LA TIERRA ¿DIOSA O CREACION DE DIOS?

POR

PATRICIO H. RANDLE (*)

I. LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON LA TIERRA EN UNA NUEVA VISIÓN DEL MUNDO

No hace todavía 40 años tuvo lugar el gran simposio que con el título de *Man's Role in changing the face of the Earth* (1), se reunió en Princeton para confrontar los diversos informes científicos provenientes de los más diversos especialistas en disciplinas relevantes para el conocimiento de nuestro planeta.

Resulta sorprendente comprobar que, de los casi 80 trabajos presentados por las más distinguidas figuras del panorama científico del momento, fueron relativamente pocos los que pusieron el acento en el deterioro de la naturaleza y ninguno que lo hiciera apelando a algún dramatismo.

¿Puede haber cambiado tanto el estado de la Tierra en tan poco tiempo? ¿Pueden haber sido poco perspicaces aquellos especialistas? ¿O es que de pronto se ha producido una aceleración extraordinaria en los procesos de contaminación y alteración del medio ambiente por acción humana absolutamente impredecible?

Todo parece indicar que ninguna de estas tres preguntas tiene una simple respuesta positiva. Ni la Tierra ha cambiado tanto, ni los científicos estaban distraídos, ni la aceleración ha sido tal que hubiese resultado absolutamente impredecible. En todo caso,

(*) Damos a la estampa este interesante artículo de nuestro ilustre colaborador, el catedrático argentino Patricio Randle, director del Instituto OIKOS, Asociación para la Promoción de los Estudios Territoriales y Ambientales, de Buenos Aires.

(1) WILLIAM L. THOMAS (ed.), The University of Chicago Press, 1956.

Fundación Speiro

lo que parece haber sucedido es que el tema de la Tierra, de su estado general y de su destino, ha pasado de manos de un círculo de científicos objetivos y cautos a un verdadero *lobby* (integrado) por algunos científicos con vocación de *prima donna,* periodistas sensacionalistas y burócratas internacionales que le han visto un filón útil a la cuestión. Y todo bajo el paraguas de una cosmología globalista con mucho de irracional.

A partir de ello, la ecología, una disciplina colateral de la biología, restringida al estudio de las relaciones entre los organismos y su entorno, comienza a ganar terreno en la opinión pública —en la *doxa* más que en la *episteme* (2)— con base en una aplicación lata, por analogía a distintos campos del saber como la geografía (3) o la sociología. Pero eso no sería nada si lo ecológico se hubiera mantenido dentro de los lindes de la investigación y no hubiese generado una militancia, un activismo, que lejos de contribuir a depurar el conocimiento sobre qué pasa realmente con nuestra Tierra, se complace en una actitud de denuncia, de movilización, de agitación ideológica.

Con las buenas intenciones iniciales de conservacionistas, naturalistas y demás, ha sucedido exactamente igual que con la preocupación por la cuestión social. La introducción de la ideología, de la irracionalidad con el tema hace temer que a los ecologistas no les mueva tanto el amor a la naturaleza como el odio al capitalismo y a otros chivos emisarios que desea denostar. Lo mismo que el socialismo, originariamente concebido como solidaridad a los indigentes, parece haber sido impulsado más por el odio a los ricos que por el amor a los pobres.

Lo mismo ocurre con el ecologismo de denuncia recientemente rebatido en una reunión de 264 científicos (incluidos 52 Premios Nobel) que confunde buscar soluciones con encontrar culpables (4).

---

(2) O sea en la *simple* opinión antes que en el *conocimiento.*

(3) Ya HARLAN BARROWS en 1923 publicó su memorable *paper* titulado «Geography as Human Ecology», en los *Annals* de la *Association of American Geographers* (vol. XIII, núm. 1, págs. 1-14).

(4) EDUARDO SANS: «Llamamiento de Heidelberg», *La Prensa,* 6-VIII-92.

Fundación Speiro

Volviendo al Simposio de Princeton, resulta interesante releer hoy los trabajos allí presentados, sobre cuya calidad científica puede decirse simplemente que no ha vuelto a haber un evento semejante.

El tema central, como se sabe, fue la acción humana sobre el medio geográfico y ambiental, pero no partiendo de la base prejuiciada de que toda intervención es negativa necesariamente. La influencia del hombre —no devastadora— es analizada *sine ira et studio.*

Así, se pasa revista al tema de la pesca detallando las características de los métodos racionales de captura y confiando en que *aún si* (las riquezas del océano) *son explotadas en alta escala en el futuro, el océano seguirá siendo lo que es hoy y ha sido durante la era humana* (5).

Una investigación sobre alteraciones en las líneas de costa cifra un moderado optimismo acerca de la reclamación de tierras en deltas y lagunas. Otra contribución analiza la construcción de puertos y canales de forma que en vez de perjudicar el medio le obtenga beneficios. Y, por agregar otro ejemplo, se presenta un trabajo sobre aguas superficiales y subterráneas donde se estudian las virtudes de cierta tecnología destinada a drenar zonas inundadas y a bombear agua subterránea para regar áreas con déficit hídrico.

Como puede observarse, se trata de un panorama si no optimista por lo menos positivo, lejos de las ominosas predicciones estilo Casandra a que nos tienen acostumbrados los ecologistas. Y, en todo caso, también se trata de estudios fundados en conocimientos y experiencias sólidas, no de presagios deducidos por correlaciones aleatorias.

El enfoque prevaleciente sitúa la relación del hombre con la Tierra «más allá de las promesas de la tecnología» a las que se deben tantos atropellos a la naturaleza y se pone bajo la advocación de «Man and Nature», la célebre obra de George Perkins

---

(5) MICHAEL GRAHAM: «Harvest of de Seas», en WILLIAM L. THOMAS: *Op. cit.*, pág. 501.

Fundación Speiro

Marsh pionera en la materia (6). Por tanto nadie podría alegar que se tratase de una visión ingenua o poco avisada de los riesgos que entraña la acción humana sobre el medio ambiente. Es más, en uno de los trabajos presentados se encuadra el futuro de la Tierra dentro de tres puntos de vista: 1) las limitaciones de la Tierra en cuanto recursos, 2) el cambio de actitud del hombre respecto de la Tierra y 3) lo inestable del equilibrio de la relación entre hombre y Tierra.

Refiriéndose a la tan mentada «explosión demográfica» Lewis Mumford reflexiona: *Para bien o para mal, una parte de nuestro futuro viene dada; y como si fuera un regalo de Navidad debemos aceptarlo agradecidos antes de tratar de cambiarlo por algo que nos convenga más* (7), porque antes de hacer ninguna estimación posible de la población deseable para el planeta hay que pensar dos veces que el hombre siempre ha sido un ser activo, errante, investigador, un animal de presa jamás quieto cuando se siente acorralado.

Sobre el mismo tema, se calcula que el crecimiento en países subdesarrollados nunca será tan alto como el que tuvo lugar en el mundo desarrollado durante el siglo XIX, con una disponibilidad mucho menor de poder tecnológico.

La cuestión del agotamiento de materia prima no fue soslayada en el encuentro que comentamos. Ya a principios de los años 50 en los Estados Unidos había conciencia de los límites de los recursos naturales, pero se confiaba que la misma se extendería a casi toda la población provocando cambios de actitudes sin las cuales es inútil clamar al cielo por las penurias, o esperar que la tecnología sola resuelva al problema.

Si bien el consumo de materia prima en la posguerra era proporcionalmente mayor que el incremento demográfico se advertía que, en cambio, la producción de alimentos había aumentado un 50 % menos que la población y peor aún era el déficit

(6) *Man and Nature or Physical Geography as Modified by Human Action,* originalmente publicado en 1864 y reditado por Harvard University Press, 1965.

(7) LEWIS MUMFORD: «Prospect», en WILLIAM L. THOMAS: *Op. cit.*, pág. 1.141.

Fundación Speiro

de recursos inorgánicos. Sin embargo, el autor del estudio específico sobre el tema no cae en la desesperación ni en las arbitrariedades ecologistas. Contra la mentalidad dispendiosa propone una civilización madura, sin drama, con fórmulas prácticas.

Algo semejante a lo que propusiera Schumacher en «La edad de la abundancia» (8) mediante una utilización no violenta y desconcentrada de los recursos naturales. Pero no apelando a soluciones extremas como la intangibilidad conservacionista.

Son muchos los temas abordados en el Simposio que resulta apasionante volver a leer con la perspectiva de estos casi cuarenta años.

Temas como las limitaciones al uso de la energía, la modificación de los microclimas rurales, los cambios en las comunidades de suelos, el poder re-creativo de las comunidades vegetales, el hombre como hacedor de nuevas plantas, como agente de diseminación de organismos, la disposición de residuos o el efecto de la fisión nuclear sobre el aire, el suelo y las especies vivientes, todo ello es tratado sin pánico, con profundidad, interrelacionando problemas encarados por diferentes disciplinas pero sin crear «holismos», totalidades carentes de sustento lógico, o tocadas por algún matiz gnóstico.

Con esta introducción hemos querido poner en su debido quicio el tema, porque ahora nos vamos a referir al desquiciamiento del mismo por obra de unos pocos teóricos que directa o indirectamente lo han inficionado de ideas esquemáticas, de una neblina conceptual y de una dinámica descontrolada.

En realidad no hay nada verdaderamente nuevo. La cosa viene de atrás y de más hondo. Ya Kropotkin, el príncipe anarquista, revolucionario y geógrafo ruso escribió hacia 1893: *No puedo concebir una fisiografía que excluya al hombre* (9). Por su parte, Lord Salisbury en 1907 sostenía que *en Inglaterra, la fisiografía a menudo es considerada como una Introducción a la Ciencia*

---

(8) En C. M . MARPEGAN, E. F. SSHUMACHER, P. H. RANDLE, *La técnica puesta a prueba*, Buenos Aires, 1982, págs. 35-58.

(9) *Geographical Journal*, 2 (1893), págs. 350-9.

Fundación Speiro

e incluye todos los elementos de las ciencias físicas y biológicas (10).

Otro tanto podría decirse de Alemania y de Francia, países señeros para la geografía contemporánea. Y, sin embargo, muchos —científicos incluso— lo ignoraron. Sólo así podría explicarse que el «descubrimiento» de Gaia —de la Tierra concebida como una unidad, como una suma de elementos inorgánicos y orgánicos— pudiera ser concebido como tal; como algo nuevo, tal cual lo formula Lovelock, a lo que enseguida nos referiremos.

Aún antes, en 1877, Thomas Huxley, más naturalista que geógrafo, hizo la distinción entre fisiografía y geografía física, acusando a esta última de *consistir en residuos de toda clase de información indigerida y desconectada,* agregando luego: *la fisiografía es, en cambio, el estudio de las relaciones causales de los fenómenos naturales* (11).

Ya entonces se estaba planteando la dicotomía entre dos posiciones: el reduccionismo cientificista y la tendencia al holismo. Dicotomía que Jean Gebser trata en su conferencia inaugural de un ciclo celebrado en 1950-51 en Sankt Gallen bajo el título de «La Nueva Visión del Mundo» (12) que reunió científicos y filósofos para tratar tan amplio tema. Allí, pues, el aludido Gebser afirmó que estábamos atestiguando *un movimiento tendiente a una consideración de los objetos*; añadiendo: *De esta suerte, fue posible superar la antigua oposición entre lo orgánico y lo inorgánico, oposición que hoy se muestra como inexistente. En cambio se tiende a una aproximación de la física y la biología* y análogamente de la biología con la psicología y de la psicología con la filosofía, etc. (13).

Sin duda alguna ya se estaba apuntando a una tendencia rica para las experiencias concretas pero riesgosa para sobre ella hacer afirmaciones generales o cometer errores garrafales como los

(10) *Physiography,* London, 1877, págs. VI-VII.

(11) L. S. STAMP: *Glossary of Geographical Terms,* London, 1961.

(12) Bs. As., Editorial Sudamericana, 1954.

(13) JEAN GEBSER: «Necesidad y posibilidad de una nueva visión del mundo», en Ibídem, pág. 35.

Fundación Speiro

que haría Teilhard de Chardin confundiendo finalmente la ciencia con la teología y la teología con la poesía.

De Comte a aquí se ha incurrido con frecuencia en analogías fáciles que por ser llevadas hasta sus extremas consecuencias generan graves indefiniciones conceptuales haciendo naufragar el principio de identidad que es como abolir el de contradicción. Una de esas ideas aleatorias es la de la totalidad cuando se la maneja con ligereza.

Adolf Portman, conferenciante de Sankt Gallen se refiere a las macromoléculas —idea que se va aplicar a la Tierra en su concepción como Gaia— pero lo hace advirtiendo que *¡el todo es la realidad desconocida por investigar!* La precaución de Portman se funda en que todas *estas ideas de la totalidad pueden correr los mismos peligros en que cayó el antiguo vitalismo: demasiado y fácilmente se pasa de la idea de todo a la de los factores que constituyen el todo a hablar de fuerzas integrales que constituyen explicaciones que falsean la realidad; la verdad es que la expresión todo y totalidad es ya de suyo un problema* (14).

¿A qué vienen estos prolegómenos? Pues a la necesidad de considerar a teorías como la hipótesis Gaia —sobre la que nos explayaremos— con sentido crítico, ya que hace a la esencia de la geografía reduciendo la Tierra a un gran nicho ecológico o a una macromolécula, según los casos. Pero en ambas circunstancias rozando peligrosamente lo irracional sea mediante un enfoque gnóstico —intuición de aspectos ocultos y misteriosos de la realidad— o una mística constructora de alegorías espirituales basadas más en mitos que en experiencias contemplativas genuinas.

La hipótesis Gaia fue enunciada en 1969 por el científico ingles James Lovelock, autor de los libros famosos: *La hipótesis Gaia,* donde expone su teoría, y *Las edades de Gaia,* en el que historia la vida del planeta Tierra siempre considerándolo como un gran organismo vivo. Algunos científicos descartan la teoría de Lovelock porque va más allá de la ciencia, sin embargo, no

---

(14) ADOLF PORTMAN: «Los cambios en el pensamiento biológico», en Ibídem, pág. 83.

Fundación Speiro

puede desconocerse que su fundamento científico tiene solidez aunque su proyección vaya demasiado lejos para terminar concibiendo a la Tierra casi como un ser animado, como una persona.

De cualquier manera que sea, es imposible desconocer la influencia de su pensamiento aunque más no sea como un ejercicio de la reflexión o como un antídoto al reduccionismo cientificismo, o la barbarie de los especialismos.

II. La hipótesis Gaia

En la edición del libro sobre las edades de Gaia se ha transcrito como Proemio una página de la obra del Dr. Lewis Thomas *The Lives of a Cell,* que dice así:

> «Vista desde la distancia de la Luna, la Tierra tiene algo sorprendente, que corta el aliento: y es que está viva. Las fotografías muestran, en primer plano, la superficie seca de la Luna perforada de impactos, tan muerta como un viejo hueso. En pleno espacio, flotando libremente bajo la membrana húmeda y reluciente de un resplandeciente cielo azul, he aquí a la Tierra asomando sobre el horizonte lunar, objeto único, exhuberante, de esta parte del Cosmos. Si se pudiera mirar por bastante tiempo, se vería el arremolinarse de las grandes corrientes nubosas, que alternativamente cubren y descubren las masas terrestres medio escondidas. Si se pudiese haber mirado durante el lapso casi infinito de los tiempos geológicos, se podría haber visto los mismos continentes en movimiento levantados por el fuego interno y derivando sobre las placas de la corteza terrestre. La Tierra tiene la apariencia organizada y autónoma de una criatura viviente, plena de informaciones, maravillosamente hábil para sacar provecho del Sol» (15).

Se trata, sin duda alguna, de una página poética, llena de belleza que resume lo esencial de la hipótesis de Gaia.

---

(15) Citado en James Lovelock: *Les ages de Gaîa,* traducción francesa del original en inglés de 1988, París 1990, pág. 7.

Fundación Speiro

Sin embargo, debemos adelantarnos a declarar que en todo esto hay un punto de partida falso: el de confundir el cambio físico con la vida, a la manera de los presocráticos (sobre los que hablaremos más adelante) y lo que es más grave aún, el dotar de alma a esa supuesta criatura viviente.

Según Lovelock lo más original de la Tierra consiste en la vida. No en la vida como huésped de un planeta inorgánico sino como protagonista de su propia existencia, aunque afirmando que ella habría comenzado entre 600 y 1000 millones de años después que la Tierra misma. De allí la necesidad de buscar otro nombre —Gaia— para bautizar esta simbiosis (por llamarla de alguna manera) entre lo orgánico y lo inorgánico.

La aparición de la vida ha sido posible por la conformación de la atmósfera, y según este autor: *la atmósfera es más reveladora de la presencia de la vida que el océano a las rocas de la corteza y esto por una razón: porque es la sede de un cambio químico rápido bajo la influencia de la luz solar* (16). De acuerdo con esto, la Tierra habría sido un planeta muerto en el que la atmósfera estaba en un estado abiótico. Sin embargo, esa Tierra primitiva poseía los componentes químicos a partir de los cuales se formó la vida, los componentes orgánicos (aminoácidos o elementos de las proteínas), los nucleósidos (elementos de las células que transmiten la información genética) y los azúcares (elementos de los polisacáridos), etc. (17).

Pero la sola presencia de estos elementos en un planeta sin oxígeno no prueba la presencia de la vida. También hacía falta una cierta temperatura —entre 0° y 5°—. Se supone que la media fue de 23° en el origen de la vida. Y, finalmente, una alta proporción de gas carbónico, sin contar el rol que habría tenido la repartición del agua bajo la forma de océanos, nieve, nubes y vapor de agua.

Cómo se pasó de la protovida a la vida es problemático saberlo, afirma Lovelock, que, naturalmente, no responde cómo se

(16) Ibídem, pág. 97.
(17) Ibídem, pág. 98.

Fundación Speiro

pasó de la no-vida a la vida que es mucho más importante. En todo caso, si no hubiese habido vida, la Tierra se hubiera podido desecar en 1.500 millones de años y por esa presencia pudo conservar los océanos. La vida sobre la Tierra tiene una función importante cual es la de balancear los gases, contribuir al ciclo hídrico y a otros procesos que son imprescindibles, al mismo tiempo, para que se dé y se continúe la existencia orgánica.

Ahora bien, siendo esto así, entonces la existencia de Gaia sería frágil en la perspectiva de los siglos. De allí que Lovelock habla de «las edades de Gaia» según los modalidades de vida que tenga.

Así, escribe: *dentro de algunos miles de millones de años (el Sol) será tan inmisericordemente ardiente que toda la vida que hoy conocemos habrá de morir o será obligada a buscar asilo sobre otro planeta* (18).

Cierto es que reflexiones como esta de Lovelock dan pábulo a que sus críticos lo califiquen de autor de ciencia ficción. Del mismo modo puede pensarse un tanto ligera su afirmación de que *el paso de la protovida a la primera célula viva, según un proceso de selección natural no me parece una píldora intelectual tan dura de tragar* (19). ¡Así de fácil!

Lovelock en su discurso intencional sobre la presencia de la vida en la Tierra y su importancia, refiriéndose a la tectónica de placas exclama: *yo encuentro excitante la idea de que esté ligada a la evolución de las formas de vida productoras de calcáreo* (20), como no podría ser de otra manera.

Las edades de Gaia, resumiendo, serían las siguientes: *1.ª edad,* el paraíso arcaico durante el cual comenzó la vida (cómo, no lo dice) en forma bacteriana; *2.ª edad,* la vida se encarna en organismos —plantas y animales— y se completa el ciclo biológico; *3.ª edad,* «tiempos modernos» o la etapa que obliga a ocuparse de la Tierra en términos globales o sea, sin separar la vida de lo inorgánico habida cuenta de las íntimas interacciones existen-

(18) Ibídem, pág. 102.
(19) Ibídem, pág. 101.
(20) Ibídem, pág. 133.

Fundación Speiro

tes entre ambos «reinos». De allí a concebir a la Tierra como un macro-organismo, un macro ecosistema, para Lovelock hay un paso, sosteniendo que la disciplina que lo encare así sería la geofisiología o ciencia sistemática de la Tierra; algo así como lo que es la fisiología para la medicina. Sin duda es así para la perspectiva del tiempo cósmico; para el tiempo humano ¿no basta con la Geografía?

En esa perspectiva temporal es verdad que durante la vida de la Tierra el medio ambiente nunca ha estado tan incómodo como para amenazar con la extinción de la vida, pese a que ha habido catástrofes de tal amplitud que, al lado de ellas, una guerra nuclear total parecería tan trivial como podría ser una brisa de verano al lado de un huracán *(sic)* (21).

Sin embargo, según el mismo autor, ahora todo es distinto pues se ignora, por ejemplo, cuáles serían las consecuencias de la eliminación de la selva amazónica (22), *no hay expertos capaces de predecir el clima futuro a escala global* (23) *y la cuestión de la lluvia ácida es tanto un problema político y económico como un asunto pertinente a las ciencias del ambiente* (24). Lo mismo podría decirse de las algas que forman colonias y emiten sulfuro de dimetilo supuestamente estimuladas por elementos nutritivos aportados por los ríos europeos contaminados, particularmente en la desembocadura.

Es evidente que la cuestión ecológica se desarrolla en dos planos no sólo distintos sino, a veces, incompatibles. Una cosa son los fenómenos comprobados científicamente análogos a la verificación médica de una enfermedad y otra es la actitud hipocondríaca de cierto ecologismo militante que reacciona irracionalmente frente a amenazas de muy distinta envergadura.

Lovelock, en este sentido un hombre sensato, cita el caso de *La Primavera Silenciosa* —el *best seller* de Rachel Carson (25)—

(21) Ibídem, pág. 186.
(22) Ibídem, pág. 187.
(23) Ibídem, pág. 192.
(24) Ibídem, pág. 197.
(25) *The Silent Spring*, Houghton Mifflin Company, 1962.

Fundación Speiro

como un ejemplo de tremendismo cuando a partir de una alarma —en esta instancia el comienzo de la guerra del ozono— los científicos, en su entusiasmo por la ciencia y por este combate, propusieron medidas extremas hasta prohibir la emisión de clorofluorcarbonos de los aerosoles. De hecho, dichas emisiones no tuvieron efectos reales pero la sensibilidad de los instrumentos de detección capaz de revelar una concentración de 40 a 80 partes por millones, suficiente para demostrar su presencia bastó como argumento decisivo (26).

Como bien afirma Lovelock, durante los años 70 *hubo una tendencia a reaccionar frente a las amenazas que pesan sobre el ambiente de una manera análoga a como las generaciones precedentes habían reaccionado frente a la brujería* (27).

De allí nació un voluntarismo, con algo de estilo «boyscout», según nuestro autor, que convocaba a una lucha sin cuartel contra un enemigo todavía no bien conocido; ya que *el establecimiento de un hecho científico no suele afectar enormemente al Universo sino solamente al saber científico* (28). Acaso la confusión provenga de una falsa analogía entre un hecho científico y un hecho jurídico, ya que éste sí puede cambiar a la sociedad.

Volviendo a la hipocondría, que Lovelock califica de *planetaria,* en el caso del empobrecimiento de ozono se originó en el temor al cáncer a la piel. Esto no se comprobó pero —¡ojo!— como en otros casos médicamente corrientes, la hipocondría no es del todo negativa; puede ser una llamada de atención y encubrir la existencia de una enfermedad real distinta a la supuesta.

Otra afirmación acertada de Lovelock consiste en advertir que en el medio ambiente, en su estado natural, no está excluido el riesgo.

Por ejemplo, reflexiona: *respirar es cincuenta veces más peligroso que la suma total de las radiaciones que normalmente recibimos de una cantidad confusa de fuentes* (29) dado que el

(26) JAMES LOVELOCK: *Op. cit.*, pág. 200.
(27) Ibídem, pág. 199.
(28) Ibídem, pág. 201.
(29) Ibídem, pág. 211.

Fundación Speiro

oxígeno es un agente mutágeno y cancerígeno y el hecho de respirar impone un límite a nuestra longevidad.

Para Lovelock los cambios ambientales provocados por el hombre no son nada comparados con lo que podría ser una proliferación salvaje —por causas naturales— de una comunidad de células malignas. *Las cosas que le inferimos al planeta no son agresivas y no representan tampoco una amenaza geofisiológica mientras no lo hagamos en gran escala* (30). En cambio, 10 mil millones de cabezas de ganado y 6 mil millones de aves de corral, aparentemente inocentes, por su sola escala representan una mayor amenaza para la salud de Gaia.

Igualmente, también hay una diferencia considerable entre la buena y la mala agricultura. Sin duda, la agricultura que ha servido de pauta hasta ahora ya no es la más apropiada. Por otra parte, todos los animales —incluido el hombre— por el mero hecho de vivir alteran el ambiente. Además, existe un conflicto latente entre las necesidades del corto plazo del individuo y las del largo plazo de la especie.

Pero la agricultura no puede seguir brindado indefinidamente los mismos rindes. Peor aún que el problema planteado por el uso abusivo de fertilizantes es su incapacidad de absorber la contaminación (en parte de los mismos agroquímicos) que lleva consigo la productividad.

«Una actitud de explotación al máximo ya no es apropiada para nuestra supervivencia de largo aliento» (31). Máxime si se recurre a explotaciones concentracionarias, a vastas extensiones de monocultivo, al remplazo irracional de bosques por praderas; en suma, si se contraviene la ya legendaria experiencia de los labriegos medievales que establecieron el sistema de rotación de campos y los practicaron a una escala humana y local.

Sin duda alguna el cientificismo reduccionista ha hecho es-

---

(30) Ibídem, pág. 214.

(31) COLIN TUDGE: «Why farming is killing the planet?», *Buenos Aires Herald*, 8-VIII-92.

Fundación Speiro

tragos tanto en la medicina como en el tratamiento de la Tierra. Se sabe mucho de pocas cosas y poco de muchas. Se conocen en profundidad muchos fenómenos pero si ignora supinamente otros que pueden tener relación con ellos. De allí que con razón diga Lovelock que *tenemos necesidad de un clínico en medicina planetaria* (32), pero claro está, a condición de que sea racional y riguroso y no caiga en los encantos de una superstición holista, ya que *todo el mundo se toma más en serio la ficción que la realidad* (33).

La hipótesis Gaia consiste, en esencia, en sostener que *la Tierra es un organismo de orden superior y sigue planteando preguntas sobre el sentido del Universo* (34). Y de allí, su autor intenta comprender por qué *en tiempos primitivos la Tierra fue adorada en tanto diosa y se creía que estaba viva.* Ciertamente, *el mito de la Gran Madre figura en la mayor parte de las religiones primitivas* (35). Lo cual no justifica la conclusión de Lovelock de que *el humanismo sería una herejía narcisista* porque *casi hemos renunciado a pertenecer a Gaia* (o sea, viviendo en ciudades una vida artificial) queriendo *tenerlo todo sin dejar nada* (36).

Al poner énfasis en que la Tierra está viva, Lovelock, con su hipótesis Gaia, afirma que la biósfera no está separada de la Tierra como suelen suponer quienes cultivan las «ciencias de la Tierra» o los geólogos a la antigua. De tal manera Gaia implicaría una suerte de hemeostasis —de equilibrio mutuo— entre el clima y la composición química del planeta.

Por eso, Gaia no sería sinónimo de biósfera sino la *summa* de ella más las rocas, el aire, los océanos. Del mismo modo que la concha no es externa al caracol sino que es parte integrante del mismo puesto que su función es mantener condiciones favorables para su vida.

De todo esto Lovelock deduce que la Tierra y la Vida se ha-

(32) JAMES LOVELOCK: *Op. cit.*, pág. 217.
(33) Ibídem, pág. 220.
(34) Ibídem, pág. 245.
(35) Loc. cit.
(36) Ibídem, pág. 248.

Fundación Speiro

llan asociadas en un sistema auto-organizado, auto-regulado y, en consecuencia concibe a ese conjunto como un sistema fisiológico proponiendo un neologismo para la ciencia que lo estudie como tal: Geofisiología. Sin duda alguna Lovelock va muy lejos con esta analogía que no pasa de ser tal. Sin embargo, le asiste algo de razón en cuanto método para entender la realidad terrestre.

En otro aspecto también razona correctamente nuestro autor cuando condena *el espíritu de excesiva dominación del mundo actual* que llega a pretender eliminar la muerte de ser posible, siendo que *el dolor y la muerte son normales y no podríamos sobrevivir mucho tiempo sin ellas* (37).

Para justificar su teoría de la Tierra como macromolécula —o Gaia— Lovelock sostiene que *hay muchas maneras de mantener contacto con Gaia* y que *los individuos interactúan con Gaia en los ciclos elementales y en la regulación climática, del mismo modo al que una célula lo hace en el interior del cuerpo* (38). «Del mismo modo» parece una expresión un tanto forzada por mucha analogía que haya en ello.

En todo caso Lovelock actúa también por reacción contra el cientificismo reduccionista que ha parcelado la naturaleza para estudiarla pero se ha desentendido luego de recomponer el conjunto y analizarlo como un todo. Por cuya razón afirma que *la ciencia reduccionista que nos ha permitido descubrir tantos secretos del Universo... no es suficiente para darnos datos sobre la vida* (39).

Aquí viene a cuento la fábula de Jaques Monod —citada en «The Ages of Gaia»— que ilustra el caso de un ingeniero venido de Marte que quisiera interpretar el funcionamiento de una computadora terrestre y que evidentemente fracasaría si munido de una caja de herramientas se pusiera a desmontarla. O sea, que en vez de proceder analíticamente es preferible examinarla globalmente, en tanto sistema. De lo cual se colige que lo mismo sucede cuando se pretende analizar a Gaia como un conjunto de

(37) Ibídem, pág. 249.
(38) Ibídem, pág. 252.
(39) Ibídem, pág. 252.

Fundación Speiro

elementos (ecosistemas), ya que sólo es posible entenderla totalmente concibiéndola como *el más grande de los sistemas vivos* (40).

Por mucha razón que tenga Lovelock, lleva sus conclusiones muy lejos cuando afirma que *Gaia podría ser una entidad a la vez espiritual y científica* (que es lo que él pretende). *Yo avizoro a Gaia de alguna manera, como un ser sensible, un sustituto de Dios* (41).

Hay que advertir que Lovelock, pese a sus juicios acertados aquí y allá, no tiene una noción clara de lo que es irracional y de lo que es religioso; y no parece distinguir sus mutuas fronteras.

Cuando escribí mi primer libro sobre Gaia —presume incautamente— *no tenía ninguna idea de que sería considerada como una obra religiosa* (42), añadiendo que para él *fue una experiencia sensual* (43). Cree que la religión es cualquier cosa que sea irracional, que no tenga explicación. Así llega a equiparar a la Virgen María a la Madre Tierra: *¿Y si María fuese otra apelación de Gaia?* (44) se pregunta entre sacrílega y confusamente. *Ella es la encarnación de Gaia* (45) va a arriesgar más adelante. Porque para él *Gaia es tanto un concepto religioso como científico* (46).

Lamentablemente la hipótesis Gaia deja espacio para que se introduzcan los gérmenes de la *gnosis*: la pretensión de revelar los secretos de la vida por el conocimiento de los secretos de la vida divina.

Los gnósticos, como se sabe, creen que existe un conocimiento oculto de la Naturaleza que da cierto poder al que lo descubre; así sostienen que la Tierra puede volverse una amenaza si la manipulan quienes no están iniciados en ese secreto. De donde el ecologismo militante halla un fundamento filosófico potencial.

---

(40) Ibídem, pág. 253.
(41) Ibídem, pág. 256.
(42) Ibídem, pág. 240.
(43) Ibídem, pág. 241.
(44) Ibídem, pág. 244.
(45) Ibídem, pág. 262.
(46) Ibídem, pág. 244.

Fundación Speiro

El gnosticismo, bajo esta versión, confluye en una panteísmo coincidente con el auge que el budismo adquiere ahora en el Occidente ateo y descreído que, por otro, camino ha hecho resurgir cierto paganismo clásico a través del movimiento político-cultural francés pero con concomitancias internacionales conocido por «la nouvelle droite»; toda forma de una renovada mística profana que va a caballo del ecologismo y culmina en una supuesta síntesis sincrética —una religión global— de todas las religiones conocida por The New Age, o la era de Acuario. Nombre que toma por ser este signo del Zodiaco el siguiente a Piscis que, como es sabido, fue símbolo de los primeros cristianos y de donde se pretende que es el signo de los nuevos tiempos que remplazarán al Cristianismo.

Es curioso como la hipótesis Gaia que en tantos aspectos toma distancia del ecologismo militante —y lo hace con acierto— concluye por asemejarse a la versión más irracional y absurda de éste (no en vano Lovelock eligió el nombre de una diosa pagana); termina igualmente en el endiosamiento de la Tierra. ¿Por qué camino? Por el de un salto conceptual que va desde la ciencia experimental en el sentido más restringido hasta un lenguaje oscuro, en clave, sólo apto para iniciados.

La atracción que las fuerzas cósmicas tuvieron en la generación del panteísmo primitivo, y que parecen operar de nuevo, engendran un contexto esotérico. Para ello contribuyen por un lado el desengaño en las promesas ingenuas de la ciencia experimental y la tecnología que creó. Y por el otro la necesidad de fijar un puesto en el Universo al progreso humano que prosigue avanzando pero que cada vez menos sabe hacia donde se dirige.

No menos se ha sumado a todo esto la interpretación evolucionista que, originada en la biología, se ha hipertrofiado velozmente en una cosmovisión exhaustiva y hasta culminar en una suerte de teología a lo Teilhard de Chardin. De lo que nos ocuparemos enseguida.

Fundación Speiro

III. Teilhard de Chardin globalista

Existe una conexión, si no necesaria al menos efectiva, entre la visión globalista —holística se decía antes— del mundo (desde el concepto de «aldea global» de Mac Luhan hasta un excesivo énfasis en el cambio climático global) y el nuevo orden mundial como etapa intermedia hacia un gobierno mundial a través de la abolición de las naciones, la socialización y el colectivismo. Parece antojadizo pero no lo es. Volveremos sobre ello.

En esta conexión aparece claramente el pensamiento de Teilhard de Chardin, el heterodoxo cosmólogo que desarrolló una concepción evolucionista del Universo en la que la Tierra aparece también como un superorganismo, si no con fundamentos científicos como Lovelock como fruto de evidencias tenuemente originadas en sus supuestos descubrimientos paleontológicos.

Para Teilhard la evolución universal culminaba en lo que él llama el Punto Omega o un Cristo cósmico que, por cierto no tiene la menor relación con el Cristo de los Evangelios pero que él necesitaba introducir en su teoría para poder validarla religiosamente.

Naturalmente este edificio se basa en una gran falsedad porque ante todo es preciso distinguir entre micro y macro evolución. La microevolución es un hecho científico de corto alcance y se refiere a los cambios relativamente menores que se verifican en la estructura y función de una forma vegetal o animal; pero jamás intenta probar que esa planta o ese animal puede cambiar en algo diferente a su destino predeterminado. Un renacuajo puede transformarse en una rana pero jamás evolucionar en otra especie.

La macroevolución, por el contrario, pretende que una especie puede evolucionar en otra, lo cual —por cierto— no ha podido ser probado científicamente. Apoyarse en un caso de microevolución para demostrar la macroevolución es un trampa grosera. Aunque quizá peor sea intentar probar que la vida proviene de la

Fundación Speiro

materia inerte; algo que está subyacente en el pensamiento de Lovelock.

De hecho, el *gradualismo darwiniano según el cual una especie evolucionaria en otra a lo largo de millones de años ha sido rechazada por una conferencia de conspicuos evolucionistas reunidos en Chicago debido a la obvia (y molesta) falta de evidencia en el registro fósil* (47). Cierto es que en su remplazo estos científicos sustituyeron la teoría de Darwin por otra peor según la cual los cambios evolutivos se produjeron tan rápido que no dejaron trazas de formas en transición.

Según el Dr. D. N. S. Watson representante de un importante sector evolucionista: *la teoría de la evolución es aceptada universalmente no porque pueda ser probada como verdadera sino porque es la única alternativa a la creación (por Dios) la cual es claramente increíble* (48).

Esto se asemeja a quienes creen en otra teoría tampoco totalmente demostrada —la del *Big Bang*— a los efectos de disponer del tiempo increíblemente largo que necesitaría la evolución para tener lugar (si usted oyó alguna vez hablar de Carl Sagan y sus billones y billones de años).

Agréguese a esto que el Carbono 14 y la cronología por radioactividad son cada vez menos fiables según ha sido probado. La revista «Science» *reveló que algunas conchas de caracoles, pese a estar vivas, según el método de Carbono 14 aparecerían como originadas hace 2.600 años.* [*La* publicación geográfica «Antartic» informó recientemente que *una foca recién muerta fue datada como extinta hace 1300 años*] (49). En otros casos, el método «Potassium-Argon» dató como viejas de 22 millones de años ciertas rocas cerca de Hawaii que fueron formadas por un volcán hace apenas 200 años.

Sobre estas bases «científicas» se ha construido esta hipótesis crónica de la evolución y del transformismo y encima de ello

(47) Cfr. *Newsweek*, 11-III-80.

(48) BENEDICTINE FATHERS: «Teilhard de Chardin, False Prophet», *Christian Order*, vol. 33, núm. 5, mayo de 1992, pág. 277.

(49) Ibídem, pág. 278.

Fundación Speiro

se formula toda una filosofía (por llamarla de algún modo) que pretende echar luz sobre todo lo creado.

Lo cierto es que jamás se han creado nuevos genes —distintos de los originatios del Mundo— y éstos en todo caso, se pierden pero jamás son creaciones nuevas.

Pese a todo esto Teilhard de Chardin insistió en su perspectiva evolucionista, la cual apunta a una última etapa en la que se producirá la total unidad de todos los individuos en el Punto Omega de la Historia.

Para llegar a ello Teilhard rejuveneció el viejo monismo (el de que todo está contenido en una sola idea) y así pudo escribir: *No hay muchos seres en el Universo sino uno solo. El mundo es ... un gran todo y esta realidad no es de hecho un ser sino un movimiento...* (50). Por si no hubiera quedado claro lo que estaba pensando agregó luego: *tengo un alma naturalmente panteísta* (51) y más adelante: *El todo tendrá la última palabra. En último análisis la persona es para el todo y no el todo para la persona... Por esto es que en ese último instante el todo se convierte en una persona* (52).

Teilhard identifica ciencia con religión. Dios termina reducido a una imperfecta deidad en evolución. Por eso, no cree, como manda creer el Catolicismo, en una salvación individual, sino en una salvación colectiva de las almas. En esto se anticipó el ecologismo que pone todo su énfasis en la salvación material del mundo desentendiéndose del espíritu personal. Malachi Martín comenta dos expresiones contundentes del jesuita francés diciendo que «morir y la muerte para él eran tan sólo los medios para convertirse en una sola cosa para el Universo» y esta otra textual: «solamente puedo salvarme transformándome en una sola cosa con el Universo» (53).

---

(50) MARY MATT WILLIAMS: «The New Age» (Parte II), *Christian Order*, vol. 31, núm. 11, noviembre de 1990, pág. 546.

(51) Ibídem, pág. 5.

(52) Loc. cit.

(53) MALACHI MARTIN: *The Jesuits*, New York, 1987.

Fundación Speiro

En «Comment je crois», Teilhard abunda en afirmaciones parecidas.

El mundo constituye un Todo —dice— aunque confiesa de inmediato que *la idea del Todo permanece muy vaga en mí y aparentemente indeterminada* (54). Es que, ¿podría ser de otro modo? Una espesa neblina intelectual invade al teilhardismo y luego de un breve auge promovido por espíritus demoledores de la tradición ortodoxa de la Iglesia y por el snobismo de siempre su pensamiento se ha difuminado.

Sus mismas palabras finales son definitorias: *Yo supongo abandonarme a lo que una fe confusa* (sic) *en un mundo uno e infalible me conduzca* (55). Lo cierto es, sin embargo, que esa difuminación, directa o indirectamente, ha dado lugar a enfoques como el de la hipótesis Gaia que culmina igualmente en una visión esotérica del planeta.

Otra coincidencia entre Chardin y Lovelock podemos testificarla cuando el primero de ellos afirma que *el mundo está en perpetua creación* (56), afirmación que le lleva a suprimir la distinción fundamental entre materia y espíritu creado. En esto su empecinamiento es marcado: *no hay concretamente Materia y Espíritu: existe simplemente la Materia convirtiéndose en Espíritu* (57).

La diferencia entre Chardin y Lovelock consiste en que este último atisba tenuemente lo religioso mientras que Chardin cae en lo que Blondel califica de algo sin sentido: *un sobrenaturalismo físico;* el endiosamiento de la Creación. De allí que escribiera en sus *Cahiers*: *Cristo debe ser amado como un mundo o más bien*

---

(54) 25 páginas dactilografiadas s/f. Cfr. «L'evolution redemtrice du P. Teilhard de Chardin», *Les Editions du Cédre,* París, 1950.

(55) Ibídem.

(56) Dom Georges Frénaud: «Estudio crítico sobre el pensamiento filosófico y religioso de Teilhard de Chardin», Bs. As., Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad Católica Argentina, 1964, pág. 13.

(57) Ibídem, pág. 16.

Fundación Speiro

como «el» mundo, es decir, como el centro físico impuesto a todo lo que debe sobrevivir a la Creación (58).

* * *

Panteísmo, gnosticismo, esoterismo, son todos enfoques que sin ser nuevos son renovados por los extremos de la filosofía ecologista de la hipótesis de Gaia, la veneración del *oikos* como único supremo *medio* y *superorganismo* a la vez. Este enfoque adquiere tintes pseudorreligiosos y se encuentra a mitad de camino con el pensamiento de Teilhard de Chardin que hace el recorrido inverso: viniendo de la religión hacia una interpretación científica o material de la Tierra y del Universo.

Como los gnósticos piensan que existe un pensamiento oculto en la Naturaleza que da poder al que lo descubre, en el tema de la Tierra, vista globalmente —como gustan decir: como planeta—, pretenden convencernos de que puede convertirse en un riesgo que la manipulen quienes no están iniciados en sus secretos. De tal manera, todas estas elucubraciones pasarían de ser meros ejercicios intelectuales para pretender ser una verdadera salvaguarda del destino de la Tierra.

Hay otras muchas expresiones que ratifican esta visión panteísta de la Tierra que él trató de sacralizar extrañamente. En una carta dirigida al Padre General de los jesuitas, Janssens, escrita en su propia defensa el 12 de octubre de 1951, afirma: *mi vida espiritual siempre ha estado dominada completamente por una suerte de «pasión» por la realidad orgánica del mundo... un sentido preciso y sobrecogedor de la convergencia general del Universo sobre sí mismo* (59).

En su libro *La place de l'homme dans la nature* (París, 1956), Teilhard escribe acerca de cómo concibe el fin del mundo, es decir, cómo *el enrollamiento del Mundo sobre sí mismo ... una especie de Atomo primitivo donde se reuniría la masa total*

(58) Archives de Philosophie, tomo XXIV, Cahier 1, pág. 135.
(59) Citado por MALACHI MARTIN: *Op. cit.*, pág. 299.

Fundación Speiro

del mundo sideral ... un hogar universal (yo lo he llamado punto Omega) ... parecido en esto al Atomo primitivo de Lemaître ... salimos del espacio y del tiempo (60).

En ese fin del mundo Teilhard ve a Dios convertido en un medio físico (*milieu*) al que da como atributos la «concentración» y la «precisión». De allí deduce una suerte de absurdo ecologismo cristiano que caracteriza así: *El pagano ama la Tierra para gozar de ella y confirmarse en ella; el cristiano para hacerla más pura y sacar de ella misma la fuerza para evadirse* (61).

¿Cómo es que esta filosofía llega a tener peso en nuestros días? Un juicio crítico y agudo de nuestro tiempo lo explica: *El auge del gnosticismo en el tardío imperio helénico coincidió con condiciones similares a las de ahora: la quiebra de la vida familiar con sus efectos neuróticos, el incremento de la riqueza y la declinación de la educación de modo que todos poseen un diploma pero sólo leen el catálogo de Bloomingdale* (se refiere a los grandes almacenes de New York), *un tedio ocasionado por el viajar mucho sin objeto de modo que en vez de peregrinaciones son escapadas, un hábito de requerir gratificaciones instantáneas y respuestas rápidas: si sientes que te hace bien hazlo y si no cambia de canal...* (62).

Esta explicación a muchos parecerá poco científica pero, ¿es científica acaso la fundamentación de este desemboque en el esoterismo de las investigaciones sobre el origen y destino de la Tierra? Agréguese además, que mucho de esto obedece a la moda pasajera y, en buena parte, al dominio que ejerce el lenguaje sobre los temas a los que se aplica. En los años 60 el lenguaje era el de los *hippies*, en los 80 el de los «verdes» y en los 90 parece que prevalecerá el de los *yuppies*.

Lo cierto es que la idea de totalidad exarcebada —global, cósmico, todo es Uno— conduce inexorablemente a la de *Pan*,

---

(60) P. Teilhard de Chardin: *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, París, 1956, págs. 159-162.

(61) P. Teilhard de Chardin: *Le milieu divin*, escrito en Tientsin entre 1926 y 1937. Cfr. «L'évolution...», *Op. cit.*, págs. 26 y 166.

(62) Niel Postman: *Tecnopoli*, New York, 1992.

Fundación Speiro

raíz de panteísmo. Y si la Madre Tierra es todo, automáticamente se convierte en religión. La única manera de superar la tendencia panteísta es sostener explícitamente que Dios y la Tierra son, para comenzar, dos cosas realmente distintas.

Si se buscan raíces «científicas» para el panteísmo han de buscarse en la tradición darwinista *a través de un proceso evolutivo que causa la selección o el surgimiento de todas las criaturas sobre la Tierra* (incluido el hombre). De este modo, ese hombre *en razón de su fuente puramente material es meramente «un animal humano» que vino de la Tierra y que evolucionará hacia la deificación o perfección «aquí» y «a causa» de la misma Tierra* (63).

Según la doctrina de la Iglesia *el Universo no ha «emanado de Dios». No es flujo exterior de la sabiduría divina pues entonces él mismo sería divino, lo que vendría a ser un panteísmo* (64). De donde resulta evidente que el mundo ha sido creado ex-nihilo. Por eso ha de ser que *los escritores esotéricos no dan al Universo el nombre de «creación». Lo llaman «manifestación»*. O sea, caen en la peregrina teoría de la *emanación existencial del Príncipe Supremo* (65).

Sin duda alguna hay una mística profana de la Tierra, como hemos visto, que en su versión menos alocada *implica esta creencia infalible del mundo y de la humanidad en la bondad de la creación que es sin duda el motor profundo de todas las actividades humanas* (66).

Es la mística progresista. Pero también hay una mística genuinamente cristiana basada en el Génesis: *Creced y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla y dominad los peces del mar, los pájaros del cielo y todo animal que se mueva sobre la tierra.*

---

(63) MARY MATT WILLIAMS: *Op. cit.*, pág. 538 .

(64) JEAN VAQUIÉ: «Ocultismo y fe católica: Los principales temas gnósticos», *Verbo*, Speiro, núm. 287-288, julio-agosto-septiembre, 1990, pág. 1.156.

(65) Ibídem, pág. 1.155.

(66) EMILE RIDEAU: *Consécration: le Christianisme et l'activité humaine*, Bouxelles, 1946, pág. 53.

Fundación Speiro

(Gen 1.28). También existe *una mística del trabajo que sólo el catolicismo puede dar* (67) que culmina con la expresión de Paul Claudel *dominada por esta idea de que la vocación del hombre es hacer intelegible el Universo: ciencia y poesía se complementan...* (68).

IV. Mitos, filosofía y doctrina cristiana

En la antigüedad, la Tierra suscitaba ideas y conceptos diversos.

Por un lado en el Sumer dominaban mitos según los cuales la Tierra estaba gobernada conforme a leyes por un poder divino que era inseparable de un orden natural. Otra creencia innata ha sido la de que la Tierra ha sido creada *para* el hombre: que no es una mera entelequia en la que el hombre se estanca como un pasajero, un huésped, o un parásito. Es *su* casa (no tiene otra), es su *oikos* (para decirlo en griego), es su *habitat* (para decirlo en latín) —o sea, es el entorno de donde habita—. Asimismo, que hay un creador que se ocupa de cuidar y mantener a la Tierra tal cual lo canta el Psalterio en el salmo 103: «Himno de bendición a Yaveh Creador».

La atracción del panteísmo, de lo cósmico, de la divinización de la Tierra tiene su origen en el hecho de que el hombre moderno ha subestimado la religión, como si se tratara de una tendencia primitiva superada finalmente por el progreso humano, hasta que comienza a darse cuenta de que no puede continuar sin fijar su puesto en el Universo. De allí la atracción que ejerce el budismo, eminentemente universalista y cósmico aun a costa de la persona y en última instancia perfectamente inhumano.

La concepción de la Tierra como un santuario fue desarrollada de modo exhaustivo desde la civilización china hasta la griega. El templo helénico es un espacio sagrado implementado en un

(67) Ibídem, pág. 55.
(68) Ibídem, pág. 58.

Fundación Speiro

paisaje segrado donde cada elemento es un símbolo, tal cual lo ha demostrado la obra de Vincent Scully (69) en la que correlaciona la importancia que le daba al sitio del emplazamiento junto a la apariencia exterior del santuario. Hay que recordar que los templos nos ofrecían normalmente un abrigo a los hombres sino tan sólo a la imagen del dios, al punto que Bruno Zevi llegó a catalogarlos como obras no-arquitectónicas en su libro *Saper vedere l'architettura.*

La legendaria tradición de venerar la Madre Tierra como deidad parece originaria del Mediterráneo, razón por la cual está asimilida al paganismo griego y romano. Esta Madre-Tierra *actúa literalmente como una madre, una Tierra que debe ser inseminada. En los mitos y en los ritos existe una preocupación por la fertilidad del hombre y de la Tierra* (70).

Es evidente que en la Antigüedad se buscaban indicios de la significación de la Tierra y de la vida humana existente en ellas; se suponía que existían con algún propósito. La idea de un mundo creado al azar era impensable; cada parte tenía que albergar un propósito e integrar una totalidad y ésta obedecer a un orden dentro del cosmos.

El cristianismo hizo aún más explícita este certeza y vio la Creación como una manifestación de la sabiduría de Dios. Plotino fue demasiado lejos y concibió la Tierra como una emanación del *nous* y ésta, a su vez, como una emanación del Uno.

El enfoque globalista de la Tierra y del Universo —un razonamiento elemental— no es extraño que tenga puntos de contacto notables con el pensamiento de los presocráticos cuya rudimentaria filosofía (de fines del siglo VII a fines del siglo V A. C.) nacía de una preocupación por el cosmos y por la *Physis* o naturaleza terrena considerada en su materialidad (lo que luego se llamará causa material). Después de ellos aparecerá la filosofía en

---

(69) VINCENT SCULLY: *The Earth, the Temple and the Gods. Greek Sacred Architecture,* Yale University Press, 1962.

(70) CLERENCE J. GLACKEN: *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteen Century,* University of California Press, 1967.

Fundación Speiro

plenitud: Sócrates con su preocupación dominante por la ética, Platón que opta por el pensamiento en sí mismo en detrimento del mundo sensible y Aristóteles que se centra en el fin (*causa finalis*) de las cosas.

Aristóteles dice que la filosofía comienza con Tales pero hay que precisar que por entonces (siglo VI A. C.) filosofía y ciencia habían nacido juntas. En esto, la analogía entre los globalistas y los presocráticos también es notable, ya que aquéllos intentan fusionarlas como ya lo hicieron éstos, o sea, marcando un rumbo cultural regresivo, que en este y en otros aspectos revela una atracción visceral al mundo de lo primitivo.

Desde Teilhard hasta Lovelock (pasando por otros globalistas de diverso pelaje como Mac Luhan o Zbigniew Brzezinsky) proponen una visión totalizadora del mundo y de la sociedad de la que desaparece lo personal para fundirse en una suerte de religiosidad tribal neo-primitiva.

Otra característica de los pre-socráticos fue que cada uno de ellos elaboró una suerte de religión propia, opuesta a la religión establecida.

Un religiosidad que habla de «misterios profanos» como en efecto lo hace Heráclito. Si esto no es pseudo-religión, ¿qué es?

Asimismo debe recordarse la necesidad manifiesta en muchos de estos filósofos —o mejor dicho pre-filósofos— de elegir un elemento primordial (la existencia de una sola sustancia material) para interpretar la Creación. En Heráclito el principio de la naturaleza será el fuego, en Tales será el agua, en Anaximenes será el aire, *considerados como seres activos, vivos, animados, capaces, por una fuerza interior propia, de una fecundidad multiforme e ilimitada* (71). Todos ellos habrían sido, además, una *mezcla de filósofos, profetas, científicos y charlatanes* (72) en el sentido clásico de la palabra.

El citado Bertrand Russell afirma con agudeza que los grie-

---

(71) JACQUES MARITAIN: *Introducción a la Filosofía,* Bs. As., 1944, pág. 14.

(72) BERTRAND RUSSELL: *History of Western Philosophy,* London, 1946, pág. 72.

Fundación Speiro

gos no eran ciertamente adictos a la moderación, sea en sus teorías como en sus costumbres y pone como ejemplo que *Heráclito sostenía que «todo cambia» mientras Parménides afirmaba que «nada cambia»* (73). Perece curioso que hasta esta característica sea compartida por los globalistas urgidos por fijar un marco totalizador dentro del cual meter la Tierra y, si cabe, el Universo entero. Lo que no es sino una suerte de reencarnación del dios primitivo Pan (literalmente: el «Todo-Dios») que hace que todas las cosas sean Una sola: de nuevo raíz y origen del panteísmo o idolización de todo lo que existe en la Tierra y el Cosmos; la totalidad de cuanto hay.

Anaxágoras se diferenció de Pitágoras, Heráclito o Parménides, en que consideraba al espíritu como una sustancia que entra en la composición de las cosas vivientes, de donde todo lo orgánico sería una emanación del *nous*. Algo no muy diferente a la propuesta de la hipótesis Gaia.

En realidad, la doctrina según la cual la materia está animada —tiene su propia alma— no es nueva y tiene nombre propio: *hilozoísmo,* término acuñado por Ralph Cudworth (filósofo inglés, líder del grupo platónico de Cambridge). La base de esta doctrina consiste en no diferenciar en esencia la materia orgánica de la materia en general y, por analogía, no distinguir luego entre materia viva y espíritu. De donde el Cosmos (en Teilhard) y la Tierra (en Lovelock) tendrían un alma propia: ¡la cual sería necesario conocer!

Hablando de Demócrito, Rusell dice que no era solamente un científico sino que era *un imaginativo y vigoroso, lleno del placer de la aventura* (74). Otro punto de contacto entre presocráticos y aventurados globalistas.

Resulta curioso, entre tanto, que Rusell lamente que en tiempos post-socráticos se perdiera *el vigor y la independencia que caracterizaba a los precursores de Sócrates* (75) y se produjese un recrudecimiento gradual de la superstición popular implicando en

(73) Ibídem, pág. 67.
(74) Ibídem, pág. 92.
(75) Ibídem, pág. 93.

Fundación Speiro

ello la *victoria (sic)* de la ortodoxia católica. Sin embargo, acierta, sin decirlo, en cuanto nos sugiere que en los presocráticos (no menos que en los globalistas de los cuales ni sospecha su aparición todavía) campea una superstición exclusiva o, como dicen despectivamente ahora: elitista.

Otro rasgo de los presocráticos relevante a la cuestión es que *hacen física con método filosófico* (76) y en eso se diferencian de un Hesíodo que hace una teogonía —una concordancia entre mito y filosofía—, una exposición narrativa a la que, sin embargo, son tan afectos tanto Teilhard como Lovelock.

El relato de Anaximandro sobre la evolución eterna de los mundos defiende el concepto luego enarbolado por Spencer y por Darwin que vuelve a aflorar en los globalistas contemporáneos. He aquí otra concomitancia entre éstos y los presocráticos: la tesis de la Tierra como auto-creada.

Si es verdad, contemporáneamente, que el hombre maltrata a la Tierra, la fragmenta arbitrariamente en su torpe e inmediato beneficio, la agota y no le da tiempo de reponerse, y si también es verdad que hoy día asistimos a una reacción frente a ese cuadro —cuando menos de palabra y generalmente sin ofrecer alternativas concretas— lo cierto es que hemos llegado a este punto por un error filosófico: quedarse en planteamientos pre-filosóficos como los pre-socráticos y olvidar la tradición clásica posteriormente bautizada por la doctrina cristiana por coincidir en el respeto del orden natural que no es otra cosa que de inspiración divina.

Cicerón fue muy explícito, por ejemplo, en reconocer que el ideal político y el ideal agrícola tenían una base común: lograr extraer frutos de un orden natural social y físico y nunca contra él, que por sí solo no los prevee. Ese suelo común es la cultura que juega un papel tan decisivo en la política (relación del hombre con la sociedad natural) como en la agricultura en su sentido nato (relación del hombre con la naturaleza).

Pero además, como afirma Di Pietro, *hay una segunda lección*

---

(76) JULIÁN MARÍAS: *Historia de la Filosofía*, Madrid, 4.ª ed., 1948,

Fundación Speiro

que nos da la Madre Tierra (77) (en el buen sentido de la expresión) cual es la de enseñarnos que el estar parados sobre ella es una garantía para no perder el don de ser realistas. Ese realismo, lejos de ser materialista, nos asegura que *la relación del hombre con la tierra... es siempre una relación espiritual* (78), de donde *estimarla por su valor en dinero es un error o una profanación* (79). De allí que Cicerón en «De Re Publica» dice que debemos *contemplar* (teorizar), *cuidar* (conservar) y *proteger la tierra*. O sea que esto es tan viejo como nuestra civilización.

El imperio del hombre sobre la Tierra no es un mero dominio o sojuzgamiento, tal cual lo entienden los marxistas y lo práctico el capitalismo salvaje, sino que supone una buena administración; la que preserva su esencia, no la corrompe, ni la degrada.

La tercera enseñanza clásica es la de que todo experiencia del hombre con la Tierra lo *trasciende indefectiblemente al plano de lo divino* (80). De donde podemos colegir que todas las resonancias gnósticas, esotéricas o panteístas que actualmente suscitan la consideración del tema de la Tierra como una entelequia, como una deidad pagana, como un macro-organismo con resonancias animistas, son deformaciones de la religiosidad auténtica de origen puramente espiritual.

Hay que recordar que la Tierra forma junto con el Cielo una «pareja primordial» y que *en todas las lenguas el Cielo es siempre masculino mientras que la Tierra es siempre femenina* (81). Conforme a ello, los frutos de la Tierra nacen de estas nupcias cuyo líquido fecudante es la lluvia que haciendo *germinar el embrión en el seno de la tierra la convertirá en Madre-Tierra* (82).

Pero el hombre moderno ha perdido ese contacto vital con la Tierra —más allá de su empobrecimiento espiritual y religioso—

---

(77) ALFREDO DI PIETRO: «Iustissima Tellus», *Iustitia* (La Plata), número 3 (1966), pág. 61.
(78) Ibídem, pág. 66.
(79) Ibídem, pág. 61.
(80) Ibídem, pág. 63.
(81) Ibídem, pág. 64.
(82) Loc. cit.

Fundación Speiro

y ha llegado a maltratarla provocando una reacción, un falso endiosamiento del planeta basado pura y exclusivamente en valores materiales o hasta hedonísticos, porque se ha olvidado esa relación espiritual de la que uno de los primeros testigos fue Virgilio —*anima naturaliter christiana*— que culminó en el ejemplo de los primeros monjes cristianos que según Haecker tenían como padre espiritual a San Benito y como padre secular al poeta latino (83).

Se dirá que cualquier referencia a la Antigüedad ya no es pertinente habida cuenta de que hoy día prevalecen dos factores impensados entonces: 1) que ya se conocen todos los rincones de la Tierra y no queda nada por descubrir y 2) que mientras hasta hace poco siglos la agotabilidad de los recursos naturales era impensable, ahora esto se ha convertido en un problema acuciante.

Sin embargo, es posible aceptar estos hechos y no por ello devaluar la vigencia que los valores del pensamiento clásico y cristiano aún conservan. Más todavía, que hoy relucen como un seguro haz luminoso que alumbra la Tierra actual y nos evita caer en supersticiones, en esperanzas esotéricas o en promesas cientificistas y otras desviaciones muy frecuentes en la actualidad en la que por hartazgo del positivismo y del ideologismo se produce un vuelco hacia lo irracional como una forma de escapismo.

Según el Génesis, al terminar el segundo día de la Creación Dios *vio que estaba bien*. Lo mismo hizo los días subsiguientes, hasta el sexto en que *terminados el cielo y la tierra con su cortejo de seres* en que *entonces Dios examinó todo cuanto había hecho y he aquí que estaba muy bien*.

En otros pasajes bíblicos se celebra la bondad de la Creación como hecha por Dios, bien que sólo el hombre fue hecho a «su imagen y semejanza». Pero en ningún momento la tierra es erigida en objeto de adoración. Al contrario, a partir del pecado original dijo Dios al hombre: *maldita será la tierra por tu causa... espinas y abrojos te germinarán. Con el sudor de tu rostro comerás pan...* (Gen 3.17-19).

---

(83) THEODORE HAECKER: *Virgilio, padre de Occidente*, Madrid, 1945, pág. 86.

Fundación Speiro

El paraíso terrenal quedó atrás y ya no fue un vergel la Tierra, tal como se describe en el Génesis, donde el hombre no necesitaba trabajar para subsistir pues *Yaveh Dios hizo brotar de la tierra toda suerte de árboles gratos a la vista y buenos para comer* (Gen 2.9).

Es de la esencia del Cristianismo considerar al hombre y a la Creación con ambivalencia: excelsos por su origen, pendientes de redención por su caída. Esto mismo hemos considerado largamente con motivo de la valoración que se debe dar a la ciudad.

La naturaleza es tanto digna de alabanza por ser criatura de Dios sino porque a través de ella se ensalza a su divino autor como lo hace el «cántico de los tres jóvenes» (Daniel 3-51): *Bendecid cielos al Señor... bendecid aguas... sol y luna... estrellas del cielo... lluvia y rocío... todos los vientos... fuego y calor... frío y calor... heladas y nieves... noches y días... luz y oscuridad... relâmpagos y nubes... tierra... montes y collados... todo lo que germina... las fuentes... mares y ríos... cetáceos y todo lo que se mueve en las aguas... aves del cielo... fieras y bestias.*

En el Psalterio el salmista bendice a Yaveh Creador: *quien en sus bases cimentó la tierra* (104-5), y describe todos los elementos, uno por uno (aguas, montes, valles, fuentes, plantas, árboles, pájaros, bestias, Luna, Sol, etc.), que *abres la mano tú y se hartan de bienes* (104-28).

Dice San Pablo, de paso, en su epístola a los romanos (1-20) que *los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo.* Esta sería la virtud máxima de la Creación y su significado más trascendental. Y no podría ser de otro modo, pues la Tierra no es un fin en sí misma sino un medio para alcanzar la vida eterna. No verlo así es cerrar los ojos a la sabiduría del Libro Sagrado.

Ese original y profundo escritor que fue Tolkien, en una de sus obras intenta demostrar que la única manera que se puede describir la Creación —a despecho de los científicos que buscan por otros caminos— es por medio de una alegoría. Así pues, en

Fundación Speiro

«Ainulindale» (84) relata en su estilo hermético un relato de la Creación de la Tierra y del Universo en términos simbólicos. Para ello apela a la idea, por cierto hermosa, de que el Todopoderoso, antes de que las cosas fueran hechas estaba rodeado de ángeles —testigos de la Creación— a quienes les hablaba de música. Así, pues, la Creación sería una composición de música celestial en la que prevalece una divina armonía y cuyo eco llena el vacío en que consistía el Cosmos.

Hasta la rebelión de Lucifer es interpretada por Tolkien como un choque entre dos músicas, una armoniosa y otra ruidosa y disonante.

Desde entonces, el Demonio expulsado por Dios a otras regiones no ha abandonado su intención de dominar la Tierra mientras los hombres elegidos *trabajaron juntos en el ordenamiento de la Tierra* tratando siempre, a pesar de Lucifer, de gobernar la Tierra y prepararla para la llegada del Primogénito.

Y como se espera una segunda venida, corresponde igualmente seguir *ordenando y gobernando la Tierra* pese a las amenazas luciferinas de crear otro orden que el natural, que el dictado por el Creador que es la más sublime de todas las músicas.

J. A. Widow, es una comunicación breve pero concisa, discurre sobre la *Naturaleza y uso de los bienes exteriores* (85) con el objeto de precisar con exactitud y justicia cuál debe de ser el comportamiento del hombre de cara a la Naturaleza. Su punto de partida es el reconocimiento de que existe *un derecho de la persona a disfrutar de los bienes corpóreos* (o naturales), lo cual suena como algo extravagante en el mundo actual en que se pone exagerado énfasis en los derechos del hombre (no en las obligaciones del hombre) pero pareciera que frente a la Tierra sólo le cabe la actitud de un sumiso súbdito o, en casos, esclavo.

Es verdad que el hombre debe *respetar la naturaleza*. Pero ello debe suceder no como en un culto idolátrico sino a semejan-

---

(84) Cfr. J. R. R. TOLKIEN: «Ainulindalë, en *The Fillmarillion*, Boston 1977, págs. 15-22.

(85) JUAN A. WIDOW: *Naturaleza y uso de los bienes exteriores*, Bs. As., OIKOS, 1977.

Fundación Speiro

za del artista que *está obligado a respetar la naturaleza de la materia sobre la cual opera... hierro, madera o piedra* (86). Porque *la potestad humana sobre las cosas exteriores es una potestad sobre el uso, no sobre la naturaleza de las cosas* (87). ¡Qué lejos de la fundamentación materialista del ecologismo!

Santo Tomás de Aquino, como siempre, define con rayana claridad qué cosa implica el uso: *el hombre* —dice— *tiene natural dominio sobre las cosas exteriores, pues la razón y la voluntad puede usarlas para su utilidad, como si fueran hechas para él, ya que siempre lo más imperfecto es para lo más perfecto* (Summa Theologica II-II, 66 I, in c.).

Por consiguiente, prosigue Widow: *hay un orden en el uso de las cosas exteriores que no depende de la voluntad de quien las usa y que, por lo tanto, este debe considerar y respetar.* De donde, se colige que *la idea marxista de que la tarea del hombre es la transformación total y permanente del mundo...* (88).

He aquí señalados con precisión los excesos simétricos de un ecologismo liberal y de un antiecologismo tanto capitalista como marxista. Porque en el primer caso no se acepta los valores de esencia (ontos) y trascendencia sino que todo queda librado a la subjetiva libertad humana. Y en el segundo, el hombre por definición es un industrioso transformador de la realidad para cambiarla por motivos utilitarios o por imperativos ideológicos, lo mismo da.

En buena doctrina, en cambio, como concluye Widow: *al actuar el hombre sobre las cosas exteriores está sólo sometido a la obligación inmediata que la naturaleza de ellas le impone... Existe, además..., la obligación moral. El hombre que actúa sobre el mundo exterior irresponsablemente, sin reconocer el orden que allí debe respetar, también está reconociendo su propio orden que consiste en la* recta ratio *de su propio actuar* (89).

De donde no debería de haber conflicto alguno con la natu-

(86) Ibídem, pág. 2.
(87) Ibídem, pág. 2.
(88) Ibídem, pág. 3.
(89) Ibídem, pág. 3.

Fundación Speiro

raleza si los hombres se ajustaran a su propia ley. Y todos los desajustes del medio natural no son sino consecuencias directas de pasiones desordenadas. Así como todo tremendismo ecologista revela antes que nada *el miedo egoísta a perder parte en el disfrute del patrimonio común* (90).

Apéndice sobre el "nuevo orden mundial".

Teilhard de Chardin en su manuscrito «L'Esprit de la Terre» considera que *la edad de las naciones ha pasado. Entramos en la edad de la conciencia activa de la unidad del mundo. Asistimos al parto en masa de la humanidad hacia un proceso de unificación. Es necesario librarse a la fe en el Porvenir* (91).

En la época en que esto fue escrito nadie sospecharía que pasadas cinco o seis décadas confluirían con la mayor naturalidad dos tendencias de origen diverso como la cosmología y la política para fusionarse en la quimera del gobierno mundial. La versión globalista de Gaia y el nuevo orden político internacional no parecen para nada incompatibles.

Teilhard de Chardin nunca ocultó su fe en el colectivismo, en la disolución de la persona humana en un macro-organismo trascendente que no distingue entre Dios y el Universo como cosas diferentes.

Por eso, el nuevo orden internacional propiciado por el ex-Presidente Bush (conocido por su activa participación en la *Trilateral Commission* —un organismo preparatorio del gobierno mundial—) y la concepción de la Tierra como un único y exhaustivo ecosistema, se dan la mano toda vez que esta última pueda servir a aquél.

La misma idea de canje de protección del medio ambiente por soberanía que se propone en estos tiempos por parte de los países más desarrollados industrialmente a los menos desarrolla-

(90) Ibídem, pág. 3.
(91) 20 páginas dactilografiadas en 1931.

Fundación Speiro

dos, sin duda alguna constituye un alarmante síntoma de centralismo administrativo que culmina en la globalización política del planeta.

Exigir controles a la industria subdesarrollada resulta un claro indicio de prepotencia habida cuenta de que a lo largo del tiempo la mayor parte de los daños ocasionados al ambiente han sido responsabilidad directa o indirecta de los países desarrollados, sea por que han vendido tecnología obsoleta, sea porque han instalado sucursales contaminantes en tierras alejadas de sus centrales.

Claro que mucho peor aún es arrogarse la autoridad de pretender regular la natalidad —promoviendo el aborto— como un modo de asegurarse el poder y el confort de que gozan.

Aunque el efecto invernadero y la disminución de la capa de ozono fuese tan dramático como dicen, resulta evidente que se está fomentando un tremendismo interesado. Paradójicamente, los ecologistas hipocondríacos de buena fe podrían estar jugando el papel de idiotas útiles al desviar la atención sobre la responsabilidad que le corresponde a los países más solventes. Que son los propulsores del trilateralismo y los más propensos a un gobierno colegiado mundial en el cual tendrán un rol protagónico y desde el cual, por ejemplo, una política demográfica podría ser impuesta por la fuerza al resto del planeta (92), tal cual lo propuso la Primer Ministra de Noruega durante las sesiones de Eco 92 en Río de Janeiro. De hecho, ya la Carta de Roma por la cual se sentaron las bases de la Comunidad Económica Europea recomendaba aplicar políticas restrictivas de la natalidad, sin excluir el aborto.

---

(92) PATRICIO H. RANDLE: «La naturaleza desnaturalizada», *La Prensa*, 30-VI-92.

Fundación Speiro