secular del papa Francisco– sostuvo una reunión con el director de cine y senador argentino Fernando Solanas, donde el sumo pontífice reveló estar trabajando en una gran encíclica sobre temas ambientales.<sup>1</sup>

La Carta Encíclica *Laudato Signore* (Alabado seas, Señor) toma su nombre del *Cántico de las criaturas* compuesto por San Francisco de Asís entre 1224 y 1225.<sup>2</sup> Firmada el 24 de mayo del 2015, en su elaboración participaron más de doscientas personas de todo el mundo.<sup>3</sup> La presentación pública del documento se llevó a cabo el 18 de junio del 2015,<sup>4</sup> meses antes de la COP21 que se realizó en París, como una contribución de la Iglesia a las discusiones sobre Cambio Climático.

El texto, editado por la Tipografía Vaticana, tiene seis capítulos. El primero de ellos aborda lo que le está pasando a nuestra casa común; el segundo explica el evangelio de la creación; el tercero explora las raíces humanas de la crisis ecológica; el cuarto desarrolla la propuesta de una ecología integral; el quinto traza algunas líneas de acción y el último reflexiona sobre la educación y la espiritualidad ecológica.

En el presente trabajo, se realizará un análisis crítico del discurso del papa en el tercer capítulo de la encíclica, donde expone sus ideas sobre la ciencia, la tecnología, el poder, la globalización del paradigma tecnocrático y las consecuencias del antropocentrismo. El principio de sospecha que nos moviliza es que si bien se reconocen las raíces humanas de la crisis ecológica, y en ese proceso hay una valoración crítica de la ciencia y la

---

<sup>1</sup> “El Papa Francisco está preocupado por la Argentina”. *La Nación*. 12-11-2013. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1637562-el-papa-francisco-esta-preocupado-por-la-argentina-afirmo-fernando-pino-solanas> [Consultado el 26-01-2016].

<sup>2</sup> A diferencia de otros cánticos religiosos de la época, aquí se agradece al Creador por el agua, el fuego, la tierra y las demás criaturas del mundo, enfatizando el hecho de que todo lo creado era una obra divina en su conjunto, y por tanto todas y todos los seres debían tratarse como “hermanas” y “hermanos”.

<sup>3</sup> Historia secreta: cómo se gestó la encíclica ambiental del Papa. *El clarín*. 20-06-2015. Disponible en: [http://www.clarin.com/sociedad/cambio\\_climatico-enciclica-Francisco\\_0\\_137-9862051.html](http://www.clarin.com/sociedad/cambio_climatico-enciclica-Francisco_0_137-9862051.html) [Consultado el 28-01-2016].

<sup>4</sup> Aciprensa. 18-06-2015. Disponible en: <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-la-enciclica-laudato-si-del-papa-francisco-en-pdf-y-version-web-64718/> [Consultado el 26-07-2016].

tecnología, no se asume a ambas como partes constitutivas de la crisis y, en ese sentido, no hay un llamado a reflexionar profundamente sobre cómo transitar a formas otras de conocimiento que no reincidan en una lógica de control y transformación de lo que entendemos por Naturaleza.

Para tal propósito, esta introducción cumple con caracterizar el texto a analizar. Seguidamente, se establecerán algunas consideraciones teóricas sobre el Análisis Crítico del Discurso (en adelante ACD) para proceder al ejercicio que aquí se realizará y llegar a unas conclusiones.

### ALGUNAS CONSIDERACIONES TEÓRICAS SOBRE EL ACD

Para Van Dijk, el núcleo central del ACD está en saber “cómo el discurso contribuye a la reproducción de la desigualdad y la injusticia social, determinando quienes tienen acceso a estructuras discursivas y de comunicación aceptables y legitimadas por la sociedad” (1994: 5-6). Esta definición sitúa al ACD en una perspectiva de disenso, de contrapoder, como ideología de resistencia y solidaridad.

En ese sentido, los *actos de habla* (Austin, 1962 en Levinson, 1989: 218) son vistos como *actos discursivos*. El objetivo de identificar cómo estos actos reproducen la dominación, permite afirmar al autor que “hablar de poder es hablar de control” (1994: 11). Y en la modernidad el poder tiene como objetivo el control mental a través de la persuasión generada por los actos de una determinada élite social que despliega estrategias para establecer los términos de los eventos comunicativos: el lugar, los participantes, las audiencias, el tiempo, los temas, el género, los estilos, la entonación, la sintaxis, las formas retóricas, la semántica, etcétera (1994: 14-20).

Por otra parte, para Fairclough y Wodak el ACD interpreta el discurso, oral y escrito, como una práctica social. Definirlo en esos términos establece una relación bidireccional entre el acto discursivo y las situaciones sociales que lo enmarcan: “lo social moldea al discurso pero [...] este, a su vez, *constituye* lo social: constituye las situaciones, los objetos de conocimiento, la identidad social de las personas y las relaciones de estas y de los grupos entre sí” (2005: 367).

Dentro de los distintos enfoques que Fairclough y Wodak comentan en su texto, aquí se seguirá el que relaciona el cambio sociocultural con los cambios en el discurso. Si bien el análisis que se realizará del tercer capítulo de la encíclica papal no evidencia rasgos de “coloquialización” del discurso, muchos de los argumentos que allí se exponen dan cuenta de un intento por “reestructurar las relaciones entre distintas prácticas discursivas en el seno de las instituciones y también entre distintas instituciones, y en términos del desplazamiento de las fronteras dentro y entre los ‘órdenes del discurso’” (2005: 376).

De su propuesta teórica se desprenden, al menos, ocho acciones fundamentales: 1) el ACD se ocupa de los problemas sociales; 2) subraya el carácter lingüístico y discursivo de las relaciones de poder; 3) reconoce que el discurso constituye a la sociedad y a la cultura, 4) reconociendo igualmente la labor ideológica del mismo; 5) comprende el

contexto y el carácter histórico del discurso; 6) establece vínculos entre estructuras y procesos sociales y culturales, por un lado, y con las propiedades del texto por el otro; 7) asume el carácter situado de la interpretación y explicación del discurso, según quién lo escuche y según la cantidad de información contextual incluida; 8) y expresa explícitamente sus intereses, asumiéndose como una forma de acción social (2005: 387-399).

Por último, Pardo explica que el carácter crítico de los Estudios del Discurso responde al reconocimiento de la alteridad como elemento fundamental del análisis (2012: 44). Su formulación de ejes epistémicos diferenciadores de la posición teórica adoptada en lo que ella llama Estudios Críticos del Discurso (ECD), reconoce el enfoque socio-cognitivo, el político, el sociológico, el histórico y el semiótico o multimodal.

Para el análisis a realizar, interesa resaltar el enfoque sociológico en tanto aborda el discurso como un escenario de poder y lucha social. La relación entre lenguaje, ideología y poder es clave para dilucidar el cambio social y cultural constitutivo de, y constituido por, el discurso, permitiendo reconstruir "las facetas de la vida cotidiana en una comunidad, en tanto da cuenta de las formas de interconexión entre las diferentes redes de prácticas sociales" (2012: 50). Como diría Escobar, "el poder habita en el sentido y el sentido es fuente de poder" (2005: 130).

Los significados-usos de palabras en disputa dentro de un espacio discursivo abren posibilidades para que las mismas tengan un valor diferente al convencional. El ACD al proponerse develar la reproducción discursiva de la colonialidad del poder (Quijano *dixit*), aborda lo que una persona, grupo, sector o clase social quiso decir a partir de lo que realmente dijo, poniendo de manifiesto diferentes representaciones mentales o conocimientos interpretativos sobre el mundo.

La problemática de la alteridad,<sup>5</sup> y la pregunta sobre quién establece los términos de la comunicación y el entendimiento, nos remite a las interrogantes sobre quién inicia y termina una conversación, y quién controla los aspectos procedimentales de la misma. Sea que se analice un texto oral o un texto escrito, el ACD tiene siempre presente que ambos textos evocan, en todo momento, un cuerpo comunicante y un lugar de enunciación, así como el carácter situado de quien aborda críticamente los mismos.

#### ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO EN ACCIÓN

Se procederá de la siguiente manera: cada uno de los fragmentos seleccionados para este ejercicio estará integrado a su respectivo análisis, respetando la numeración del párrafo que tiene en el texto original y será antecedido de un subtítulo que servirá como código analítico a desarrollar en la discusión.

---

<sup>5</sup> "¿Cómo podemos aceptar al otro, que es distinto a nosotros, como igual y como diferente? ¿Cómo podemos aceptar la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad?" (Todorov, 1984 en Escobar, 2005: 94).

### *Control y transformación de la naturaleza*

102. La modificación de la naturaleza con fines útiles es una característica de la humanidad desde sus inicios.

Abordar las raíces humanas de la crisis ecológica afirmando, de entrada, que la modificación de la naturaleza con fines útiles (sin especificar a qué fines se refiere) es una característica de la humanidad desde sus inicios, puede resultar problemático. Ciertamente, toda acción *sobre* la naturaleza transforma su estructura biofísica y bioquímica (la minería a cielo abierto es un ejemplo nefasto de eso), pero asumir con ello que toda actividad humana *en* la naturaleza modifica, cambia, controla y domina, genera un proceso de homologación de todas las culturas y todas las historias a una visión de mundo donde sociedad y naturaleza aparecen escindidas.

Un planteamiento que pone en tensión esa idea de un dualismo ontológico es el concepto de ecología política como campo interdisciplinario que estudia las múltiples articulaciones, mediadas culturalmente, de la historia y la biología, trazando y caracterizando dichos procesos para sugerir articulaciones potenciales que permitan encontrar “nuevas formas de entretejer lo ecológico (biofísico), lo cultural y lo tecnoeconómico para la producción de otros tipos de naturaleza social” (Escobar, 1999: 280-281). En ese marco, hablar de naturaleza social implica identificar cómo distintos actores, en constante interacción, ponen en tensión sus representaciones mentales sobre la naturaleza. Un ejemplo de ello son los actuales debates en torno al Vivir Bien en Bolivia y Ecuador, donde existen, al menos, tres actores clave: las comunidades indígenas con su pensamiento cosmocéntrico; las y los académicos; y las y los diseñadores de proyectos y planificadores de políticas públicas del Estado (Prada, 2011; Simbaña, 2011; Vega, 2011).

### *Idea del desarrollo*

102. ¿Y cómo no reconocer todos los esfuerzos de muchos científicos y técnicos, que han aportado alternativas para un desarrollo sostenible?

Acompañar una visión estandarizada del mundo con presentes textuales implícitos sobre la *idea del desarrollo*, asume que hay un marco de cognición común a todas y todos, desconociendo las diferencias culturales y las disputas por el sentido de esa palabra o las propuestas teórico-prácticas para su superación como, por ejemplo, la crítica del posdesarrollo.

A finales de los ochenta se cristalizó una postura que entiende al desarrollo como una forma de pensar y sentir, un orden de discurso institucionalizado y profesionalizado. Desde esa perspectiva, es necesario precisar quién habla en nombre del desarrollo, desde qué enfoque lo hace, con qué peso argumentativo y a través de qué sistema de clasificaciones. Este debate ha abierto un amplio abanico de cuestiones que van desde las metas del desarrollo y los programas de ayuda, hasta el papel de los expertos y la exclusión de otros saberes (Gudynas, 2011: 49-50). Enfatizar únicamente el esfuerzo, y los aportes, que hacen científicos y técnicos deja por fuera, como productores de

conocimiento, a otros actores relevantes como las comunidades locales y los movimientos sociales, por nombrar algunos.

Recientemente, en el caso de América Latina, los estudios críticos del desarrollo se circunscriben a cinco campos: el pensamiento decolonial o la crítica al desarrollo como crítica a la modernidad, las alternativas al desarrollo y ya no tanto los desarrollos alternativos, las transiciones al postextractivismo, la crisis y cambio de modelo civilizatorio y las perspectivas centradas en la relacionalidad y la comunalidad (Escobar, 2014: 17). Llama poderosamente la atención que estos debates no aparecen reflejados en el discurso del Papa Francisco, así como tampoco las discusiones que en los llamados países industrializados se está dando en torno al decrecimiento, el gran giro, la gran iniciativa para la transición o la gran obra hacia una era ecozoica, entre otros (Escobar, 2014: 45).

### *Tecnociencia bien orientada y diseño ontológico*

103. La tecnociencia bien orientada no solo puede producir cosas realmente valiosas para mejorar la calidad de vida del ser humano [...] También es capaz de producir lo bello y de hacer saltar al ser humano inmerso en el mundo material al ámbito de la belleza. ¿Se puede negar la belleza de un avión, o de algunos rascacielos?

Las discusiones sobre una *tecnociencia bien orientada* no son nuevas (Jonas, 1984 en Lander, 1992; 2005; Beck, 2006), más allá del revuelo mediático que ha causado esta encíclica. Lo relevante, en la actualidad, es cómo la tradición racionalista que subyace en la ciencia y en la tecnología *diseña un mundo*, con una estética particular, un horizonte de deseo, una forma de conocimiento, una subjetividad y una voluntad de dominio y control sobre el entorno. Preguntarse quién puede negar la belleza de un avión o de un rascacielos, impone una idea de lo bello muy concreta. En este sentido, la discusión sobre mundos sustentables y diseños ecológicos como *diseños ontológicos* (Winograd y Flores, 1987 en Escobar, 2014: 61) está ausente en las reflexiones del papa Francisco.

Todo artefacto técnico encarna formas específicas de poder y autoridad, además de estar anclada a sistemas sociales o económicos particulares: en otras palabras, todo artefacto técnico tiene cualidades políticas. Langdon Winner (1983) nos ofrece el ejemplo de los pasos elevados extraordinariamente bajos sobre las avenidas de Long Island, en Nueva York, para observar el efecto social de un deliberado diseño ingenieril. Robert Moses, el arquitecto responsable de dicha obra pública, reflejaba en el diseño técnico su sesgo clasista: los blancos de las clases medias y altas, propietarios de automóviles, podrían utilizar los parques y playas de esa localidad estadounidense, mientras que los menos favorecidos, usuarios frecuentes del transporte público, se mantendrían marginados porque los buses de doce pies de altura no podrían transitar por los pasos elevados de apenas nueve pies de alto.

Pero, ¿quién podría negar la belleza de un tejido de vías que hace posible la conexión de lugares remotos?! El problema está en ver los detalles de forma como algo inocuo o

suprimir estas discusiones en consideraciones estéticas, como si éstas no hicieran parte de una específica forma de orden social.

*No se menciona al capitalismo*

128. la orientación de la economía ha propiciado un tipo de avance tecnológico para reducir costos de producción en razón de la disminución de los puestos de trabajo, que se reemplazan por máquinas. Es un modo más como la acción del ser humano puede volverse en contra de él mismo.

Las raíces humanas de la crisis al no ser contextualizadas históricamente, y encarnadas en personas, grupos, sectores o clases sociales concretas, sirven de justificativo ideológico para afirmar que el problema es de la humanidad como especie y no de un determinado modo de producción, distribución y consumo. *Negar la existencia del capitalismo* o sublimarlo al hablar de la orientación actual de la economía mundial, constituye un vacío textual extremadamente notorio, que refuerza, además, la idea del sistema-mundo en su conjunto, a pesar de los llamados a revoluciones culturales profundas o a generar cambios drásticos.

*Cosificación*

106. La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas [...] ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante [...] el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados.

Equiparar constantemente a la naturaleza con *las cosas*, entendiéndolas como algo inanimado, va en contra del sentido implícito y explícito del *Cántico de las criaturas* de San Francisco de Asís, que inspira esta encíclica papal. Nótese aquí la siguiente contradicción: si bien se hace mención al hecho de que la mano amiga ha dejado de tenderse entre el ser humano y la naturaleza (entendida como cosa, cabe resaltar), haber afirmado con anterioridad que la modificación de la naturaleza con fines útiles es una característica de la humanidad desde sus inicios, contraviene el sentido de esa preocupación. ¿Cuándo se dio esa ruptura si desde sus inicios la humanidad aparece escindida de *las cosas*?

*Antropocentrismo moderno*

115. El antropocentrismo moderno, paradójicamente, ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad.

Esta idea cosificada de la naturaleza está en la base del *antropocentrismo moderno* que denuncia Bergoglio. Sin embargo, cabe preguntarse si hay un antropocentrismo que no sea moderno: si el hecho teológico que funda lo que conoceremos luego como modernidad es que Dios se hizo hombre, por tanto ser humano (Hinkelammert, 2008:

11) –nótese aquí la equiparación sexista–, ¿para qué redundar adjetivando como moderno al antropocentrismo?

#### *Idea de naturaleza y su administración responsable*

115. ‘No solo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según el cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado’.

116. la forma correcta de interpretar el concepto de ser humano como ‘señor’ del universo consiste en entenderlo como administrador responsable.

La idea del hombre como centro es cónsona con la *idea de naturaleza* como estructura natural de la que ha sido dotado y como un bien que le ha sido dado por Dios. Ejercer su señorío –nótese que la mujer queda por fuera como objeto de dominio- sobre estas cosas le demanda una *administración responsable* de los *recursos* para proveerse de otros bienes y de servicios –agregaríamos hoy, según los discursos dominantes– ecosistémicos.

Pero esta idea de naturaleza no es la única. Los pueblos aymara, quechua y guaraní, en un intento infructuoso por tratar de traducir el término desarrollo a sus lenguas, encontraron una aproximación en las expresiones *suma qamaña*, *sumak kawsay* y *ñandereco*, respectivamente. En estas distintas voces indígenas se constata una similitud de sentidos, un ideal de vida que no escinde al hombre/mujer de la naturaleza, pues ambos son parte de un espacio de vida más amplio como lo es la Madre Tierra, entendida a su vez como ser sagrado: solo puede tomarse de ella lo necesario para vivir. La naturaleza tiene vida y goza de voluntad para retirar el sustento requerido si es tratada inadecuada e irrespetuosamente (Prada, 2011: 236).

#### *Antropocentrismo desviado*

118. Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un ‘biocentrismo’ porque eso implicaría incorporar un nuevo desajuste que no solo no resolverá los problemas sino que añadirá otros.

La idea de *biocentrismo*, otro presente textual implícito en el discurso del papa, parece ser la contraparte, igualmente desviada, del antropocentrismo. Sin embargo, no se detalla qué se entiende por ese término y, en todo caso, de asumirse literalmente su composición sintáctica (poner en el centro la vida) ¿por qué sería desviada una postura que va a la raíz de lo que la crisis ecológica amenaza? Por otra parte, así como es redundante hablar de un antropocentrismo moderno, ¿no lo sería también para el caso de un antropocentrismo desviado?

#### *Interlocutores ausentes*

102. Es justo alegrarse ante estos avances, y entusiasmarse frente a las amplias posibilidades que nos abren estas constantes novedades [...] No podemos dejar de valorar



y de agradecer el progreso técnico, especialmente en la medicina, la ingeniería y las comunicaciones.

119. La crítica al antropocentrismo desviado tampoco debería colocar en un segundo plano el valor de las relaciones entre personas.

124. En cualquier planteo sobre una ecología integral, que no excluya al ser humano, es indispensable incorporar el valor del trabajo...

136. Es preocupante que cuando algunos movimientos ecologistas defienden la integridad del ambiente, y con razón reclaman ciertos límites a la investigación científica, a veces no aplican estos mismos principios a la vida humana. Se suele justificar que se traspasen todos los límites cuando se experimenta con embriones humanos vivos.

Aquí se puede apreciar una serie de interpelaciones a *interlocutores ausentes*: hay vacíos textuales implícitos, es decir, ausencias sobreentendidas, por lo que no parece ser necesario indicar de qué o quiénes se está hablando. Hay un reproche a quienes no parecen alegrarse por los avances y novedades que brinda la ciencia y la tecnología, así como a quienes no muestran agradecimiento por el progreso técnico. De igual manera, hay una crítica a quienes parecen colocar el valor de las relaciones personales en un segundo plano, como a quienes piensan excluir al ser humano y al valor de su trabajo de una ecología integral. Aquí la crítica se dirige a algunos movimientos ecologistas que no son identificados en el texto y por tanto hace difusa la idea que se quiere transmitir.

#### *Lo no humano como otredad*

119. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro.

Retomando la discusión sobre el antropocentrismo, el cristianismo, al reclamar un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas –nótese que el hecho teológico fundante de la modernidad es que Dios se hizo hombre, no otra cosa–, ¿dónde deja la alteridad de lo no humano? ¿Qué pasa con la hermana agua, el hermano fuego y la hermana tierra a quienes San Francisco de Asís canta, alabando a Dios por su creación? Reconocer la diferencia entre especies pero negar la igualdad entre ellas genera relaciones de dominación, y a su vez, reconocer la igualdad negando sus diferencias fomenta procesos de asimilación/conversión. Cada idea de naturaleza, de comunidad de vida, emerge de una complejidad antropológica situada cultural y territorialmente y, por tanto, no puede ser subsumida en un algún universal abstracto.

#### *Seres débiles*

120. Dado que todo está relacionado, tampoco es compatible la defensa de la naturaleza con la justificación del aborto. No parece factible un camino educativo para acoger a los seres débiles que nos rodean, que a veces son molestos o inoportunos, si no se protege a un embrión humano aunque su llegada sea causa de molestias y dificultades.

A primera vista pudiera pensarse que la reflexión gira en torno al aborto, pero no es así. Su planteamiento responde a su uso como figura retórica: el símil.

Como todo está conectado, la defensa de la naturaleza no puede ser compatible con la justificación del aborto. Esto parece ser un argumento que pone en el centro la vida, un argumento biocéntrico. Tal acción no parece ser un camino educativo factible para acoger a los *seres débiles* que nos rodean, por muy molestos o inoportunos que puedan ser. Si no se protege un embrión humano ¿qué pudiera esperarse para con nuestra casa común? Aquí el símil es usado para asociar la debilidad del embrión humano con la debilidad de la naturaleza, por tanto, su defensa es en tanto ser débil que necesita ser acogido. También podemos interpretar este símil como una construcción ideológica sexista al evidenciar como la debilidad del embrión humano es asimilada a la debilidad de la naturaleza en tanto mujer que requiere la acogida del hombre como señor del universo y administrador responsable de sus recursos.

#### *Espacio discursivo capitalista*

129. Para que siga siendo posible dar empleo, es imperioso promover una economía que favorezca la diversidad productiva y la creatividad empresarial [...] Para que haya una libertad económica de la que todos efectivamente se beneficien, a veces puede ser necesario poner límites a quienes tienen mayores recursos y poder financiero [...] La actividad empresarial, que es una noble vocación orientada a producir riqueza y a mejorar el mundo para todos, puede ser una manera muy fecunda de promover la región donde instala sus emprendimientos, sobre todo si entiende que la creación de puestos de trabajo es parte ineludible de su servicio al bien común.

El vacío textual extremadamente notorio que constituye el no nombrar al capitalismo es, al mismo tiempo, un presente textual implícito: en distintos pasajes del tercer capítulo, Bergoglio se desplaza a lo interno de *espacios discursivos capitalistas*. El énfasis en la creatividad empresarial, ergo, en la figura del empresario como agente innovador clave (Schumpeter *dixit*), así como la apología a la actividad empresarial y la reivindicación del derecho a la libertad económica, suponen aspectos fundamentales de la fisonomía de la sociedad capitalista. Sin embargo, podría argumentarse que las posibles restricciones a quienes tienen mayores recursos y poder financiero constituirían un argumento contrario a lo anterior, pero eso no necesariamente es así. Sin ahondar en el tema, pues no es el objetivo de este trabajo, las políticas antimonopolio pueden ser perfectamente compatibles con un programa económico keynesiano donde el Estado interviene para, precisamente, garantizar las libertades económicas de todas y todos los agentes.

Si la superación de las raíces humanas de la crisis ecológica pasa por una oda a elementos cruciales del actual modo de producción, ¿no estaríamos ante otra propuesta *ecocapitalista*, esta vez vía Iglesia católica, como lo fue en su momento el informe de *los límites del crecimiento*, de los empresarios del Club de Roma? ¿Se tratará nuevamente de una *crítica capitalista al capitalismo* (De la Cruz, 1987: 85).

Hoy se habla del traspaso de los límites biofísicos del planeta (Rockström *et al*, 2009)<sup>6</sup> pero se sigue insistiendo en la idea de un desarrollo sostenible. Si el desarrollo emergió en la historia como un dispositivo de poder polarizante y excluyente, sustentado sobre la base de intercambios desiguales, ¿una perspectiva ambiental del mismo disminuirá, por no decir anulará, lo anterior? ¿Es tan siquiera compatible la perspectiva ambiental con el desarrollo antropocentrado? ¿Un giro biocéntrico, *una conciencia de especie* (Toledo, 2009), no implicarían ir más allá de la idea del desarrollo? Y si el desarrollo requiere ser planificado, ¿cómo materializamos ese ir más allá del mismo? ¿La deconstrucción del desarrollo no es, al mismo tiempo, una deconstrucción de su planificación?

Seguir pensando e insistiendo en el fomento de la creatividad empresarial, considerando dicha actividad como una noble vocación generadora de riqueza y empleo, deja por fuera la necesidad de analizar en detalle experiencias de economías solidarias, locales, que articuladas en una red de redes tejan otros horizontes de sociedad, diversa y plural, más allá de la mercantilización de nuestras relaciones.

#### *Organismos genéticamente modificados*

133. Es difícil emitir un juicio general sobre el desarrollo de organismos genéticamente modificados (OGM), vegetales o animales, médicos o agropecuarios, ya que pueden ser muy diversos entre sí y requerir distintas consideraciones.

134. Si bien no hay comprobación contundente acerca del daño que podrían causar los cereales transgénicos a los seres humanos, y en algunas regiones su utilización ha provocado crecimiento económico que ayudó a resolver problemas, hay dificultades importantes que no deben ser relativizadas.

Hay una serie de preguntas que parecen no estar presentes en los procesos actuales de I+D y que la encíclica no aborda al hablar de los OGM: ¿qué impacto tendría una determinada tecnología en las culturas y comunidades donde se inserta? ¿Su escalamiento industrial incrementaría o limitaría la soberanía alimentaria? ¿Impactará positivamente en los niveles de desigualdad en el mundo? ¿Contribuirá a la protección o reducción de la biodiversidad? ¿Qué otros impactos ambientales pueden esperarse? ¿Permitirá una gestión democrática de los procesos productivos socializando a su vez los conocimientos objetivados en ellos, o profundizará los procesos de fragmentación y alienación de los trabajadores? (Lander, 2014: 280).

Este tema permite evidenciar las tensiones en un documento que se supone crítico de nuestra responsabilidad en la crisis ecológica. La dificultad de emitir un juicio sobre esta importantísima y preocupante cuestión, es la dificultad de la Iglesia como institución

---

<sup>6</sup> Véase también el trabajo de Will Steffen *et al* (2015). "Planetary boundaries: guiding human development on a changing planet. *Scienceexpress*, enero. Disponible en: [www.sciencemag.org/cgi/content/full/science.1259855/DC1](http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/science.1259855/DC1) [Consultado el: 15-02-21015].

social para posicionarse al respecto. Ya de por sí, la Iglesia avala los aportes de la biología molecular y la biotecnología, no sin algunas reticencias, además de alegrarse y agradecer estos progresos técnicos. Suavizar la polémica que existe en el planeta sobre los impactos de los OGM en la salud humana, como de otras especies,<sup>7</sup> puede estar encubriendo algunos intereses no explícitos en la encíclica papal.<sup>8</sup>

## CONCLUSIÓN

Los aspectos aquí analizados no niegan aportes y reflexiones críticas e interesantes, presentes en el texto, sobre la necesidad de establecer límites éticos a los desarrollos científicos y tecnológicos, la preocupación por el riesgo y la vulnerabilidad en las sociedades tecnológicas, así como el papel de la técnica para la dominación o la emancipación. Sin embargo, nuestro interés fue resaltar la *ambigüedad discursiva* del capítulo de la encíclica papal seleccionado para el análisis.

Denunciar el impacto de la actividad humana sobre los ecosistemas, y cómo en ello la ciencia y la tecnología han tenido parte, contribuye a desbordar los imaginarios sociales establecidos; pero, al mismo tiempo, mantener una idea de naturaleza como bien, como recurso, como estructura natural de la cual fue dotada la humanidad y como entidad inanimada y por tanto débil, contiene la crítica en el escenario de poder y lucha social que significa este discurso concreto. Por esta razón, no es de extrañar que la encíclica papal sea usada por distintos actores y grupos sociales (organismos multilaterales, empresas, partidos, organizaciones no gubernamentales, gobiernos, movimientos sociales, académicos, comunidades locales, entre otros) para reivindicar sus respectivas ideologías y agendas políticas.

Un dato curioso para finalizar: el actual secretario de las Naciones Unidas le solicitó al papa Francisco que retrasara la presentación de la encíclica para la segunda semana de junio de 2015 y así poder garantizar un efecto mediático en cadena.<sup>9</sup> ¿Para qué? Nos parece que para tratar de oxigenar las descreditadas conferencias sobre cambio climático de las Naciones Unidas, que ya nos tienen acostumbrados a un amargo sabor de boca luego de sus clausuras.

## BIBLIOGRAFÍA

---

<sup>7</sup> Hay, al menos, tres organizaciones reconocidas internacionalmente y con largas trayectorias en investigaciones sobre el tema: La Vía Campesina (<http://viacampesina.org/es/>), el Grupo ETC (<http://www.etcgroup.org/es>) y GRAIN (<https://www.grain.org/es>).

<sup>8</sup> La Iglesia defiende el uso de transgénicos para luchar contra la inseguridad alimentaria. *Fundación Antama*. 13-04-2013. Disponible en: <http://fundacion-antama.org/iglesia-defiende-uso-transgenicos-para-luchar-contrainseguridad-alimentaria/> [Consultado el 28-03-2016].

<sup>9</sup> Ver nota 3, *supra*.

- ADORNO, Theodor (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- BECK, Ulrich (2006). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BERGOGLIO, Jorge Mario (2015). *Carta Encíclica Laudato Si' del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Santa Sede: Tipografía Vaticana.
- DE LA CRUZ, Rafael (1987). "El ecologismo: ¿reforma o revolución?" *Nueva sociedad* N°87. *Lo político y lo social de lo ecológico*, pp. 85-94.
- ESCOBAR, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- FAIRCLOUGH, Norman (1995). *Critical discourse analysis. The critical study of language*. Londres y Nueva York: Longmann. Traducción y adaptación de Federico Navarro.
- FAIRCLOUGH, Norman y WODAK, Ruth (1997). "Análisis crítico del discurso". En: VAN DIJK, Teun (compilador) (2005). *El discurso como interacción social*. Barcelona: Gedisa.
- GUDYNAS, Eduardo (2011). "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa". En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del Desarrollo*. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo, Fundación CELARG.
- HINKELAMMERT, Franz (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- LANDER, Edgardo (2014). "Un planeta en crisis. El papel de las formas hegemónicas de la producción de conocimiento". En: Carosio, Alba; Banko, Catalina y Prigorian, Nelly (coordinadoras). *América Latina y el Caribe: un continente, múltiples miradas*. Caracas: CLACSO – Fundación CELARG.
- (2005). "La ciencia neoliberal". En: Ana Esther Ceceña (compiladora) (2006). *Los desafíos de la emancipación en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO.
- (1992). *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos. Límites de la democracia en la sociedad tecnológica*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- LEVINSON, Stephen (1989). *Pragmática*. Barcelona: Teide
- PARDO ABRIL, Neyla Graciela (2012). "Análisis crítico del discurso: conceptualización y desarrollo". *Cuadernos de Lingüística Hispánica*. N° 19. Enero-Junio, pp. 41-62.

- PRADA, Raúl (2011). "El vivir bien como alternativa civilizatoria: modelo de Estado y modelo económico". En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del Desarrollo*. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo, Fundación CELARG.
- QUIJANO, Aníbal (2000). "La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana. (Primera edición, en 2000, Buenos Aires: CLACSO.)
- ROCKSTRÖM, Johan *et al* (2009). "A safe operating space for humanity". *Nature*, Vol. 461|24, Septiembre.
- SCHUMPETER, Joseph (1952). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Buenos Aires: Aguilar Ediciones.
- SIMBAÑA, Floresmilo (2011). "El sumak kawsay como proyecto político". En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del Desarrollo*. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo, Fundación CELARG.
- TOLEDO, Víctor (2009). "¿Contra nosotros? La conciencia de especie y el surgimiento de una nueva filosofía política". *Polis*, Vol. 8|22.
- VAN DIJK, Teun (1994). "Análisis crítico del discurso". *Cuadernos. Maestría en Lingüística. Discurso, Poder y Cognición Social*. Nº 2, Año 2, pp. 3-21.
- VEGA, Elisa (2011). "Descolonizar y despatriarcalizar para vivir bien". En: Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del Desarrollo*. Caracas: Fundación Rosa Luxemburgo, Fundación CELARG.
- WINNER, Langdon (1983). "Do artifacts have politics?" En: MacKenzie, D. *et al* (editores). *The social shapping of Technology*. Philadelphia: Open University Press (versión castellana de Mario Francisco Villa).

