

# LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI* Y LA TRADICIÓN IBEROAMERICANA DE LOS DERECHOS HUMANOS: DIGNIDAD DE LA PERSONA Y DERECHOS HUMANOS\*

Óscar Arnulfo DE LA TORRE DE LARA\*\*

*Nuestro tiempo eficaz y estéril, estetizante e incapaz de contemplar la belleza, violentamente comprometido con la liberación e incapaz de salvación, tendido hacia el porvenir y amenazado en su presente.*

Arturo PAOLI, *La raíz del hombre*

*¿Qué otra cosa es la riqueza cuando no se piensa en Dios? Un ídolo de oro, un becerro de oro. Y lo están adorando, se postran ante él, le ofrecen sacrificios. ¡Qué sacrificios enormes se hacen ante la idolatría del dinero! No sólo sacrificios, sino iniquidades. Se paga para matar. Se paga el pecado. Y se vende. Todo se comercializa. Todo es lícito ante el dinero.*

Óscar Arnulfo ROMERO, *Homilía dominical, 11 de septiembre de 1977*

Tal vez el título del presente trabajo suene un tanto tautológico, ya que los Derechos Humanos pueden ser entendidos como la juridificación de la dig-

\* El presente trabajo es producto de una conferencia impartida en el Seminario Guadalupano Josefino de la Arquidiócesis de San Luis Potosí, en la Jornada Académica 2016, celebrada en el marco de los aniversarios luctuosos de Mons. Rafael Montejano y Aguiñaga, Mons. Joaquín Antonio Peñalosa y Mons. Guillermo DipRamé, así como también, en el marco de la clausura del Jubileo de la Misericordia.

\*\* Postdoctorante en la Maestría de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí e investigador del Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát (CENEJUS).

nidad humana.<sup>1</sup> Sin embargo, el mismo es pertinente porque versa sobre dos conceptos que —si bien están íntimamente relacionados— es necesario re- ligar, dado que la mayoría de las veces el discurso dominante respecto a los Derechos Humanos se queda precisamente en eso, en un simple discurso; en bonitos conceptos sin realidad histórica y por tanto sin ninguna implicación con la dignidad de los seres humanos concretos que pueblan este mundo. Lo anterior se puede constatar al hacer un análisis de nuestra realidad, marcada por relaciones de dominación, explotación y exclusión, ligadas a la expoliación desmesurada de la naturaleza y sus consecuencias respecto a la aniquilación de condiciones materiales e inmateriales que hacen posible una vida digna de ser vivida.

Es innegable que en los tiempos que corren predomina, en los ámbitos académicos, políticos y empresariales, una antropología filosófica individualista, en la que se resalta una concepción de los Derechos Humanos también de corte individualista, en detrimento de los derechos sociales y colectivos. Esta ideología individualista es enarbolada por un fundamentalismo de mercado que reivindica la libertad y la propiedad como derechos absolutos e inalienables, no sólo de personas individuales sino también de grandes corporaciones transnacionales cuyas acciones destruyen las condiciones materiales de vida de millones de personas, en su afán de acumulación y ganancia. Y es que los derechos de libertad y propiedad se han visto reducidos a la libertad de inversión y a una concepción de la propiedad excluyente y avariciosa.

El proceso de globalización neoliberal ha cristalizado los postulados del fundamentalismo de mercado en acuerdos —formales e informales— y en prácticas que han creado una difusa, pero férrea nueva *lexmercatoria* que ha otorgado un peso desproporcionado a grandes empresas transnacionales en la gestión y asignación de recursos básicos para la reproducción de la vida humana y los ecosistemas como son la tierra, el agua potable, la biodiversidad y el conocimiento asociado a ella, así como los recursos energéticos. Estos procesos que imponen las políticas económicas neoliberales a nivel global han reconfigurado el papel del Estado y permitido la asunción de un papel preponderante de organismos económicos internacionales —como la Organización Mundial del Comercio y el Fondo Monetario Internacional—, mismos que han generado una nueva arquitectura jurídica que da forma y blinda los intereses de estas grandes empresas.

<sup>1</sup> DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio, *Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos*, México, Porrúa / Escuela Libre de Derecho, 2014, p. 10.

El problema radica, en gran medida, en que este proceso exalta los derechos de propiedad y libertad en detrimento de los derechos humanos sociales, económicos y culturales, a la autodeterminación de los pueblos, a un medio ambiente sano —entre otros—, de la gran mayoría de la población mundial. Y se pregona a los cuatro vientos que este camino es el único viable hacia el progreso.

Con el surgimiento del mundo moderno, una nueva fe —la fe en el progreso— dio significado y sentido a las nociones, métodos y sistemas que han llegado a dominar el mundo. Así la profunda reverencia que se profesa a la ciencia y la tecnología está estrechamente ligada a la fe en el progreso. La inclusión forzosa de todos los rincones de la tierra dentro de los estados nacionales se llevó a cabo en nombre del progreso. La cada vez mayor aceptación del imperio de la economía y la creciente confianza en la validez de sus leyes, son sombras que todavía arroja aquella fe ilustrada.<sup>2</sup>

Esta fe en el progreso ha producido un contexto político y económico sumamente adverso, aun cuando el Estado mexicano ha firmado y ratificado Tratados y Convenios Internacionales en los que se encuentran reconocidos los derechos colectivos y sociales —y por tanto son norma positiva vigente—, mismos que implican, no sólo el respeto pasivo del Estado frente al ciudadano —como los derechos de libertad y propiedad—, sino también obligaciones positivas para que tengan plena efectividad. Sucede que en los hechos se globalizan y efectivizan con mayor facilidad los derechos que son retóricamente compatibles con la acumulación de capital a escala mundial —que suponen marcos de previsibilidad y seguridad jurídica para la libertad de inversión y el derecho de propiedad privada— mientras los derechos sociales, económicos, culturales, medioambientales y los correspondientes a los pueblos se ven cada vez más reducidos.<sup>3</sup>

En estos comienzos del nuevo milenio hemos topado con una verdadera esquizofrenia gubernamental. Por un lado, el Estado mexicano acoge el derecho internacional de los Derechos Humanos como parte del derecho interno, con la reforma constitucional en materia de Derechos Humanos de 2011, al tiempo que dicta simultáneamente leyes y lleva a cabo acciones que los vulneran, produciendo una contraorden que propicia explotación, exclusión y marginalización. Esto precisamente porque el fundamentalismo de mercado

<sup>2</sup> SBERT, José María, Epimeteo, *Iván Illich y el sendero de la sabiduría*, México, Ediciones Sin Nombre, 2009, p. 238.

<sup>3</sup> MEDICI, Alejandro, *El malestar en la cultura jurídica. Ensayos críticos sobre políticas del derecho y derechos humanos*, La Plata, Universidad de la Plata, 2011, pp. 183-184.

—y su producción jurídica— es incompatible con la efectivización plena de los llamados Derechos Humanos, incluso en su dimensión objetiva: los derechos fundamentales.

### *Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos*

Por lo anterior, es oportuno difundir otra concepción de los Derechos Humanos. Una tradición teórica y práctica de los derechos humanos que nos es más cercana, porque se trata de una tradición cuyo origen, teorización y práctica —desde los albores de la modernidad hasta nuestros días— son de cuño iberoamericano. Me refiero a la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos. Asimismo, quiero ligar esta tradición con la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, misma que considero se enmarca dentro de esta tradición, no sólo por su evidente raigambre latinoamericana, sino porque se trata de un documento que hace una lectura histórica de la realidad, de la situación concreta de sujetos individuales y colectivos que reclaman justicia ante la negación estructural de condiciones de vida digna y hace un señalamiento de las raíces éticas y espirituales de la degradación ambiental y social que vive el mundo contemporáneo. Se trata de una encíclica que —al igual que la tradición iberoamericana de los derechos humanos— acoge y da eco al clamor de los pobres y la tierra, ya que “parte de un reclamo de justicia de quien padece la injusticia, es una exigencia de derechos, desde aquel que es agraviado por la conculcación de los suyos”.<sup>4</sup>

Para explicar esto hay que remontarnos un poco en la historia con el fin de recordar que los derechos humanos son un producto cultural, cuya matriz es occidental y moderna. Se puede decir que los derechos humanos son la forma en que Occidente institucionalizó la protección de la dignidad humana; sin embargo, es necesario indagar en los fundamentos filosóficos de las distintas tradiciones de los derechos humanos, ya que de la fundamentación filosófica dependerá en gran medida su efectividad. No es lo mismo fundamentar la dignidad humana *a priori*, a partir de esencias inmutables y abstractas, que hacerlo históricamente a partir de contextos y seres humanos concretos. Para esto debemos remontarnos a los albores de la modernidad.

Como explica Enrique Dussel, el siglo XVI es la llave y el puente —ya moderno— entre el mundo antiguo y la conformación acabada del paradigma de lo que llamamos mundo moderno. Según el filósofo argentino-mexicano, 1492 es la fecha del nacimiento de la modernidad. Ésta nació cuando

<sup>4</sup> DE LA TORRE RANGEL, *op. cit.*, p. 173.

Europa pudo confrontarse con “el otro” de Europa. No obstante, ese otro no fue “descubierto” como otro, sino “encubierto” por el poder colonial europeo. Es en pleno siglo XVI y en el espacio geográfico de América —la América española— donde el fraile dominico Bartolomé de las Casas “capta el problema central político de toda la modernidad hasta el presente”,<sup>5</sup> ya que la dominación de los pueblos indios y la subalternización de sus formas de conocimiento y sus instituciones jurídicas y políticas se nos presentan *como la otra cara o el lado oscuro de la modernidad*, en su forma de colonialidad. De modo que la modernidad colonial se constituye mediante una relación de dominación entre los imperios y sus colonias, lo que conlleva no sólo la dominación política y económica, sino también el sometimiento mediante la construcción e imposición de un entramado estructural y simbólico que encubre a los pueblos originarios de América. La conquista como violencia fundacional de la colonialidad.

En el ámbito concreto de lo jurídico, esta colonialidad se vio reflejada en la inadmisión radical del derecho de los colonizados; esto es, la negación del derecho e instituciones políticas indígenas con independencia del derecho del colonizador,<sup>6</sup> y en el ámbito epistemológico, en la negación de cualquier producción de conocimiento. Se trata de un proyecto que inferioriza culturas, saberes, formas de comprensión del derecho y la dignidad humana, relegando al colonizado al ámbito de la *sinrazón*. De este modo, Europa constituye e impone su específico patrón de poder —político y epistemológico—, mediante un proceso de reidentificación histórica, en el que atribuyó nuevas identidades geoculturales a los pueblos americanos (se llamó indios a una multiplicidad de pueblos diferentes entre sí),<sup>7</sup> producidos de esta forma como la otra cara de la *gente de razón*, aquel que no resultaba gente de razón plena o propiamente, al ser despojado de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. Como explica Arturo Paoli, “el poder cultural es una consecuencia del poder político y económico. El que detenta el poder en sus manos, impone su cultura y excluye como barbarie —anticultura— a las costumbres y tradiciones que no coinciden con su modelo cultural”.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, p. 193.

<sup>6</sup> CLAVERO, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994, p. 15.

<sup>7</sup> QUIJANO, Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgar [Comp.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000, p. 209.

<sup>8</sup> PAOLI, Arturo, *La raíz del hombre. Meditación sobre el evangelio de san Lucas*, Buenos Aires, Lohé-Lumen, 1998, p. 33.

En pocas palabras, se trata de una negación; el encubrimiento *del otro* como paso previo a su dominación.

Ahora bien, con el advenimiento de la modernidad colonial, la construcción de la naturaleza —al igual que la construcción del salvaje— obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial. De tal modo que el constructo dicotómico cultura/naturaleza, se sustentó en la portentosa revolución científica de la cual salió la ciencia tal como hoy la conocemos: la ciencia moderna. “De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas”.<sup>9</sup> Como explica Jean Robert, siguiendo a Iván Illich, ya desde el siglo XII aparece algo que abrió la posibilidad de esta construcción y el nacimiento de la tecnología. Este algo es el surgimiento de la *causa instrumentalis* en la filosofía escolástica temprana, a saber, el concepto de que ciertas cosas, exteriores a la persona, pueden ser medios para alcanzar fines de la misma. De este modo, la atención causal se puso en el instrumento, en la herramienta del hacedor de las cosas. Así, en el tránsito hacia la modernidad, lo instrumental se convirtió en lo importante; la ley y los procedimientos, en el caso del Derecho; el dominio y control de la naturaleza, en el caso de la Ciencia. Esta idea, a partir de Roger Bacon, desemboca en la fantasía de que la naturaleza —exterior a la cultura— es una mina de recursos que gritan para ser explotados con los instrumentos adecuados.<sup>10</sup>

El dios que justifica la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna [...] Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esta segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología sólo puede afirmarse a través de la crisis ecológica.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 222.

<sup>10</sup> Cfr. ROBERT, Jean, “La custodia de la mirada en la época del “show”, en *Ixtus. Espíritu y Cultura “La custodia de la mirada”*, n. 31, año VIII, México, 2001, p. 27.

<sup>11</sup> SANTOS, *op. cit.*, pp. 221-222.

No obstante, siguiendo a Jesús Antonio de la Torre Rangel, se puede afirmar que, a pesar y en contra del proyecto colonizador, hubo quien sí descubrió al otro en toda su humanidad, lo que propició, en teoría y *praxis*, el nacimiento de una vasta tradición de los derechos humanos, inaugurada con la conflictividad abierta por la modernidad. Se trata de una tradición de los derechos humanos que busca la materialización de la justicia en aquel a quien se le ha negado, en tanto ser humano concreto inscrito en un proceso civilizatorio diverso al del dominador: los pueblos indios negados, dominados y explotados por la colonialidad. A través de la teorización y la práctica, esta tradición de los derechos humanos busca proclamar los derechos en concreto, hacerlos realidad aquí y ahora —historizarlos—, en beneficio de aquel que ha sido reducido a la pobreza porque se le ha quitado su libertad, su poder de decisión y porque ha sido privado de las condiciones materiales que posibilitan su vida digna.<sup>12</sup> Se trata, a final de cuentas, de un modo de saber y practicar la vigencia de los derechos del ser humano, que se ha desarrollado en Iberoamérica a partir de su realidad histórica.

Cuando se habla de Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos se hace para distinguirla de la tradición —hasta hoy dominante— de la Ilustración que apela teóricamente a la llamada Escuela del Derecho Natural (Rousseau, Hobbes, Locke), desarrollada en la Europa del norte en los siglos XVII y XVIII; una tradición de corte racionalista, ahistórica, cuyo principio social fundamental es el individualismo. En cambio, la Tradición Iberoamericana es más antigua, sus fundamentos se encuentran en el Iusnaturalismo Clásico de tradición cristiana que tiene su elaboración teórica más acabada con los teólogos juristas españoles del siglo XVI y principios del XVII, tales como los dominicos Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, y los jesuitas Francisco Suárez, Luis de Molina y Juan de Mariana. Dicha tradición parte de una concepción del derecho natural no sólo racional, sino que tiene en cuenta al ser humano concreto y a la historia, con un principio social fundamental de corte comunitario que concibe al ser humano de manera integral, tanto en su dimensión individual como social.<sup>13</sup> Se puede decir que esta tradición inicia teóricamente con los pensadores antes mencionados, para posteriormente dar el salto definitivo en la concepción de los derechos humanos desde el pobre —ya no en las cátedras españolas, sino en la *praxis* de la defensa del indio y a partir de la realidad novohispana—; en la defensa concreta de los derechos

<sup>12</sup> DE LA TORRE RANGEL, *op. cit.*, p. 173.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 4.

de pueblos originarios, despojados de su tierra, su libertad, su cultura, su vida, conculcados en su dignidad como seres humanos.

La consecuencia distinta más importante, entre una y otra corriente iusnaturalista, con relación a los derechos humanos, está en que la de la ilustración *circunscribe el ámbito de los derechos humanos al individuo, teniendo como base una reafirmación racional del yo frente al otro sin entrañar circunstancias históricas*. Esto es que los derechos se piensan siempre individuales, a partir de hombres libres e iguales en abstracto. La clásica, en cambio, con su visión integral del hombre, *concibe la existencia de los derechos humanos tanto individuales como sociales, teniendo como base una relación entre el yo y el tú, que es el nexo fundante de la justicia, y con la posibilidad de historizarse*.<sup>14</sup>

La Tradición Iberoamericana piensa y defiende derechos humanos desde contextos concretos de relaciones y desde una perspectiva comunitaria. Los principales exponentes y fundadores de esta tradición en América, son el religioso dominico y obispo de Chiapas Bartolomé de las Casas, el religioso agustino y jurista Alonso de la Veracruz y el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga. Juristas y religiosos que en teoría y *praxis* realizaron una defensa concreta de los derechos de los pueblos indígenas, de su dignidad como personas, de sus tierras, aguas y montes —territorios—, ante los conquistadores y encomenderos españoles ya en pleno siglo XVI. Se trata, como dice De la Torre Rangel, de “filósofos y juristas puente”, que enlazan el pensamiento de la antigüedad y el pensamiento moderno y que, sin renunciar a la tradición tomista que prioriza la esencia del derecho en la justicia objetiva, reconocen la importancia de la autonomía del ser humano basada en su libertad, y ponen las bases de los derechos humanos subjetivos como facultades o potestades de los seres humanos, basados en su propia dignidad y en sus necesidades tanto esenciales como históricas.<sup>15</sup>

- a) La Escuela del Derecho Natural se funda sólo en la razón. Es racionalista. La clásica, en cambio, se funda en una antropología integral, no sólo en la razón.
- b) La Escuela del Derecho Natural es ahistórica; por principio, el derecho es el mismo e igual. La clásica, si bien se ha concebido en algunas ocasiones como si fuera ahistórica y tiene siempre el peligro de la ahistoricidad, sus más claros exponentes dejan un camino abierto para su adaptación histórica.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 223.

- c) La Escuela del Derecho Natural carga el acento en el individualismo. La clásica, sin olvidar al individuo, acentúa la importancia en la comunidad.
- d) Por último, el iusnaturalismo clásico tiene implícito el concepto bíblico de derecho como *mispat*, esto es, como liberación del oprimido, lo que queda explicitado en el salto teórico práctico de esta corriente en América, en su nacimiento con la defensa concreta del indio, en suma, la concepción de los derechos humanos desde el pobre.<sup>16</sup>

En síntesis, siguiendo al iusfilósofo aguascalentense, si bien ambas tradiciones —la iluminista y la iberoamericana— se inscriben en la vasta tradición iusnaturalista, esto es, que reconocen la existencia del derecho natural más allá del derecho positivo, también es cierto que sus fundamentos filosóficos son radicalmente distintos, ya que las raíces filosóficas de la Escuela del Derecho Natural las encontramos en el iusnaturalismo racionalista, individualista y contractualista, propio del iluminismo; mientras que la Tradición Iberoamericana tiene su base en el iusnaturalismo clásico retomado de la tradición filosófica cristiana.

### *Desarrollo el nuevo rostro del progreso*

Como explica José María Sbert, *desarrollo* es una palabra que no es conflictiva. Es utilizada por todos como una palabra positiva o, al menos, neutral. Sólo cuando se le añaden otras, como democrático, popular, capitalista, independiente, etcétera, surge la polémica. Sin embargo, añade Sbert, la involución del sentimiento y el pensamiento que acompaña a la utilización de términos como desarrollo los convierte en *palabras amiba* —haciendo una analogía con los protozoarios informes y cambiantes que devoran organismos más pequeños o partículas en descomposición—; y se pregunta: ¿Cuántas palabras no decimos ya por decir desarrollo? ¿Cuántas palabras tuvieron sentido para nuestros padres y abuelos, cuántas que podrían expresar nuestro genuino sentir y nuestra verdadera intención?<sup>17</sup>

En el caso de la palabra desarrollo, el campo de sentidos y significados que puede desplazar abarca, entre otros, civilización, progreso, evolución, riqueza, bienestar, avance, mejora, madurez, éxito, realización, potencia, capacidad, cultura y salud, aumento y

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>17</sup> SBERT, *op. cit.*, p. 232.

crecimiento. Su uso con frecuencia pretende claramente sintetizar todos estos significados, dotar de todos esos atributos a lo que se aplica. En ocasiones puede llegar a suplir, en los respectivos ámbitos social e individual, incluso a las palabras historia y vida, siempre y cuando, claro está, correspondan a los mandatos de la búsqueda de felicidad y el éxito, es decir, que no evoquen penurias, azares y retrocesos.<sup>18</sup>

De modo que la palabra desarrollo es usada en un sinfín de contextos y desplaza múltiples significados, ensombreciendo la realidad. El prestigio de dicho concepto se afianzó en el último cuarto del siglo pasado, gracias al papel de los expertos dedicados a imponerlo en todo el mundo y a explicar su contenido, universalizando el subdesarrollo; esto es, difundiendo la superioridad del modelo civilizatorio occidental capitalista —el mundo desarrollado—, con base en el paradigma científico-tecnológico ligado al colonialismo, que priva a los pueblos de culturas diferentes la oportunidad de definir sus propias formas de vida social, política y económica, encasillándolos de este modo en el ámbito del atraso, el subdesarrollo y la barbarie.<sup>19</sup> Según explica Sbert, la palabra desarrollo tiene mayor afinidad con el progreso, de igual forma tiene una estrecha relación con la idea de evolución, lo que la convierte en un tema dominante en los tiempos recientes “como una transposición a la naturaleza de la noción de progreso que se extiende y permea a la sociedad y al pensamiento conforme establece su dominio el moderno sistema de mercado”.<sup>20</sup>

En realidad, como explica Iván Illich, el concepto desarrollo implica el reemplazo de las capacidades generalizadas y de actividades de subsistencia por el empleo y consumo de mercancías; el monopolio del trabajo remunerado en relación a todas las otras formas de trabajo y la reorganización

<sup>18</sup> *Ídem*.

<sup>19</sup> Según explica Sbert, “en las colonias ibéricas, establecidas en América desde el siglo XVI, las culturas indígenas quedaron profundamente sumergidas y, con el tiempo, las elites y las clases altas adoptaron la idea de progreso sin ningún ‘sentido de ambivalencia moral. [...] Se consideraban culturalmente europeas’. El lema que resumía el ideal de Auguste Comte, ‘Orden y progreso’, fue inscrito en la bandera de Brasil. En México se volvió la consigna de la dictadura que un liberal triunfante estableció a fines de siglo y que consolidó el Estado nacional. Sólo en América Latina se encuentran numerosas poblaciones llamadas Progreso. Hacia 1950, todas las regiones que hasta unos años antes y durante siglos habían sido conocidas como atrasadas e incivilizadas, adquirieron un nuevo nombre: subdesarrolladas. Seis años antes, el presidente Truman había lanzado la nueva divisa del desarrollo, que dominaría las décadas subsiguientes. Aparentemente, mientras que la fe en el progreso había generado grandes expectativas, el término mismo estaba desgastado y desprestigiado por sus campeones más poderosos, los europeos colonialistas y los autócratas locales. La nueva era de la *pax americana* requería una nueva insignia que la distinguiera de ellos. La del desarrollo resultó perfectamente adecuada y efectiva. El progreso pasó tras bambalinas, pero quedó sustentado en el discurso del desarrollo”. Tomado de *Ibidem*, p. 242.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 235.

del entorno en la que el espacio, el tiempo, los recursos y los proyectos se orienten hacia la producción y el consumo —valores de cambio—, mientras que las actividades creadoras de valores de uso, que satisfacen directamente las necesidades, se estancan o desaparecen.<sup>21</sup> Todos estos cambios y procesos idénticos en el mundo se consideran inevitables y buenos, fincados en un concepto de progreso que —como nos indica Walter Benjamin— no se atiene a la realidad, sino que posee una pretensión dogmática. Se entiende como un progreso de la humanidad misma y no sólo de sus destrezas y conocimientos; un progreso sin término —en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad—; esencialmente indetenible —recorriendo automáticamente un curso, sea recto o en espiral—. Esta idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío, por lo que la crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.<sup>22</sup>

Esta portentosa fe en el progreso ha tenido gran influencia en el pensamiento moderno al “fusionar el poder técnico con la metamorfosis quimérica de la escatología cristiana. El progreso posee el brillo derivado del estrecho vínculo con lo sagrado, con lo sagrado secularizado. Tiene la fuerza de lo eficaz y el lustre de lo trascendente”.<sup>23</sup> En este sentido, la *racionalidad instrumental*, impuesta como criterio para todas las formas y dominios del conocimiento y aplicada a la economía y ahora al concepto de desarrollo, afirma un sentido del mundo y de la vida basado en la idea de producción a gran escala, basada en principios normativos de eficiencia y competitividad, así como en la obtención de la máxima rentabilidad económica como únicos parámetros de dotación de sentido a la realidad, provocando efectos aniquiladores y perversos sobre las condiciones de existencia humana y las bases materiales e inmateriales para sustento. Dentro de este contexto hay que situar las actuales políticas neoliberales de ajuste estructural que implican reformas constitucionales en el ámbito jurídico.

El sistema capitalista moderno, en su actual fase neoliberal de desarrollo, necesita una serie de normas jurídicas, producidas al margen de los contextos, que garanticen el flujo de la actividad mercantil del libre mercado y la producción industrial a gran escala. Este es el sentido de las reformas estructurales llevadas a cabo en México en los últimos 30 años, fincadas en la idea de desarrollo. Se trata de un nuevo cuerpo de leyes que pretende regular

<sup>21</sup> Ver ILLICH, Iván, *Obras Reunidas II*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.

<sup>22</sup> BENJAMIN, Walter, *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Agebe, p. 13.

<sup>23</sup> SBERT, *op. cit.*, p. 244-245.

una sociedad industrial y de libre mercado, y que refleja inevitablemente la ideología, las características sociales y la estructura de clase que la sustentan, al mismo tiempo que la refuerzan y aseguran su reproducción, lo cual repercute de manera directa en el acceso a los bienes y, por tanto, en las posibilidades de existencia o no del ser humano. Según sea el acceso que se tenga a los bienes o medios materiales, las posibilidades de vivir serán más o menos amplias. Es aquí donde aparece el problema del ejercicio de la explotación y de la dominación, ya que a través del manejo de la distribución de los medios materiales de vida se establecen los niveles de integración o exclusión social. Si son unos pocos quienes los acaparan y concentran, se destruye la posibilidad de vida de muchos. En este nivel hay que situar el marco desde donde cuestionar la legitimidad o ilegitimidad de un orden social, político y económico.<sup>24</sup>

### *Encíclica Laudato si'*

En un principio he dicho que la encíclica *Laudato si'*, del papa Francisco, se enmarca dentro de la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos, ya que hace una lectura competente y precisa de los signos de los tiempos y descubre numerosas señales que muestran actuales procesos de exclusión y dominación del ser humano por el ser humano y la explotación desmesurada de la naturaleza. Pero también busca las vías para restituir en su dignidad a aquel a quien se le han violentado sus derechos, como exigencia ética indispensable para el bien común y la concretización de la justicia en nuestro contexto histórico actual, en la búsqueda de alternativas al modelo de desarrollo económico y tecnológico hegemónico, donde la diversidad cultural y el diálogo intercultural —el descubrimiento y reconocimiento del otro— representan ejes alternativos para que el mundo y la humanidad puedan encontrar un nuevo quicio.

Es cierto que la encíclica *Laudato si'* no es un documento jurídico y no tiene carácter vinculante, sin embargo, pone el dedo en la llaga al cuestionar hondamente, no sólo el modelo de desarrollo impulsado desde los centros de poder mundial —aunque no se aparte de las categorías países desarrollados y en vías de desarrollo—, sino también la entronización de la ciencia y la técnica como panacea para resolver todos los problemas del mundo, haciendo una

<sup>24</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Desclée de Brower, Bilbao, 1999, pp. 188-189.

crítica certera a los mitos de la modernidad basados en la razón instrumental. Y es que la ciencia y la técnica no son neutras; no poseen valor absoluto y neutral, como si fueran fetiches con vida propia, sino que son conocimientos válidos y útiles para determinados fines. Toda ciencia y toda técnica, como productos culturales, tienen un propósito humano determinado y, por lo mismo, llevan implícitos los sesgos valorativos de quienes las producen y controlan. De modo que su transferencia al ámbito de lo sagrado despoja al ser humano de toda facultad crítica hacia las mismas.<sup>25</sup>

107. Podemos decir entonces que, en el origen de muchas dificultades del mundo actual, está ante todo la tendencia, no siempre consciente, 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. Los efectos de la aplicación de este molde a toda la realidad, humana y social, se constatan en la degradación del ambiente, pero este es solamente un signo del reduccionismo que afecta a la vida humana y a la sociedad en todas sus dimensiones. Hay que reconocer que los objetos producto de la técnica no son neutros, porque crean un entramado que termina condicionando los estilos de vida y orientan las posibilidades sociales en la línea de los intereses de determinados grupos de poder. Ciertas elecciones, que parecen puramente instrumentales, en realidad son elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar.<sup>26</sup>

La construcción moderna de la naturaleza —separada del ser humano y subsumida en una lógica de explotación continua— no permite pensar en interacciones mutuas entre ser humano y naturaleza, ni plantear equilibrios ni límites. Por esto es que los movimientos sociales contemporáneos de base territorial —principalmente los indígenas y campesinos—, al luchar por la soberanía alimentaria, la autodeterminación, la diversidad cultural y la defensa del territorio, construyen una territorialidad propia basada en el lugar, que pasa por la constitución de un tipo de relación diferente con la naturaleza. Tal relación implica superar la concepción dicotómica de la modernidad capitalista, lo que se nutre tanto de las prácticas y planteamientos políticos de los movimientos étnicos y campesinos, así como de la recuperación de la historia propia, lo que conlleva comprender las concepciones de los pueblos originarios que han poblado *Nuestra América* desde antes de la conquista y colonización europea.

La violencia del hombre sobre la naturaleza es violencia “económica”, y hoy se llama capitalismo, que significa congelación de bienes, para transformarlos de “belleza” y

<sup>25</sup> FALS BORDA, Orlando, *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*, Santa Fe de Bogotá, Siglo XXI, 1985, pp. 136-137.

<sup>26</sup> FRANCISCO, Santo Padre, *Laudato si'*, México, Ediciones Paulinas, 2016, pp. 75-76.

“comunidad” en “seguridad” y “separación”. Esta violencia agresiva genera, como hijos, al temor y al escepticismo estéril e impotente que es la burla de la contemplación. Es la única actitud de asombro y de estupor que es capaz de producir la cultura de la eficacia económica y que esconde su incapacidad de gozar verdaderamente de la belleza.<sup>27</sup>

Asimismo se hace énfasis en cómo el modelo de desarrollo en curso —regido por la lógica de la acumulación y el consumo—, en su actual fase de reconfiguración neoliberal, ha transformado radicalmente nuestra realidad mediante la mercantilización de los bienes comunes globales, fundamentales para la reproducción de la vida humana y los ecosistemas naturales, esto es, la mercantilización de todos aquellos bienes necesarios para una vida digna: el agua, las semillas, la biodiversidad. Por esto, la encíclica apela a una *redefinición del progreso* ligado a la noción del bien común y a su construcción en el aquí y el ahora, y no en la espera del futuro incierto que pregona el modelo de desarrollo bajo la idea del progreso económico, técnico y científico infinito —idea de la utopía en el futuro—. De modo tal que sólo si somos capaces de reconocer el valor y la fragilidad de la naturaleza y nuestras capacidades humanas, será posible “terminar hoy con el mito moderno del progreso material sin límites. Un mundo frágil, con un ser humano a quien Dios le confía su cuidado, interpela nuestra inteligencia para reconocer cómo deberíamos orientar, cultivar y limitar nuestro poder”.<sup>28</sup>

No podemos negar que las aberrantes condiciones de miseria, exclusión y explotación que padecen en la actualidad amplias porciones de la humanidad son provocadas por una injusticia estructural funcional de un orden económico y tecno-científico orientado a la acumulación de bienes. Todo lo cual nos invita a una conversión ecológica que implica una reconciliación con el mundo natural y una restauración —social, política y epistemológica—; una restitución de derechos conculcados ya que, “un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres”.<sup>29</sup> En este sentido, “la política no debe some-

<sup>27</sup> PAOLI, *op. cit.*, p. 7.

<sup>28</sup> FRANCISCO, *op. cit.*, p. 56.

<sup>29</sup> Hoy, como ayer, seguimos siendo testigos de cobardes asesinatos perpetrados en contra de defensoras y defensores de los territorios indígenas y campesinos, aquellos que resguardan los bosques, el agua, la biodiversidad y los bienes comunes, y que se oponen a los grandes mega proyectos extractivos legales e ilegales. Es emblemático el caso de Berta Cáceres, líder indígena lenca, premiada en 2015 con el Premio Medioambiental Goldman, asesinada en Honduras el 3 de marzo de 2016, por su defensa del agua y el medio ambiente. En México, en la Sierra Tarahumara, Isidro Baldenegro —indígena raramuri, galardonado también con el Premio Medioambiental Goldman, en 2005, por su defensa de los

terse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana”.<sup>30</sup> Y es que la mercantilización de la vida —acorde con las premisas del liberalismo económico— ha sido favorecida por un modelo de desarrollo centrado en la acumulación económica y por una institucionalidad a su servicio —minimalista en lo social y maximalista en su despliegue policiaco-militar—, generando un caldo de cultivo donde se ha desarrollado un individualismo exacerbado que ha propiciado la pérdida de sentido de lo público y lo comunitario, con el consecuente desgarramiento del tejido social. En definitiva, se pierde todo aquello que nos relaciona y nos da *motivos para estar juntos, para ser comunidad*.

93. Hoy creyentes y no creyentes estamos de acuerdo en que la tierra es esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben beneficiar a todos. Para los creyentes, esto se convierte en una cuestión de fidelidad al Creador, porque Dios creó el mundo para todos. Por consiguiente, todo planteo ecológico debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados. El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una “regla de oro” del comportamiento social y el “primer principio de todo el ordenamiento ético-social”.<sup>31</sup>

En este sentido, sostenemos que el Derecho y los derechos humanos, en su dimensión objetiva, son un instrumento para poner un cerco al desarrollo de una lógica que destruye al ser humano y la naturaleza; un instrumento que puede poner límites al desarrollo tecnológico e industrial; sin ellos, la dignidad y la libertad humanas seguirán siendo avasalladas y destruidas por la lógica de la eficiencia y la productividad a gran escala pregonada y materializada por el fundamentalismo de mercado que subordina lo político a lo económico. Por ello, la encíclica del papa Francisco que recoge el pensamiento de liberación latinoamericano, se ha venido construyendo lentamente a contrapelo de la imposición moderna capitalista. Constituye un punto de resistencia ante “la codiciosa, mercantilista, instrumental y desencantada pro-

bosques de la comunidad Coloradas de la Virgen, municipio de Guadalupe y Calvo, Chihuahua— fue asesinado el 15 de enero de 2017. Y ahora, hace apenas unas semanas, Miguel Ángel Vázquez Torres, líder de la comunidad Wixárika de San Sebastián Tepo-nahuaxtlán, y su hermano, Agustín Vázquez Torres, fueron asesinados en el poblado de KuruxiManuwe-Tuxpan de Bolaños, Jalisco. Crímenes que permanecen impunes.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 65-66.

puesta civilizatoria de la modernidad capitalista”. Por su parte, los procesos populares de *nuestra América* se asumen como contra punto y afirmación de su propio proyecto jurídico, económico y político, en su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo frente a “la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad”.<sup>32</sup>

Esta política de la liberación nace de las víctimas, de la toma de conciencia de que el ser humano es, en este momento, esclavo de la sociedad consumista<sup>33</sup> que crea la ilusión de que somos personas que viven en la sociedad más cómoda, abundante y feliz de todos los tiempos, gracias al progreso técnico; “pero realmente la persona que piensa, descubre que estamos en una época de esclavitud, de aquí nace el proyecto de liberación”.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2011, p. 15.

<sup>33</sup> Las políticas neoliberales de ajuste estructural y la desregulación económica han tenido múltiples y contradictorios efectos en la vida del país, de cara al fenómeno del narcotráfico y el crimen organizado. Para algunos, este contexto representó la oportunidad para colocarse en la cúspide del poder, mientras que para otros planteó desafíos importantes para sobrevivir y construirse un mejor futuro. Las políticas neoliberales, con el abandono de las regiones rurales por parte del Estado, dejaron a su suerte el crecimiento económico, la movilidad social y la formación de ciudadanía, utilizando el discurso capitalista de la flexibilidad, la competitividad y el esfuerzo individual. Por lo que habría que cuestionar-se más a fondo cuando se habla de la expansión de la delincuencia y el narcotráfico como consecuencia de la pérdida de valores. Es fundamental escapar a la lectura moralizante (de falta de valores), ya que invisibiliza las condiciones de violencia estructural en que la mayoría de los mexicanos —principalmente los jóvenes— sobrevive. Al contrario, se puede decir que han arraigado valores y el modo de operar de una cultura económica que destruye la vida humana y natural, en favor de intereses mercantiles y de obtención del máximo beneficio. Se trata de un cálculo de guerra que admite el aniquilamiento de vidas humanas con tal de que se despliegue una eficiencia como vía de empoderamiento y fuente de beneficios. Como dice David Sánchez Rubio, “el nuevo orden capitalista subordina la lógica de los derechos humanos y de la autonomía, la autoestima y la responsabilidad de los seres humanos a la lógica de los buenos negocios. Si existe una oportunidad de obtener beneficios, si existe una demanda en el mercado, no importa el sufrimiento humano, no importa la realidad social desigual e injusta. Si para ello hay que colonizar, dominar y matar, se realiza incluso con buena conciencia. Además se crea la imagen de que las víctimas del sistema son monstruos que hay que ignorar, despreciar y asesinar porque son una amenaza. Hasta son los responsables de su situación”. SÁNCHEZ RUBIO, David, “Sobre la racionalidad económica eficiente y sacrificial, la barbarie mercantil y la exclusión de los seres humanos concretos”, en *Sistema Penal & Violencia*, vol. I, núm. 1, julio/diciembre, Porto Alegre, 2009, pp. 101-113. Incluso, como se desprende del certero análisis de Sayak Valencia Triana, los conceptos tradicionales sobre el trabajo resultan insuficientes para teorizar éstas prácticas de la economía contemporánea, mostrando que nuevas teorizaciones son necesarias en un mundo donde no hay espacios fuera del alcance del capitalismo, ya que el hecho de pasar por alto estas prácticas no las elimina, al contrario, las invisibiliza o, bien, las teoriza desde términos más cercanos a la doble moral que a la conceptualización. Es el caso de términos como mercado negro o crimen organizado, por considerárselas ilegales. Es fundamental tomar en consideración el papel de las políticas económicas neoliberales en la construcción las “subjetividades capitalísticas tercermundistas” por medio de una recolonización económica que se afianza a través de “demandas de producción e hiperconsumo globales”, creando nuevos sujetos ultra violentos y demoleedores que engrosan las filas la economía criminal y del narcotráfico como uno de sus principales dispositivos. Ver VALENCIA TRIANA, Sayak, *Capitalismo Gore. Control económico, violencia y narcopoder*, México, Paidós, 2016.

<sup>34</sup> PAOLI, Arturo, *El proyecto del Reino*, CENEJUS, Aguascalientes, 2016, p. 89.

53. Estas situaciones provocan el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo. Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos. Pero estamos llamados a ser los instrumentos del Padre Dios para que nuestro planeta sea lo que él soñó al crearlo y responda a su proyecto de paz, belleza y plenitud. El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos, buscando atender las necesidades de las generaciones actuales incluyendo a todos, sin perjudicar a las generaciones futuras. Se vuelve indispensable crear un sistema normativo que incluya límites infranqueables y asegure la protección de los ecosistemas, antes que las nuevas formas de poder derivadas del paradigma tecnoeconómico terminen arrasando no sólo con la política sino también con la libertad y la justicia.<sup>35</sup>

Se vuelve urgente recuperar el sentido etimológico de la palabra economía: “administración de la casa”, radicalmente distinto de toda crematística orientada a la acumulación sin límites —más allá de todos los principios de satisfacción y de saciedad—, ahora desde el llamado al cuidado de la casa común. Y es que la “economía moderna —como dice Jean Robert— es una máquina de producir simultáneamente montones de riqueza ni siquiera imaginables por nuestros ancestros y abismos de miseria que tampoco conocieron”. Así también, se apela a recuperar el sentido de la política, que en su significado más noble se refiere a la preocupación por las cosas del lugar donde vivo y de los otros con los que convivo. Se trata sentar las bases de una economía y una política para una vida digna, para una vida digna de ser vivida.

### Corolario

La fetichización de lo económico nos ha llevado a ver la historia entera como una sucesión de economías distintas; afortunadamente —como señala Armando Bartra—, esta visión se nos está derrumbando “y necesitamos construir una nueva: la crisis del modo de producción es una forma de decir que estamos en una crisis de este modo de producir, pero es también una crisis civilizatoria, y una civilización no es sólo un modo de producir, sino mucho más que esto”.<sup>36</sup> Lo cual se hace evidente en los cada vez más amplios procesos de exclusión que padecemos en el país, dentro del contexto de un neoliberalismo salvaje y un modelo de desarrollo que subordina la dignidad

<sup>35</sup> FRANCISCO, *op. cit.*, p. 43.

<sup>36</sup> BARTRA, Armando, “Crisis civilizatoria”, en ORNELAS, Raúl (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, UNAM-III, México, 2013, p. 67.

humana a la lógica de los “buenos negocios” o, como diría Franz Hinkelammert, a una lógica de eficiencia sacrificial que prima las relaciones mercantiles —legales e ilegales— sobre la vida humana y el lugar en el que se desarrolla.<sup>37</sup>

Sabemos que los estados modernos constitucionalizan la vida como sagrada en forma de derechos fundamentales, mientras que en los espacios sociales disciplinarios productivos —legales e ilegales— se administra la vida biopolíticamente. En esta paradoja cobra especial vigor la célebre afirmación de Walter Benjamin, en su tesis VIII de sus *Conceptos de Filosofía de la Historia*, cuando dice que “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en que el vivimos”;<sup>38</sup> por lo que es necesario, como dice David Sánchez Rubio, decodificar las asimetrías sobre las que se sostienen los discursos y las instituciones sobre derechos humanos y saber ubicar el lugar y el modo de operar de los distintos modos de dominación. Esto con el fin de “intentar descolonizar la matriz colonial de los derechos cuestionando jerarquías opresoras y que clasifican el mundo en humanos superiores (con sus producciones y sus productos) y humanos inferiores (junto con sus producciones y productos)”.<sup>39</sup> Así como en su momento cuestionaron el orden social vigente, los fundadores de la Tradición Iberoamericana de los Derechos Humanos realizaron una defensa concreta de los derechos de los pueblos indígenas, de su dignidad como personas y de sus tierras, aguas y montes —base de su sustento—, ante los conquistadores y encomenderos españoles, en pleno siglo XVI.

Este es el sentido que tienen los derechos humanos —pensados y practicados desde la Tradición Iberoamericana— ligados a la dignidad de la persona; el ser instrumento para materializar la justicia en el Otro, en el empobrecido; aquel que interpela a la justicia porque le ha sido negada, histórica y estructuralmente. Creo que lo que decía el religioso italiano Arturo Paoli, haciendo alusión a la parábola del buen Samaritano, dice mucho sobre esta concepción de los derechos humanos:

Amar al hombre no significa amar a una humanidad abstracta, sino a los hombres concretamente. Al que cayó herido en Jericó, en un determinado camino, precisamente

<sup>37</sup> Cfr. HINKELAMMERT, Franz, *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, 1991.

<sup>38</sup> BENJAMIN, Walter, *op. cit.*, p. 9.

<sup>39</sup> SÁNCHEZ RUBIO, David, “Derechos Humanos, no colonialidad y otras luchas por la dignidad: una mirada parcial y situada”, en *Campo Jurídico*, vol. 3, núm. 1, mayo, 2015, disponible en Internet: <http://www.fasb.edu.br/revista/index.php/campojuridico/article/view/82>, [consultado el 13 de junio 2017]

ese día, por la mano de gente identificada y con motivaciones concretas. Y el herido necesita esa particular ayuda requerida por su estado real. ¿Cómo puedo decir que amo a alguien si soy parte responsable de un sistema económico que le impide ser libre y realizarse como persona? Soy responsable de mi tiempo, no de otros, y la convicción de que liberando al hombre de estas alienaciones no se liberará definitivamente porque siempre surgirán otras, no me exime de mi responsabilidad, ligada a mi tiempo y a una etapa concreta de la historia. Sólo metiéndome en la problemática política y haciéndolo como señal de enjuiciamiento y como exigencia de liberación, podré descubrir la mentira que aliena concretamente al hombre, es decir, que le impide ser persona.<sup>40</sup>

En este el sentido, la encíclica *Laudato si'* afirma que:

[...] las condiciones de la sociedad actual, donde hay tantas iniquidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los pobres. Esta opción implica sacar las consecuencias del destino común de los bienes de la tierra [...], exige contemplar ante todo la inmensa dignidad del pobre a la luz de las más hondas convicciones creyentes. Basta mirar la realidad para entender que esta opción hoy es una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común.<sup>41</sup>

Walter Benjamin decía que si bien Marx insinuó que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial, “tal vez se trata de algo por completo diferente; tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia del género humano que viaja en ese tren”,<sup>42</sup> reflexión que me parece sumamente sugerente para nuestro tiempo, pues plantea que la transformación radical de la sociedad —el fin de la explotación y la dominación del ser humano por el ser humano y el cuidado y conservación de la naturaleza— no está en la aceleración del progreso, sino en su freno, en la construcción, aquí y ahora, de un nuevo paradigma ético y político orientado al bien común y al cuidado de la casa común. Es la toma de conciencia de que el camino vertiginoso hacia la utopía del progreso está produciendo una distopía planetaria de proporciones inauditas.

<sup>40</sup> PAOLI, Arturo, *Diálogo de la Liberación*, Buenos Aires, Carlos Lohé, 1970, p. 31.

<sup>41</sup> FRANCISCO, *op. cit.*, p. 108.

<sup>42</sup> BENJAMIN, Walter, citado en BARTRA, *op. cit.*, p. 53.