



FACULTAD DE TEOLOGIA
DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA MORAL Y PRAXIS DE
LA VIDA CRISTIANA

Crisis ecológica, modelos de ética medioambiental y Magisterio Social de la Iglesia:

Una comparativa y un debate abierto

Autor: Alban Pascal NOUDJOM TCHANA

Director: Dr. Rafael AMO USANOS

Madrid
Junio 2017



FACULTAD DE TEOLOGIA

DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA MORAL Y PRAXIS DE
LA VIDA CRISTIANA

**Crisis ecológica, modelos de ética medioambiental
y magisterio social de la Iglesia**

Una comparativa y un debate abierto

Por

Alban Pascal NOUDJOM TCHANA

Visto Bueno del Director

Dr. Rafael AMO USANOS

Fdo.

Madrid - Junio 2017

Tabla de Contenido

ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Introducción	13
Capítulo I Crisis ambiental y conciencia ética	
1.- ¿Qué es ética del medio ambiente?.....	17
1.1.- Definición de ética medioambiental.....	17
1.2.- ¿Ética ecológica o ética medioambiental?.....	20
1.3.- ¿Ética(s) medioambiental (es) o ética(s) ecológica (s)?.....	23
2.- Elementos de la crisis ecológica.....	25
2.1.- Crisis ecológica: histórico de un grito de alarma.....	25
2.2.- La crisis ecológica: el impacto de la revolución industrial.....	27
2.3.- Elementos que fundamentan la urgencia del desarrollo de una ética ambiental.....	29
3.- Crisis ecológica y cuestiones morales: imperativo de una ética nueva	31
3.1.- La crisis ecológica: un recorrido a través cuatro obras fundamentales.....	31
3.2.-Elementos de una construcción heurística del miedo: entre el alarmismo y la esperanza.....	36
3.3.- Declaraciones oficiales y encuentros internacionales sobre el medio ambiente.....	39
4.- Balance.....	43

Capítulo II Exploración analítica de diversas corrientes de pensamientos dentro del debate medioambiental

1.- Consideraciones preliminares.....	47
1.1.- Algunas corrientes ideológicas.....	47
1.2.- Diversas corrientes de pensamiento en la ética medioambiental.....	49
2.- Los tres modelos de ética medioambiental.....	51
2.1.- Antropocentrismo.....	51
a.- Kant y la teoría de los deberes directos e indirectos.....	53
b.- Bryan Norton y la <i>hipótesis de convergencia</i>	55
c.- Hans Jonas: hacia una ¿ética del ser humano o de la naturaleza?.....	58
2.2.- Biocentrismo.....	61
a.- Paul Taylor y el biocentrismo igualitario	63
b.- Peter Singer y el derecho de los animales.....	65
c.- Los fundamentos de la ecología profunda y el pensamiento de Arne Naess.....	67
2.3.- Ecocentrismo.....	70
a.- Holmes Rolston III: el dilema entre pobreza y conservación de la naturaleza.....	72
b.- J. Baird Callicott, Aldo Leopoldo y la <i>Ética de la Tierra</i>	73
3.- Balance de los modelos de ética medioambiental.....	75
3.1. El modelo antropocéntrico.....	76
3.2.- El modelo biocéntrico.....	76
3.3.- El modelo ecocéntrico.....	77

Capítulo III La cuestión ecológica dentro del magisterio social de la Iglesia: Perspectivas antropológicas, ontológicas y axiológicas

1.- La crisis ecológica en la Doctrina Social de la Iglesia.....	80
--	----

1.1.- Crítica del cristianismo como fuente de la crisis ecológica: Lynn White Jr. y The Historical Roots of Our Ecological crisis.....	80
1.2.- Génesis de la cuestión ecológica en la Doctrina Social de la Iglesia.....	84
1.3.- Los papas y la crisis ecológica.....	86
a.- El ver: el análisis de la crisis.....	87
b.- El Juzgar: las causas de la crisis medioambiental.....	92
c.- El actuar: las propuestas ante la crisis medioambiental.....	100
2. Planteamientos antropológicos, ontológicos y axiológicos de la teología católica.....	104
2.1.- Dimensión ontológica del pensamiento ontológico	105
2.2.- Dimensión antropológica de la crisis ecológica.....	107
2.3.- Dimensión axiológica de la crisis ecológica	109
Conclusión.....	111
Bibliografía	115
ANEXO	

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a.c.	artículo citado
CA	Centesimus Annus
CiV	Caritas in Veritate
Cfr.	Cónfer
Dir.	Director
Ed.	Editor
FAO	Food and Agriculture Organization of the United Nations
Gn	Génesis
GS	Gaudium et Spes
Ibid.	En el mismo lugar
Ibidem.	En el mismo lugar, misma página
Lc	Lucas
LG	Lumen Gentium
LS	Laudato Sí'
NAELFPO	North American Earth Liberation Front
OA	Octogesima Adveniens
o.c.	Obra citada
PT	Pacem in Terris

Introducción

La exhortación apostólica post-sinodal *Ecclesia in Africa* compara África con “aquel hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó; cayó en manos de salteadores que lo despojaron, lo golpearon y se marcharon dejándolo medio muerto (cf. *Lc* 10, 30-37)”¹. Es un continente cuya abundancia de riquezas contrasta con el umbral inhumano de pobreza. África sigue siendo una tierra marginada por su pobreza, explotada y despojada de sus recursos naturales por parte de las grandes potencias. También es un continente enfermo por su propia culpa: víctima de las guerras tribales y teatro de grandes movimientos migratorios, donde abundan los lugares de muerte (campamentos de refugiados) donde hombres, mujeres y niños viven en condiciones de vida infrahumana.

Existe una opinión muy extendida en Camerún que ve como inaceptable el sufrimiento abyecto de muchas personas en África, frente a lo que consideran como una fantasía pura propia de un segmento del pensamiento ético occidental que aboga por un conjunto de derechos para los animales y las plantas: ¿Son todas las vidas iguales?, ¿La vida de un perro vale la de un niño que muere de hambre? ¿Es racionalmente posible defender el biocentrismo?

Estas preguntas interesan especialmente a los africanos. Tienen una resonancia especial en nuestra visión del mundo donde la jerarquía seres vivos

¹ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Africa*, 41, recuperado 18/05/2017 de: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html

no es sólo un apéndice de la cultura de la vida de los pueblos indígenas, sino el elemento estructurante de su ontología existencial.

Todas estas cuestiones confluyen en la ética medioambiental y en la propuesta del magisterio de la Iglesia sobre una ecología cristiana que encuentra en *Laudato Si'* el fruto más elaborado.

La cuestión ecológica sigue siendo una de las principales preocupaciones de nuestro tiempo. Lo es no sólo debido al debate en torno a ella, sino sobre todo debido a los problemas vitales que pone de relieve. Como lo ha señalado de manera clara Christian Mellon², si bien es cierto que la conciencia ambiental llega tarde al laicado católico, el magisterio de la Iglesia está por delante sobre el tema.

De este modo nos proponemos estudiar en este trabajo las diversas propuestas de ética medioambiental y compararlas con la propuesta ecológica del magisterio de la Iglesia, con el fin poder formular un juicio moral sobre ellas. Aunque vamos a exponer el estado de la cuestión medioambiental, el objeto propio del trabajo –tal y como corresponde a un trabajo para la obtención de la Licenciatura en Teología Moral– es la ética medioambiental.

Por medio de este trabajo queremos llegar a poner de manifiesto que la cuestión ecológica se juega en la antropología, tal y como indica el papa Francisco cuando habla de la *antropocentrismo desviado*, refiriéndose a algunas propuestas de ética medioambiental.

La metodología que hemos escogido para este trabajo es analítico - comparativa. Es decir, por una parte, analizamos las posiciones antropológicas, metafísicas y axiológicas de diversas corrientes de ética medioambiental y la propuesta ecológica del magisterio reciente de la Iglesia. Por otra parte, en las conclusiones ofrecemos una comparación entre los diversos modelos y la doctrina social de la Iglesia que pondrá de manifiesto lo certero del juicio del magisterio de la Iglesia en general y del papa Francisco, en particular, al reclamar a la teología moral una reflexión antropológica. También queremos indicar que para facilitar la lectura, y mayor claridad, nosotros mismos hemos hecho la traducción de todos los textos del francés y del inglés.

² C. MELLON, *Les générations venirs*, recuperado 21/05/2017 de: http://www.justice-paix.cef.fr/IMG/pdf/07Lettre_Juillet_aout_2015_JUSTICE_ET_PAIX_N204.pdf

El trabajo presenta tres partes, que se corresponden con los tres capítulos.

La primera parte del trabajo se divide, a su vez, en tres momentos. En un primer momento, definimos lo que entendemos por ética ambiental. En un segundo momento, enumeramos algunos elementos de la crisis ecológica. Y, finalmente, en un tercer momento, observamos algunas obras precursoras que hicieron inevitable el desarrollo de un campo de reflexión en este ámbito.

La segunda parte de la obra se divide en tres etapas. La primera etapa pone de manifiesto algunas consideraciones preliminares sobre diversas corrientes ideológicas del pensamiento medio ambiental. La segunda etapa se centra en la exploración de tres autores de cada uno de las corrientes antropocéntrica, biocéntrica y ecocéntrica considerados como los más representativos. La tercera etapa presenta un balance evaluativo de los corrientes estudiados.

La tercera parte del trabajo explora la resonancia del debate ecológico dentro de la Iglesia, desde el Concilio Vaticano II hasta el papa Francisco. Sigue después con el mismo esquema de examen y de comparación tripartita en los niveles antropológicos, ontológica y axiológica.

Así llegaremos a las conclusiones, de las que ya hemos hablado.

Capítulo I

Crisis ambiental y conciencia ética

Antes de abordar el objeto de nuestro trabajo, la relación entre las éticas medioambientales y el magisterio de la Iglesia, empezaremos haciendo algunas aclaraciones previas que dibujen el tema.

Por ello desarrollaremos tres hilos, como si de la trama de un tapiz se tratase: definir que es una ética medioambiental, describir los elementos fundamentales que dieron origen a la crisis ecológica, y observar el nacimiento del imperativo de una ética nueva.

1.- ¿Qué es ética del medio ambiente?

Querer definir la ética ambiental, es tomar la decisión de volver a sus orígenes. Es buscar entender por qué surge. Es ir a la fuente para trazar el camino de su desarrollo y ver cómo las diversas cuestiones han hecho brotar de una preocupación inicial una multiplicidad de ramificaciones que constituye lo que puede ser considerado hoy en día como un sistema de reflexión ética sobre el medio ambiente. En las siguientes líneas, queremos dar una definición racional a este concepto fundamental, objeto de nuestra investigación.

1.1.- Definición de ética medioambiental

Para dar una definición de relevancia a la ética medioambiental, es importante marcar una frontera clara entre lo que entendemos como ética y lo que no lo es.

Una buena manera de hacer esto es determinar el matiz entre la ética y la moral.

Por lo menos en el sentido tradicional, podemos decir que el término moral deriva etimológicamente de *mor*, que significa *práctica* o *costumbre*. La moral tiene mucho que ver con las reglas. Se considera como un conjunto de valores y normas generalmente rígidas, formando un *complejo dogmático* que está prohibido transgredir. Estas normas marcan también la frontera entre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, lo aceptable e inaceptable.

Esta moral tradicional está centrada principalmente en el hombre. De una manera u otra, la moral llama a la noción de trascendencia; se refiere a la idea de un Dios que es visto como la primera fuente y la justificación objetiva sobre que se debe basar el comportamiento moral. Presupone por así decir postulados prácticamente irrefutables de la fe y de la revelación.

Mientras que la moral se basa en un corpus de revelación, la ética, por su parte, es una reflexión bien razonada y argumentada que tiene como finalidad la buena acción. Su punto de partida es la razón. En palabras de Thomas Pazhayampallil, la ética trata de la moralidad de los hechos a través de la única lógica de la razón natural³.

La teología moral, no pasa por alto la razón y las virtudes naturales, se basa en la gracia que, sin destruir la naturaleza, la perfecciona. El propósito de la ética es la perfección natural, mientras que el de la moral es la perfección sobrenatural.

La aplicación de los principios morales a situaciones concretas dará lugar a lo que se llama hoy la ética aplicada. Se da en la perspectiva de la necesidad de aplicar las teorías éticas a situaciones prácticas de crisis ecológica obvia que surgen de la ética medioambiental.

Esta reflexión de ética aplicada afecta un espectro amplio de temas que son tratados en varias perspectivas. Estos problemas incluyen lo siguiente: ¿es posible hablar de una ley de la naturaleza y de los animales? ¿cuál es el papel de la naturaleza y de la tecnología en el debate ético? ¿existen en la naturaleza derechos morales sobre los cuales basar una obligación moral? ¿es la moral tradicional en su formulación presente capaz de dar una solución adecuada a

³ Cfr. T. PAZHAYAMPALLIL, *Pastoral Guide. Fundamental moral theology and virtues*, New Delhi, Kristu Jyoti College, 2004⁴, 26.

los problemas planteados por la crisis ecológica actual? ¿es la naturaleza como hábitat del hombre, un asunto legal, así como la casa del vecino? ¿hay algunas obligaciones y deberes a los cuales los hombres tienen que adaptar su comportamiento cuando entran en relación con los espacios naturales, los animales o las plantas? Y al final, ¿dónde situar el origen de la obligación moral en Dios, en el hombre o en la naturaleza? ⁴

Como lo veremos más adelante, la ética medioambiental es el resultado de una constatación alarmante sobre las dramáticas consecuencias de la acción humana sobre el medio ambiente. Estas acciones del hombre provocan una serie de fenómenos nocivos que los sociólogos, biólogos, geólogos y filósofos llegaron a llamar crisis ecológica. En la vida real, esta crisis ecológica toma la forma del cambio climático, la contaminación, extinción de especies, la desertización y las amenazas a la vida humana.

Como ha señalado de manera muy contundente J. M^a García Gómez-Heras, en *Ética del Medio Ambiente: Problema, perspectivas, historia*, fue en los años 70 donde la dimensión moral del problema ambiental comenzó a ser de interés para la filosofía:

“Toda una serie de aspectos de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, entre ellos, la idea utilitarista que el hombre tiene de la misma, el proceso de tecnificación y racionalización del mundo, los riesgos del concepto convencional de progreso y el afán consumista de productos elaborados, adquieren relevancia ético-político. La pregunta sobre la perversión de valores inmanentes a la idea del hombre ‘consumista’ cobra vigor y en el debate hacen acto de presencia voces apocalípticas, que no dudan en afirmar que la crisis ecológica es la antesala de un proceso imparable de autodestrucción del hombre impulsado por el hombre mismo, mediante la racionalización y tecnificación del mundo”⁵.

Por lo tanto, la ética medio ambiental se convierte en plataforma que hace posible una reflexión racional sobre la calidad y la naturaleza de la relación que el hombre debe mantener con la naturaleza para asegurar su supervivencia.

⁴ Cfr. J. M^a. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Teorías de la moralidad: Introducción a la ética comparada*, Madrid, Síntesis, 2003, 385-386.

⁵ J. M^a. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética del medio ambiente: Problema, perspectivas, historia*, Madrid, Tecnos, 1997, 24.

1.2.- ¿Ética ecológica o ética medioambiental?

En su libro *Éticas ecológicas y ambientales: Fundamentos*, Marta Vázquez Martín insiste fuertemente en el matiz existente entre los dos conceptos. En su opinión, es importante hacer una distinción entre los dos conceptos⁶.

Basa esta diferenciación sobre la propuesta definida por A. Dobson:

“el medio ambientalismo aboga por una aproximación administrativa a los problemas medioambientales, convencido de que pueden ser resueltos sin cambios fundamentales en los actuales valores o modelos de producción y consumo, mientras que el ecologismo mantiene que una existencia sustentable y satisfactoria presupone cambios radicales en nuestra relación con el mundo natural no humano y en nuestra forma de vida social y política”⁷.

Por su parte, Alberto Franco Da Costa, inspirado en la definición de Tom Regan define la ética medioambiental como:

“una ética ‘para el uso del medio ambiente’, donde únicamente lo que importa son los intereses de los seres humanos, donde una ética así concebida mostraría que el medio ambiente debe ser usado de modo que la calidad de la vida humana - incluyendo, tal vez, la de las generaciones futuras - sea mejorada”⁸.

Ahora inspirado en N. Sosa, Alberto Franco Da Costa afirma:

“una ‘ética del medio ambiente’, donde se considera que los seres no humanos puedan también poseer valor moral reconocido en función del todo biótico. Una ética ecológica es una ética global, que concibe al ser humano como integrado en un medio en el que comparte su vida con otras especies y con un sustrato físico que soporta y hace posible esa misma vida. Es ‘ecológica’ porque mira a la *oikía*, al *oikós*, a la casa grande, a la casa de todos. No a la casa occidental, o a la casa del Norte. Ni siquiera solamente a la casa humana, sino a la casa universal, planetaria”⁹.

⁶ M. VÁZQUEZ MARTÍN, *Ética ecológicas y ambientales: Fundamentos*, Madrid, Punctum, 2006, 5-10.

⁷ A. DOBSON, *Pensamiento político verde: una nueva ideología para el siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1997, 22.

⁸ C. A. FRANCO DA COSTA, *¿Ética ecológica o medioambiental?*, recuperado 3/12/2016 de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0044-59672009000100012

⁹ *Ibidem*.

Releyendo estas definiciones, es posible proporcionar por lo menos de forma general algunas características que distinguen ambas éticas:

La ética medioambiental tiene una perspectiva mecanicista e instrumental que ve en la naturaleza, objetos (animales, plantas y minerales) que deben ser administrado de una manera que sea beneficiosa para los seres humanos. Frente a las cuestiones ambientales, toma un enfoque más administrativo que no busca hacer nuevas formulaciones éticas que traería un cambio fundamental en los valores actuales.

Esta ética no requiere cambios en las estructuras sociales de este sistema de producción. No tiene en cuenta el requisito de la convivencia entre el hombre y otras especies vivas. Es esencialmente antropocéntrica y considera la naturaleza como una reserva de bien al servicio de las necesidades humanas. La estrategia operativa de esta ética es la conveniencia de los métodos de producción en masa a los límites impuestos por la biosfera. Esta ética está orientada principalmente hacia una perspectiva que ve la salvación del hombre en el desarrollo técnico industrial.

La ética ecológica a su vez opera un cambio paradigmático en la mirada que arroja sobre el medio ambiente. Bellver, en su libro *Ecología: de las razones a los derechos*¹⁰, piensa que hay al menos cinco razones para este cambio de paradigma: el primero es la introducción del paradigma darwinista en la segunda mitad del siglo XIX; la segunda es la crítica de la tecnología presente en el pensamiento de Heidegger, Ortega y Munford; el tercero es el surgimiento de la ecología natural y la ecología humana como ciencia; el cuarto es el desarrollo de la energía nuclear y, finalmente, el gran crecimiento de la población humana y la observación del carácter limitado de los recursos disponibles.

La ética ecológica parte de un concepto fundamental que considera que los seres no humanos tienen un valor moral intrínseco. Afirma que son sujetos morales independientemente de su relación al hombre. El ser humano al igual que otros son miembros de pleno derecho de la comunidad biótica. Todos ellos son parte del *oikos*, que es la casa común que pertenece a todos. Evalúa el

¹⁰ Cfr. V. BELLVER CAPELLA, *Ecología: de las razones a los derechos*, Granada, Ed. Comares, 1994, 1-7.

impacto del hombre en la naturaleza como negativo y tiene como objetivo la transformación de las estructuras sociales, económicas y tecnológicas de este modo de producción. Pone un mayor énfasis en la calidad de vida a expensas del nivel de vida.

La siguiente tabla resume brevemente la distancia delimitando la esfera de acción de cada una de las dos éticas:

ETICA		
	MEDIOAMBIENTAL	ETICA ECOLÓGICA
ESTRUCTURA ECONÓMICA, SOCIAL Y POLÍTICA	Adaptar, armonizar	Cambiar, transformar y modificar
ACCIÓN DEL HOMBRE	Positivo (progreso tecnológico y científico)	Negativo (polución, desertización)
PERSPECTIVA	Antropocentrismo fuerte	Biocentrismo, ecocentrismo, antropocentrismo débil
PUNTO DE INTERÉS	Nivel de vida	Calidad de vida
MEDIOAMBIENTE	Propiedad del hombre	Común a todos los seres humanos (oikos : casa común)
RECURSOS NATURALES	Dominación y explotación	Cuidar, proteger, administrar, preservar
VISIÓN SOBRE LA NATURALEZA	Valor instrumental	Valor intrínseco

En general, en este trabajo, vamos a trabajar sobre la ética medioambiental entendida como distinta de la ética ecológica. Esta concepción entiende el concepto de medio ambiente a partir de los fenómenos e interacciones que se desarrollan. Antepone la presencia, la acción y la influencia del hombre en el campo ecológico. La huella de estas acciones humanas sobre el medio ambiente natural se evalúa como perjudicial. Genera contaminación, modificación del clima, sobreexplotación de recursos, desertificación, deforestación, degradación o incluso destrucción de los ambientes naturales, agujeros en la capa de ozono y calentamiento global. Es

a este entorno natural, víctima de la mala acción del hombre y su violencia, al que llamaremos medioambiente.

Consideremos ahora el impacto de esta definición conceptual del medio ambiente sobre el tema en estudio. Está aquí la cuestión de ver el impacto de la distinción que hemos hecho entre la ecología y el medio ambiente sobre la orientación de la investigación en curso. ¿Cómo afecta esta distinción a nuestro tema? ¿Cuáles son los matices que genera? ¿Cuál es la dirección que da a nuestra investigación? ¿Cuál es la relación que esta distinción establece con la cuestión ecológica considerada desde una perspectiva teológica?

Una primera pequeña aclaración que queremos hacer es saber cuál de las dos terminologías utilizaremos: ecológica o medioambiental.

En nuestra investigación, utilizaremos ambos términos. Vamos a hablar de medio ambiente cuando se trata de reflexionar, analizar y explorar todo lo que se refiere a la naturaleza, las influencias y los cambios que experimenta, las degradaciones a la vez global y local, debido a las actividades humanas contaminantes. Vamos a hablar de ecología en consideración al vasto campo de la reflexión sobre la relación triangular entre los seres vivos - animales y plantas-, su entorno de vida y las múltiples interacciones entre ellos.

También hablaremos de ecología, cuando tratemos con la visión cristiana de lo que la teología llama creación. Porque la ecología cristiana es, ante todo, una visión ética de la contemplación de la realidad natural concebida en el plan de Dios y una propuesta moral para su conservación (la acción de rodear con cariño, la acción de cuidar y de rodear con cuidado) y su restauración. Eso es quizá lo que se trata cuando el pensamiento moral cristiano habla de ecología integral.

1.3.- ¿Ética(s) medioambiental (es) o ética(s) ecológica (s)?

La cuestión explorada aquí es la de saber: ¿Es posible hablar de una ética o de las éticas medio ambientales? ¿de una ética o de las éticas ecológicas? Para contestar, es importante determinar el campo de estudio de la ética ambiental como la de la ética ecológica.

La ética ambiental se ocupa de la relación moral que el hombre tiene con el medio ambiente. El propósito de esta ética es hacer hincapié en los

deberes morales que el hombre tiene acerca de la naturaleza cuya razón de existir depende del hombre. La visión medioambientalista se fundamenta en conceptos antropocéntricos.

La ética ecológica da valor a la naturaleza, define obligaciones intrínsecas que hace de la naturaleza y todo lo que contiene sujetos morales. La ética ecológica da valor moral intrínseco a los otros seres humano o no.

De estas dos maneras de plantear las cuestiones medioambientales (antropocéntrica y no antropocéntrica) nace una multitud de caminos de reflexión sobre la crisis medioambiental. Dentro de la tradición antropocéntrica, John Passmore, por ejemplo, considera que hay tres tradiciones que determinan tres modos según el cual el hombre puede entrar en comunicación con la naturaleza: una primera donde el hombre se considera dueño y déspota de la naturaleza. Esta perspectiva sigue un modelo antropocéntrico-utilitarista. Una segunda ve al hombre como administrador de la naturaleza. Esta perspectiva está alineada con el modelo medioambientalista. Una tercera perspectiva ve al hombre como el colaborador con la naturaleza. Esta perspectiva está alineada con el modelo ecológico y el antropocentrismo débil¹¹.

Como veremos, cerca de esta perspectiva antropocéntrica, se desarrolla una perspectiva imparcial, menos dependiente del hombre. Es lo que llamaremos perspectiva biocéntrica.

En un artículo *Environmental Ethics*, Alasdair Cochrane recordando las dos preguntas fundamentales que todas las éticas medioambientales tienen el deber de contestar nos ilumina sobre la existencia de una multitud de puntos de vista en cuanto a la valoración ética de la naturaleza. Las dos preguntas son: ¿qué deber tienen los hombres hacia la naturaleza? y ¿por qué?

La respuesta que Cochrane da a ambas preguntas muestra que es posible hablar al mismo tiempo de una ética del medio ambiente que se expresa en una multiplicidad de formas e incluye una diversidad de pensamientos éticos. Estos últimos son nada más que expresiones multiformes de diversos enfoques del pensamiento de diferentes autores sobre cuestiones ambientales y ecológicas:

¹¹ Cfr. N. M. SOSA, *Ética y ecología: notas para una moral del medio ambiente*: Cuadernos de Realidades Sociales 25-26 (1985) 5-24.

“La última cuestión por lo general debe tenerse en cuenta antes de la primera; con el fin de hacer frente sólo a lo que son nuestras obligaciones. Por lo general, se considera necesario examinar en primer lugar por qué los tenemos. ¿Por ejemplo, tenemos obligaciones ambientales para el beneficio de los seres humanos que viven en el mundo de hoy, para los seres humanos que viven en el futuro, o por el bien de las entidades dentro del propio entorno, con independencia de cualesquiera beneficios humanos? Diferentes filósofos han dado muy diferentes respuestas a esta pregunta fundamental que, como veremos más adelante, ha dado lugar a la aparición de muy diferentes éticas del medio ambiente”¹².

Lo que llamamos aquí *ética* en el singular es este gran conjunto que abarca el debate intelectual y la reflexión moral que tiene como objeto la relación de dominación del hombre en su entorno natural y todo lo que contiene. Las *éticas* en el plural son las diferentes líneas de pensamiento convergente y divergente¹³ dentro del gran ecosistema de pensamiento que es la *Ética del Medio Ambiente*. Lo mismo vale por la *ética ecológica*.

2.- Elementos de la crisis ecológica

En esta aparte, exploramos algunos elementos que nos ayudan en la comprensión de las dinámicas propias de la crisis ecológica presente, así como los factores catalizadores de la misma.

2.1.- Crisis ecológica: histórico de un grito de alarma

El 2 de septiembre de 2002 en la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible en Johannesburgo, Jacques Chirac pronunció un discurso histórico cuya esencia está resumida en esta expresión cargada de significado: "Nuestra casa está en llamas y miráis hacia otro lugar"¹⁴.

En ese discurso, el presidente francés manda un grito de alarma sobre el deterioro del medio ambiente y la necesidad urgente de una acción concreta.

¹² A. COCHRANE, *Environmental Ethics*, recuperado 3/12/2016 de:

[http://eprints.lse.ac.uk/21190/1/Environmental_ethics_\(LSERO\).pdf](http://eprints.lse.ac.uk/21190/1/Environmental_ethics_(LSERO).pdf)

¹³ Cfr. E. SCHUMACHER, *A Guide for the perplexed*, London, Abacus Ed., 1977, 139-147.

¹⁴ J. CHIRAC, *Écologie*, recuperado 6/9/2016 de:

<http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/2014/03/27/25001-20140327ARTFIG00120-ecologie-le-discours-de-jacques-chirac-a-johannesburg.php>

Nuestra casa es el término que utiliza para describir nuestro planeta. Esta casa se está quemando; se quema por todas partes. Se quema en todos los continentes: Europa, África, América Latina, EE.UU. En las siguientes líneas, Chirac ofrece una breve descripción de la magnitud de la crisis en varios continentes:

"Nuestra casa está en llamas y estamos mirando hacia otro lugar. La naturaleza, mutilada y sobreexplotada, ya no puede regenerarse y nos negamos a admitirlo. La humanidad sufre. Ella sufre de subdesarrollo, tanto en el Norte como en el Sur, y somos indiferentes. La tierra y la humanidad están en peligro y todos somos responsables. En todos los continentes, las señales de advertencia están encendidas. Europa se ve afectada por los desastres naturales y las crisis de salud. La economía de Estados Unidos, a menudo bulímica en recursos naturales, parece padecer de una crisis de confianza en sus modos de regulación. América Latina está de nuevo sacudida por la crisis financiera y por tanto social. En Asia, el aumento de la contaminación, evidenciada por la nube de color marrón, se está extendiendo y amenaza con envenenar a todo un continente. África está plagada de conflictos, el sida, la desertificación, la hambruna. Algunos países insulares están en peligro de desaparición por causa del calentamiento global"¹⁵.

La amenaza es tal que hay urgencia. Si no se toman una serie de medidas consensuadas, una corta de miras ética podría afectar a las generaciones futuras y transformar nuestra falta de acción en un crimen de la humanidad contra la vida, un verdadero ecocidio del siglo XXI¹⁶. Y como ya lo había advertido Chirac, no podremos decir que no lo sabíamos. No sea que el siglo XXI no se convierta, para las generaciones futuras, en un crimen de la humanidad contra la vida. Así, la urgencia de una toma de conciencia se convierte en una responsabilidad y se transforma en un deber intergeneracional donde cualquier excusa se equipará con irresponsabilidad de cara a una advertencia que ya había sido dada.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ R. HERNÁNDEZ ORAMAS, *Prólogo*, en: C. VALQUI CACHI (ed.), *El Ecocidio de siglo XX: Cosmovisiones, premisas, impactos y alternativas*, México, Eón, 2014, 13-21.

2.2.- La crisis ecológica: el impacto de la revolución industrial

Para conocer el alcance de la crisis ecológica debemos conocer sus orígenes. La revolución industrial ha cambiado de manera completa la relación que el hombre tenía con la naturaleza.

La expresión revolución industrial se debe al economista francés Jérôme-Adolphe Blanqui (1798-1854). En el siglo XIX, designa con esta expresión el proceso histórico que marca la transición de la sociedad agraria basada en la propiedad de la tierra en una empresa industrial y comercial basada en el uso de capital, la utilización y la extensión de máquinas.

El paso del hombre a la máquina se convierte en paradigma de la relación artificial que se establece entre el hombre y la naturaleza: la técnica domina. La emergencia de este intermedio mecánico corrompe la naturaleza de la relación armónica que el hombre tenía antaño con su entorno natural. La revolución industrial ha transformado no sólo la agricultura, sino también la política, la economía, la sociedad, la moral y la naturaleza.

Esta revolución industrial conoce dos grandes momentos. La primera revolución industrial comenzó en Inglaterra a mediados del siglo XVIII. Empezó con un desarrollo de la energía con la máquina de vapor, de los medios de transporte con los buques, los textiles y la metalurgia. Es también el nacimiento de la Bolsa de Londres que con la libra esterlina garantiza la supremacía financiera de Inglaterra.

La segunda revolución industrial es la que conoce la aparición de la electricidad y el motor eléctrico. Se observa con el uso de aceite, la invención del motor de combustión interna y la del automóvil. También es el desarrollo de la química, del ferrocarril y de la siderurgia.

Como lo señala Norman Meyers en su libro *El Futuro de la Tierra*, estas revoluciones técnicas son en realidad *una caja de pandora*.

“La revolución de los nuevos materiales ofrece una riqueza de productos que permiten realizar gran diversidad de tareas con mayor eficacia y a menor precio que con materiales convencionales. Los tecnólogos están abriendo una caja de oportunidades sin precedentes y

casi inimaginables. Pero como la caja de pandora, puede contener productos de índole menos deseables”¹⁷.

Este es el lado negativo de la revolución industrial. A nivel social, poco a poco se nota el aburguesamiento de una parte pequeña de la sociedad a expensas del gran empobrecimiento de la mayoría. En términos de recursos naturales, hay un cambio en la relación de equilibrio entre la población y el nivel de vida. Esto termina por poner en peligro la calidad de vida de la inmensa mayoría de la población¹⁸.

Con la revolución industrial, se produjo un crecimiento de la población que no correspondía a la producción agrícola. Por ejemplo, en Inglaterra, entre 1760 -1860, la población se multiplica por tres, sin embargo, la agricultura, al mismo tiempo aumenta sólo 60%. Esta desproporción entre los recursos naturales y el crecimiento de la población proporciona un terreno fértil para el desarrollo de la teoría de Thomas Malthus. Para Clerk, “el poder de la población es indefinidamente mayor que el poder en la tierra para producir la subsistencia del hombre”¹⁹. Por primera vez, vemos aparecer el tema de los recursos limitados de cara a una población que crece exponencialmente:

“Si la subsistencia que la tierra es capaz de ofrecer para el hombre debía aumentar cada veinticinco años por una cantidad igual a la que produce todo el mundo en la actualidad, esto permitiría que el poder de producción en la tierra para ser absolutamente ilimitado, y su ratio de aumento de mucho mayor de lo que podemos concebir que cualesquiera posibles esfuerzos de la humanidad podrían hacerlo y aun así el poder de la población siendo la de una potencia de un orden superior, el aumento de la especie humana sólo puede ser mantenido en consonancia con el aumento de los medios de subsistencia para la operación constante de la fuerte ley de la demanda que actúa como contrapeso a un mayor poder”²⁰.

¹⁷ N. MEYERS, *El futuro de la tierra. Soluciones a la crisis medioambiental en una era de cambio*, Madrid, Celeste Ediciones, 1990, 62.

¹⁸ La obra *Germinal* de Emile Zola, describe muy bien las consecuencias perjudiciales de la revolución industrial sobre la vida de la mayoría de la gente. La encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII en 1891 será una respuesta moral original a este problema social de la era industrial.

¹⁹ T.R. MALTHUS, *Ensayo sobre el principio de la población*, México, Fondo de cultura económica, 1977, 13.

²⁰ *Ibid.*, 8.

De ahí su desarrollo de la teoría que ve en las miserias humanas tales como el hambre, la enfermedad y la guerra, el instrumento providencial para frenar el crecimiento desordenado de la población.

2.3.- Elementos que fundamentan la urgencia del desarrollo de una ética ambiental

Hablamos aquí de factores físicos cuya aparición hace evidente un compromiso hacia una ética ambiental.

a.- Génesis de una preocupación para el hombre visto como un problema

Como hemos visto arriba, el advenimiento de la era industrial cambia la relación del hombre con la naturaleza. El filósofo francés Cournot dijo que de rey que era, o pensaba ser, el hombre se ha transformado en concesionario del planeta²¹. El hombre, dueño del planeta, va a colonizarla de varias maneras. Está presente en toda la tierra. Su presencia y estilo de vida modifica el entorno natural (antropización²²). Su presencia por la agricultura (uso de diversos plaguicidas) interrumpe la biodiversidad; asistamos así a una eutrofización²³ de algún medio acuático y marino.

b.- El gas de efecto invernadero

Una contemplación del cielo nos da la imagen de un planeta contaminado. Norman Myers habla *del planeta envenenado*²⁴. El hombre no está exento de responsabilidad en los diversos casos de contaminación que afectan al planeta.

“En concreto, el cielo contiene un cóctel de residuos químicos que no puede ni verse ni gustarse, con lo que avanza sin ser notado. Los más amenazantes de todos son los gases que, al atrapar parte del calor emanado del sol hacia la superficie terrestre, producen el efecto

²¹ Cfr. G. CANGUILHEM, *La question écologique :la technique ou la vie*, recuperado 30/10/2016 de: <https://sniadecki.wordpress.com/2012/11/11/canguilhem-ecologie/>

²² Antropización es la transformación que ha sufrido el medio bajo la acción humana. Su paisaje, sus espacios, sus ecosistemas están transformado. La naturaleza pierde su naturalidad, su *Wilderness* para referirse a su carácter salvaje y primaria de la naturaleza.

²³ Se refiere específicamente al aporte más o menos masivo de nutrientes inorgánicos en un ecosistema acuático.

²⁴ Cfr. N. MEYERS, *El futuro de la tierra. Soluciones a la crisis medioambiental en una era de cambio*, o.c., 30.

invernadero: El CO₂, el metano (CH₄), el óxido de nitrógeno (N₂O), el ozono (O₃) y los CFCs (clorofluorocarbonos). El CO₂, que causa el 50 % del efecto invernadero, procede fundamentalmente de la combustión de energías fósiles en centrales eléctricas, fábricas y vehículos. Contribuimos al problema cada vez que encendemos una luz, ponemos agua a hervir o viajamos en coche, autobús o tren”²⁵.

La contaminación de la biosfera tiene un origen múltiple. Norman Myers distingue tres agentes contaminantes: la industria, la agricultura y los desechos marinos. Las áreas de contaminación también son de tres tipos: la contaminación atmosférica; contaminación del suelo y la contaminación de los océanos²⁶.

c.- La pérdida de la biodiversidad

La biodiversidad es la divergencia de las especies de plantas y animales en un ecosistema determinado. Esto se refiere a la riqueza biológica que refleja la variabilidad de la vida en la tierra. Una reducción de la biodiversidad es un signo de empobrecimiento, así como su opuesto es una fuente de riqueza.

Los mayores peligros para la diversidad afectan al hábitat (el consumo excesivo, la sobrepoblación, la deforestación, la contaminación de suelos y aguas). La pérdida de la diversidad también es causada por las numerosas incursiones del hombre en varios biotopos (transferencia de especies de una región a otra, la construcción de presas hidroeléctricas, etc.)

Esta biodiversidad también puede verse amenazada por la contaminación genética que se produce por el proceso de hibridación e introgresión²⁷, excesivo uso de la tierra, del agua, o el cambio climático.

d.- Los cambios geopolíticos

Otro nombre dado a estos cambios geopolíticos sería migración. Aquí es cuestión de los efectos del cambio climático o la alteración del medio ambiente sobre el movimiento de personas. Los *push factors* (*factores de empuje*) son múltiples: guerras y el terrorismo, la desertificación, la sequía y el hambre, los desastres naturales o artificiales, la contaminación, las malas condiciones de

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. *Ibidem*

²⁷ Es el movimiento de genes de una especie a otra a consecuencia de un proceso de hibridación interespecífica seguido de retrocruzamiento.

vida y hábitats. Estos últimos años, hubo un número impresionante de desastres naturales: el accidente del centro nuclear de Chernóbil en 1986; los tsunamis como el que ocurrió en Sendai, Japón en 2011, los incendios forestales en Europa (Francia, España, Australia, Canadá); etc.

3.- Crisis ecológica y cuestiones morales: imperativo de una ética nueva

La preocupación por una ética ambiental surge frente a la evidencia y el casi inevitable catastrofismo hacia el cual parece inclinar la humanidad: ¿Cómo hemos llegado a esto? Vamos a recorrer la literatura de la ética medioambiental para ver cómo ha nacido esta preocupación. También vamos a ver cómo nació el miedo que catalizó el nacimiento de una ética medioambiental. Por último, repasaremos la toma de conciencia de los Organismos Internacionales.

3.1.- La crisis ecológica: un recorrido a través cuatro obras fundamentales

a.- *Ética de la tierra* de Aldo Leopold

En la obra *Ética de la tierra*, Leopold trata de entender la ética tanto al nivel ecológico (limitación a la libertad de acción en la lucha por la existencia) como filosófica (diferenciación de la conducta social de la antisocial). Identifica tres etapas en el proceso de desarrollo de la ética:

- La primera secuencia trata de la relación entre los individuos.
- La segunda secuencia trata de la relación entre los individuos y la sociedad
- La tercera secuencia trata de la relación entre el hombre y la tierra.

En el desarrollo que hace del concepto de comunidad, ve el individuo en relación de competición y cooperación con otros miembros de la comunidad biótica. Propone que la ética de la tierra amplíe los límites de la comunidad para incluir suelos, aguas, plantas, y animales o colectivamente la tierra. El hombre debe pasar por así decir de conquistador a miembro y ciudadano. La consecuencia de esta actitud es el respeto que debe tener por los demás

miembros y por la comunidad como tal. Por lo tanto, el hombre es un miembro de un equipo biótico.

“La ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir los suelos, aguas, plantas y animales, o, colectivamente: la Tierra... [Una] ética de la Tierra cambia el rol del homo sapiens: de conquistador de la comunidad de la tierra a simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica un respeto por los otros miembros de la comunidad y también un respeto de la comunidad como tal”²⁸.

Para Aldo Leopold, la conciencia ecológica nace de tres constataciones:

- Los retrasos registrados en el proceso de conservación de la naturaleza.
- El dilema de una educación que es más cuantitativo que cualitativo.
- La ética del uso de la tierra está todavía completamente gobernada por el interés económico propio.

Ve la importancia de la construcción de una pirámide en la tierra que él llama pirámide biótica²⁹. La pirámide es: suelo, plantas y animales. En esta pirámide, el hombre se encuentra en un nivel intermedio con otros animales que se alimentan de carne y hierbas. El conjunto forma un circuito retroactivo. La dependencia entre los niveles suelo-planta-hombre-carnívoro forman la cadena alimentaria.

Leopold hace un diagnóstico de la situación de la tierra: está preocupado por el acortamiento de las cadenas de comida, los movimientos involuntarios de los animales y los cambios anormales en la fauna y la flora, el brote de enfermedades, el agotamiento de los suelos y erosiones que las vacían de sus sustancias, la contaminación del agua³⁰.

Es este contexto que empuja a Aldo Leopold a plantear perspectivas para una restauración de la tierra. Esta perspectiva de la restauración no es nada más que una buena *ética de la tierra*, basada en el respeto de este último:

“Me parece inconcebible que pueda existir una relación ética de la tierra sin amor, respeto y admiración por la tierra, y sin un gran aprecio y valor.

²⁸ A. LEOPOLD, *Ética de la tierra*: Ambiente y desarrollo 23 (2007) 35.

²⁹ Cfr. *Ibidem*.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, 36.

Por valor me refiero, obviamente, a algo mucho más amplio que el mero valor económico; me refiero al valor en el sentido filosófico”³¹.

Lo que realmente define la ética de la tierra de Aldo Leopold es la importancia que da a la definición de lo correcto y de lo incorrecto: “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad bioética; y es incorrecto cuando tiende a lo contrario”³².

b.- Primavera Silenciosa de Rachel Carson³³

El libro *Primavera Silenciosa* de Rachel Carson es de gran importancia en el desarrollo de la reflexión en el campo de la ética ambiental. Fue en septiembre de 1962 cuando salió a la luz este libro. Fue un éxito atronador. En sustancia, el libro fue una advertencia contra los efectos nocivos del uso de plaguicidas.

El primer capítulo del libro titulado *Una fábula para el mañana* comienza con una fábula que resume la intención de toda la obra. La Gallery sheets de la Michigan State University resume muy bien este primer capítulo:

“En este primer capítulo, Carson imagina una ciudad de América sin nombre donde la gente vive en armonía con su entorno idílico. Entonces, una primavera, misteriosas enfermedades golpean las personas y animales por igual. Los manzanos florecen, pero, quedando sin polinizar, no darán fruto; todos los peces en los ríos habían muerto. Las pocas aves que se observaron fueron encontradas temblando violentamente antes de morir. Era la primavera silenciosa, sin el gozo del sonido del canto de los pájaros. Un polvo blanco había caído sobre la tierra unas semanas antes. Este trágico estado de cosas no se debía a los enemigos, sino a las acciones de las mismas personas que vivían allí. A pesar de que ninguna comunidad todavía no había experimentado todas estas calamidades, Carson advierte que cada uno ha ocurrido en algún lugar como consecuencias del descuidado uso de plaguicidas. Su libro se entiende como una forma de educar y prevenir tales desastres en el futuro”³⁴.

³¹ Cfr. *Ibid.*, 39.

³² Cfr. *Ibid.*, 40.

³³ Rachel era una bióloga y conservacionista americana. Nació en 1907 y murió en 1964. Ha contribuido mucho en la cause del avance del movimiento global del medioambiente. Aparte de la obra *Primavera silenciosa*, tiene otras obras famosas como *The Sea Around Us* o *Under the Sea Wind*.

³⁴ Cfr. MICHIGAN STATE UNIVERSITY, *Echoes of Silent Spring: 50 years of Enviromental Awareness*, recuperado 22/05/2017 de :

<http://museum.msu.edu/exhibitions/virtual/ssgallerysheets/2A1.html>

Rachel Carson cree que hay *elixires de la muerte* que amenazan el medio ambiente y todo lo que contiene. Este elixir tiene un nombre: el polvo de DDT (dicloro-difenil-tricloro-etano). Esta amenaza cubre la superficie de las aguas y fondos marinos, la tierra, las plantas, los pájaros e incluso los hombres.

De una manera muy real, Rachel Carson pone de relieve los efectos negativos de los pesticidas en la salud humana. Según ella, este pesticida biocida que llama DDT tiene el efecto de veneno. De acuerdo con su investigación sería incluso la causa del cáncer:

“En pruebas de laboratorio en sujetos animales, el DDT ha producido sospechosos tumores hepáticos. Los científicos de la Food and Drug Administration que reportaron el descubrimiento de estos tumores eran inciertos como clasificarlos, pero sentían que había alguna ‘justificación para considerarlos bajo grado de células hepáticas carcinomas’. El Dr. Hueper [autor de Occupational Tumors and Allied Diseases] ahora da DDT la calificación definitiva de un "carcinógeno químico"³⁵.

c.- La cuestión de la ecología de Georges Canguilhem³⁶

En la reflexión que hace en *La connaissance de la vie* (1952), Canguilhem propone un punto de vista vitalista frente a una comprensión mecanicista del organismo vivo.

Cuando Canguilhem hizo su reflexión en 1973 sobre *La cuestión de la ecología*, estábamos en un contexto que ya experimentaba la agonía de una degradación ambiental cualitativa causada por “los efectos de las operaciones y de los procesos técnicos sobre los cuales descansan la prosperidad de las sociedades industriales contemporáneas”³⁷.

Para Canguilhem, la cuestión ecológica y sus horrores nos ponen frente a una elección: la técnica o la vida. Habitante de la tierra, el hombre está familiarizado con el arte de la técnica que le dan el poder de cambiar su entorno. Gracias a esta técnica, ha llegado a considerarse, no como un habitante de la tierra, sino como su propietario³⁸, abandonado a su explotación, ha olvidado que tenemos sólo una tierra.

³⁵ R. CARSON, *Primavera silenciosa*, Critica, Barcelona, 2013, 235.

³⁶ Georges Canguilhem (1904-1995) fue un físico y filósofo francés. Se especializa en la epistemología y la filosofía de la biología.

³⁷ G. CANGUILHEM, *La question écologique :la technique ou la vie*, o.c.

³⁸ *Ibidem*.

La cuestión de la ecología puede ser reducida a un descuido, un olvido grave: la tierra no nos pertenece, somos solo gerentes. Pone de relieve este olvido en estos términos: “¿cómo los propietarios de la tierra han olvidado que ellos eran los habitantes hasta tal punto de dejar de lado el *hacer valer* y degenerar en *explotación*?”³⁹

La reflexión de Canguilhem tiene el mérito de la yuxtaposición de dos binomios que sería interesante explorar en el debate ético sobre el medio ambiente: la de la técnica o la vida. Tal vez el propósito de la pregunta no es la de buscar y encontrar una respuesta radical en fondo de contraste: la elección de una opción y la exclusión de la otra. Tal vez el propósito de su cuestión es hacernos conscientes de la importancia de la reflexión ética sobre el significado y el alcance de nuestras acciones técnicas ya que tratamos de *manipular* el medio ambiente.

d.- Civilización y ética de Albert Schweitzer⁴⁰

Es sobre todo su obra *Civilización y Ética* que nos interesa. En este trabajo, desarrollamos un concepto que estará muy presente en el debate sobre los pros y contras de una ética medio ambiental: el biocentrismo. Lleva a la luz el concepto de *respeto a la vida*. Este concepto constituya una parte muy importante de su filosofía.

Para Albert Schweitzer, una verdadera ética se basa en lo que los anglosajones llaman el *Will-to-live*. Según él, el punto de partida de la filosofía es este fuerte deseo de vivir. Eso es lo que le hizo decir que “la verdadera filosofía debe partir del hecho más inmediato y comprensivo de la conciencia,

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Nace el 14 de enero de, 1875 y muere el 4 de septiembre de 1965. Francés de Alsacia-Lorena, es un hombre de una alta cultura intelectual. Es luterano de profesión religiosa. Teólogo, es también organista, filósofo y físico. Premio Nobel de la Paz, es también el gran médico que va a construir una clínica en Lambaréné en lo que llamamos hoy Gabón. Es autor con numerosas publicaciones entre las cuales podemos mencionar: *La Filosofía Religiosa de Kant* (1899); *La Vida de Jesucristo* (1901); *Jean-Sébastien Bach; le musicien-poète* (1903); *Johann Sebastián Bach* (1908); *Investigaciones Paulínicas* (1912); *Entre Aguas y Selvas* (1921); *Filosofía de la Civilización*, dos volúmenes (1923); *Noticias de Lambaréné* (desde 1925 hasta 1928); *La Filosofía de la India* (1934) *Apuntes Africanos* (1939); *El hombre y su Mente* (1948); *El Problema de la Paz en el Mundo de Hoy* (1954); *De mi Niñez y juventud* (1954); *Paz o Guerra Atómica* (1958); *Mi vida y Mi Pensamiento* (1960); *Civilización y Ética* (1961).

y esto se puede formular de la siguiente manera: Soy vida que quiere vivir, y yo existo en el medio de vida que quiere vivir”⁴¹.

Para él, la crisis ética en la filosofía contemporánea tiene su origen en un mal manejo de la cuestión del significado de la vida. Al adoptar el racionalismo, la filosofía moderna ha amputado uno de sus órganos vitales básicos: el de la búsqueda de respuestas a los *por qué* de las cosas. En su opinión, esta amputación ética ha comenzado con Descartes y Kant, cuyas hazañas filosóficas han sido su pretensión para afirmar la posibilidad de racionalización total y de la objetivación de la realidad.

La consecuencia fue una gran brecha entre la visión del mundo planteada como totalidad de una realidad racional y la visión de la vida entendida como voluntad, exprimida de manera negativa y pesimista en los pensamientos de filósofos como Schopenhauer o Herbert Spencer. Para nuestro autor, la visión del mundo es hija de la visión de la vida: el valor del sentido preside sobre el mundo objetivo.

El respeto por la vida es, por así decirlo, una conciencia humana que nos hace lúcida y amable a la vista de la voluntad de otras personas que quieren también vivir. Quizás Carl Jung es el que pone bien de relieve la naturaleza reductora de la mirada racional que ponemos sobre las cosas: “Tener una visión del mundo (*Weltanschauung*), es formar una imagen del mundo y de uno mismo, saber qué es el mundo, para saber lo que uno es. [...] Cada visión del mundo tiene una peculiar tendencia a verse como la verdad última sobre el universo, entonces es sólo un nombre que damos a las cosas”⁴².

3.2.- Elementos de una construcción heurística del miedo: entre el alarmismo y la esperanza

Todas las enumeraciones anteriormente mencionadas pueden crear en las mentes fértiles la imagen del Armagedón como el que anuncia el libro del Apocalipsis 16, 16. El hombre que abusa de la tierra también debe darse cuenta de que la tierra pueda rebelarse contra él. Los abusos y violencia del hombre contra la naturaleza no pueden naufragar perpetuamente en un planeta

⁴¹ A. SCHWEITZER, *The Philosophy of Civilization*, Buffalo, Prometheus Books, 1987, 315.

⁴² C. G. JUNG, *L'âme et la vie*, Paris, Edition Le Livre de Poche, 2008, 300.

apático, incapaz de responder a todo tipo de ataques. A veces sucede que el lenguaje de la tierra, con demasiada frecuencia reprimido y ocultado por un silencio que parece ser la renuncia, se convierte en violencia para expresar lo que James Lovelock llama *la venganza de la tierra*⁴³.

James Lovelock presenta la hipótesis de que es posible que, después de tantos años de explotación y contaminación, nuestro planeta se vuelva menos resistente:

“La repuesta de la Tierra viva a lo que hacemos no depende solamente de la cantidad de suelo que explotemos y de la contaminación que generemos, sino también de su estado actual de salud. Cuando la Tierra era joven y fuerte resistió cambios adversos y superó los fallos de su sistema de regulación de temperatura. Quizá ahora nuestro planeta sea más viejo y menos resistente”⁴⁴.

La vejez del planeta y su baja resistencia, incluso si es sólo una hipótesis, nos da que pensar. Es como una alarma que nos desafía a repensar nuestra relación con el planeta. Bien pensar es desplegar su reflexión de tal manera que al mismo tiempo que actúa para despertar la conciencia, suscita un comportamiento ético adecuado en el sentido de la protección del medio ambiente. Sin embargo, esto no tiene nada que ver con todas estas filosofías que demuestran un fácil alarmismo.

Stephen Scheinder, en un clima alarmista de la revista *Discovery*, decía en octubre de 1989 que:

“para captar la imaginación del público, tenemos que ofrecer escenarios amedrentadores, realizar declaraciones simplificadas y dramáticas, y apenas mencionar las dudas que se puedan tener. Cada uno tiene que decidir el equilibrio que considere adecuado entre ser efectivo y ser honesto”⁴⁵.

En el contexto literario actual, no faltan sugerencias u opiniones alarmistas. Podemos mencionar, al menos, tres de ellas. La de Paul Ehrlich quien afirma lo que sigue en *La explosión demográfica*: “la batalla para alimentar la humanidad se ha terminado. En las décadas de 1970 y 1980 cientos de millones de

⁴³ J. LOVELOCK, *La venganza de la tierra: La teoría de la Gaia y el futuro de la humanidad*, Barcelona, Planeta, 2007².

⁴⁴ *Ibid.*, 19.

⁴⁵ C. C. HORNER, *Guía políticamente incorrecta del calentamiento global (y del ecologismo)*, Madrid, Ciudadela, 2007, 61.

personas morirán de hambre a pesar de los programas de choque llevados a cabo hasta el momento”⁴⁶. El mismo autor dice lo siguiente en su libro *Extinción*:

“Cientos de millones de personas perecerán pronto en Nueva York y en los Ángeles como consecuencia de desastres provocados por la contaminación atmosférica. [...] Hacia 1979, los océanos habrán muerto envenenados por el DDT. [...] En la década de 1980, la esperanza de vida en los Estados Unidos descenderá hasta los cuarenta y dos de edad debido a una epidemia de cáncer”⁴⁷.

Y, finalmente, la de Stephen Tindale, director ejecutivo de Greenpeace: *El cambio climático se cobrará cientos miles de vidas*.

En el plano del pensamiento filosófico, vale la pena mencionar que hay una variedad de pensamiento que ve como necesario el uso apropiado de una ética de terror como instrumento de emergencia para facilitar el despertar de una ética ambiental responsable.

Tres grandes autores que han influido el pensamiento filosófico de este siglo y del siglo pasado asignan el nombre heurístico a esta pedagogía que sirve de instrumento en la busca de una verdad que servirá de puente para una mejor convivencia con el planeta y garantizará un avenir mejor para las generaciones futuras: Heidegger habla de la heurística de la preocupación angustiada. Bloch habla de la heurística de la esperanza; y Hans Jonas habla de la heurística del miedo.

Por ejemplo, Hans Jonas desarrolla la heurística del miedo en el marco de una ética ambiental fundamentado en el principio de responsabilidad. Como afirma Gómez-Heras,

“El miedo desarrolla su función exploratoria mediante una estrategia de contraste: el mal imaginado nos descubre el bien a preservar. El valor de la verdad, de la libertad o de la salud se aprecia por contraste con la mentira, la esclavitud o la enfermedad. La potencia cognitiva que entra en acción no es la ratio o el intellectus [...] sino la imaginación. Lo posible ‘imaginativamente representado’ sirve de indicador en la búsqueda de la verdad. El mal es más fácilmente perceptible y experimentable que el bien. Los temores desvelan la verdad con mayor

⁴⁶ *Ibid.*, 62.

⁴⁷ *Ibid.*, 65.

eficacia que los deseos. De ahí que en la prospección del futuro debamos aplicar el principio de la asimetría; hay que conceder mayor crédito a las profecías catastróficas que a las optimistas”⁴⁸.

Es a partir del miedo generado por la imaginación de un posible desastre futuro que Hans Jonas sienta las bases de una conciencia moral basada en la responsabilidad.

Como podemos ver, es posible partir de una situación fundamental de crisis y desarrollar una ética ambiental que justifique y fundamente los deberes éticos directos o indirectos de los hombres hacia el planeta.

3.3.- Declaraciones oficiales y encuentros internacionales sobre el medio ambiente

Las declaraciones oficiales y los acuerdos internacionales, que exploramos aquí tienen mucho que ver con lo que se suele reconocer con el nombre de desarrollo sostenible. El documento *Nuestro futuro común*, también llamado *Informe Brundtland*, define el desarrollo sostenible como un esfuerzo de crecimiento que quiere

“Satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer las suyas. [...] Un proceso de cambio en el que la explotación de los recursos, la elección de las inversiones, la orientación del desarrollo tecnológico y el cambio institucional se hacen de acuerdo a las necesidades tanto presentes y que futuras”⁴⁹.

Antes de la erupción flagrante de las crisis relacionadas con el medio ambiente, el desarrollo y la energía, nace la conciencia de una relación que une los tres sectores:

“Los gobiernos y las organizaciones multilaterales han tomado conciencia de la imposibilidad de separar los temas de desarrollo económico de las que afectan al medio ambiente. De hecho, muchas

⁴⁸ J. M^a. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética del medio ambiente: Problema, perspectivas, historia*, o. c., 31.

⁴⁹ COMISIÓN MUNDIAL SOBRE EL MEDIO AMBIENTE Y EL DESARROLLO, *Nuestro futuro común*, recuperado 26/12/2016 de: <http://www.un.org/es/comun/docs/index.asp?symbol=A/42/427&referer=/spanish/&Lang=S>

formas de desarrollo degradan los recursos sobre los que descansa el desarrollo. En la misma línea, el deterioro del medio ambiente puede llegar a socavar el desarrollo económico. La pobreza es a la vez causa y efecto de los problemas ambientales globales. Sería cosa inútil hacer frente a estos problemas sin plantearles en una problemática más grande que deja espacio para las causas fundamentales de la pobreza y la injusticia que asolan el mundo”⁵⁰.

El objetivo del desarrollo sostenible es la creación de un círculo virtuoso entre los tres pilares del orden ambiental, económico y social.

El concepto de desarrollo sostenible, en inglés *sustainability*, nació en la década de 1980. No fue sino hasta la Cumbre de Río en 1992 que emergió. Según Nicolas Sosa es con Aurelio Pecci en 1966 y su fundación del Club de Roma⁵¹ en 1968 cuando se lleva a cabo a nivel institucional lo que él llama “la eclosión de una conciencia ecológica”⁵².

En 1971, Jay Forrester W. en sus investigaciones sobre la dinámica de los sistemas ofrece un modelo que explica la dinámica del cambio en el sistema global. Este modelo une las cinco áreas principales que son: la población, la inversión de capital, la zona geográfica, los recursos naturales, la contaminación y la producción de alimentos⁵³.

En 1972, Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, Jorgen Randers, William W. Behrens III, publican *Los límites del crecimiento*. En ese mismo año se celebró en Estocolmo la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente.

Intentamos ahora sucintamente mencionar algunas fechas importantes de eventos internacionales que tuvieron lugar sobre el tema del medio ambiente. Centrémonos en lo que podría llamarse Cumbres de la Tierra. Hablamos de la Cumbre de la Tierra, ya que es un conjunto de reuniones

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ El Club de Roma fue fundada en 1968 por el industrial Aurelio Peccei y el científico escocés Alexander King. En su principio, se trata de un pequeño grupo de académicos, un economista, jefe de gobierno, miembros de la sociedad civil, diplomáticos y empresarios que se reúnen en Roma para reflexionar sobre una variedad de temas relativo a la política internacional. El Club de Roma se hizo popular con la publicación en 1972 del libro *Los límites del crecimiento*. En el libro *La Primera Revolución Global* de Alexander King y Bertrand Schneider, el Club de Roma se define como *un grupo de ciudadanos del mundo, que comparten un interés común para el futuro de la humanidad*.

⁵² N. M. SOSA, *Ética ecológica*, Madrid, Libertarias, 1990, 47.

⁵³ *Ibidem*.

iniciadas por las Naciones Unidas con la finalidad de estimular el desarrollo sostenible. Son cinco:

- La primera Cumbre de la Tierra se celebró en Estocolmo (Suecia) del 5 al 16 de junio de 1972.

Podemos recordar tres cosas de esta conferencia: la primera es la creación de un Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, el segundo es el anuncio de una declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y la adopción de 26 principios sobre el medio ambiente y el desarrollo y, por último, un plan de acción con 109 recomendaciones.

- La segunda Cumbre de la Tierra se celebró en Nairobi (Kenia) en 1982.

Esta cumbre terminó en un fracaso. Existen al menos dos razones para justificar esto: el clima de la guerra fría que existía entre USA y la URSS, Y el poco interés de los Estados Unidos y, en particular, su Presidente Ronald Reagan por la conferencia.

- La tercera Cumbre de la Tierra se celebró en Río de Janeiro (Brasil) en 1992

Es importante por las decisiones que toma. Conduce tres convenios:

- Convención de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático

Este Convenio tiene tres objetivos: a) la conservación de la biodiversidad; b) la utilización sostenible de sus componentes; c) la distribución justa y equitativa de los beneficios derivados de la utilización de los recursos genéticos.

- La Convención de las Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica

Esta convención reconoce tres principios fundamentales: a) el principio de precaución, b) el principio de responsabilidades comunes pero diferenciadas, c) el principio del derecho al desarrollo.

- La Convención de las Naciones Unidas sobre la lucha contra la desertificación.

Se interesa en la desertificación y discute maneras de buscar una lucha adecuada contra su progresión.

- La cuarta Cumbre de la Tierra se celebró en Johannesburgo (Sudáfrica) en 2002

Hace un balance de la Conferencia de Río en 1992 y se centra en un conjunto de temas tales como la pobreza, el agotamiento de los recursos naturales, la degradación del suelo, la salud, el uso de las energías renovables, la crítica de uso de combustibles fósiles y el colapso de la biodiversidad.

- La quinta Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro (Brasil) en 2012

También se conoce como Río + 20. Durante esta Cumbre, la conferencia adoptó las convenciones sobre el clima y la biodiversidad, textos sobre los bosques y la desertificación. El sello distintivo de esta conferencia es la firma de la Declaración de Río y la ratificación de la Agenda 21. Este es el programa de las Naciones Unidas sobre el desarrollo sostenible en el siglo XXI. Este programa se centra en tres áreas clave: la lucha contra la pobreza y la exclusión social, la producción de bienes y servicios sostenibles, la protección del medio ambiente.

También, hay varias conferencias internacionales que tuvieron lugares sobre el tema del clima⁵⁴.

⁵⁴ El siguiente listado se ha realizado tras consultar las siguientes fuentes recuperadas el 6/10/2016: <http://www.un.org/climatechange/es/> y <http://www.mtaterre.fr/dossiers/le-changement-climatique/les-conferences-mondiales-sur-le-climat>

- Conferencia Mundial sobre el Clima en Ginebra (1979)
- Conferencia Mundial sobre el Clima en La Haya (1989)
- La Conferencia de las Partes a la Convención sobre Cambio Climático (COP 1) en Berlín (1995).

Las partes adoptan las cuotas de emisión de gases de efecto invernadero.

- La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Ginebra (1996)
- La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Kioto (1997)
- La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Buenos Aires (1998)
- La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en La Haya (2000)
- La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Marrakech (2001)
- La primera reunión de seguimiento del Protocolo de Kioto y la 11ª Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Montreal (2005)
- La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Nairobi (2006)
- La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Bali (2007)
- La Conferencia de la ONU climático en Poznam (Polonia) (2008).
- La Cumbre de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático celebrada en Copenhague (2009)
- La Cumbre del clima en Cancún (México) 2010
- Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Bangkok. (2011)
- Conferencia sobre el Clima de las Naciones Unidas en Durban, Sudáfrica (2011)

Cerramos esta sección, poniendo de relieve algunos protocolos:

Como podemos ver, todas estas cumbres y conferencias son una prueba de como la cuestión medioambiental se ha vuelto a ser una de las preocupaciones más importante de los hombres de nuestro tiempo. A pesar del hecho de que la mayoría de las resoluciones no son aplicadas por los estados, es importantes no perder el ánimo de continuar con los hechos y las reflexiones trabajar por el futuro de nuestra casa común.

4.- Balance

Al concluir este capítulo que hemos querido consagrar a un acercamiento semántico y terminológico, es nuestro deseo sacar algunas conclusiones que sirven como punto de partida para una reflexión sobre el debate ético en el campo del medio ambiente:

El planeta está en un estado de salud crítico: es víctima de una sobreexplotación de sus recursos naturales.

El planeta se ha hominizado: el hombre, debido a sus múltiples interferencias en la naturaleza es una amenaza sobre ella.

El advenimiento de la sociedad industrial y los progresos tecnológicos han acentuado el proceso de degradación del medio ambiente.

El exceso de consumo de recursos como el hacinamiento demográfico es un reto importante para la ética ecológica. Hay un vínculo inexorable entre el capitalismo excesivo, la pobreza, el subdesarrollo y el deterioro del medio-ambiente.

El nuevo concepto de desarrollo sostenible, a pesar de su claro contenido ético e incluso bioético no es una solución a largo plazo, ya que se centra más en el progreso económico éticamente vinculante.

Las evidencias de cambios climáticos globales deben llevarnos a nuevos caminos de pensamientos éticos: desaparecen los bosques; los cultivos

- El Protocolo de Montreal relativo a las sustancias que agotan la capa de ozono. Se llevó a cabo el 16 de septiembre de 1987. Los estados prohíben la producción y el uso de los CFC (clorofluorocarbonos) responsables de la disminución de la capa de ozono.

- El Protocolo de Kioto, que fue aprobado durante la tercera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático. Adoptado en 1997, el protocolo tiene como objetivo reducir los gases de efecto invernadero.

- El Protocolo de Cartagena sobre Seguridad de la Biotecnología. Este protocolo fue adoptado el 29 de enero de 2000 en Montreal, Canadá

sustituyen a las praderas naturales; se da pérdida del patrimonio que representan los suelos, debidos a los monocultivos; se pierde la biodiversidad y aparece el inicio de un cambio climático.

El conjunto de conferencias sobre el cambio climático muestra que hay peligro en la “casa común”.

La posibilidad imaginaria de un catastrofismo futurible, aunque debemos tener cuidado con el alarmismo al extremo, es una pedagogía provisional hacia una toma de conciencia del peligro ecológico presente.

Hay urgencia de una ética, que no sólo cuestiona la acción del hombre, sino también define una visión ética adecuada para la protección del ecosistema global.

Como afirma Belén Guillén Banacloche del Instituto Español de Corrosión y Protección y María Elena Gándaras Martín de Asociación de Bioética de la Comunidad de Madrid: “La consciencia que los riesgos del desequilibrio ecológico no tienen solución sino se revisa el estilo de vida actual que se apoya en sólo disfrutar. Se trata de un problema moral que hemos de afrontar personas, pueblos, estados y la comunidad internacional conjuntamente”⁵⁵.

Esto es un buen postulado que hace creíble la exigencia de un debate ético de calidad y profundidad.

Todas estas consideraciones preliminares nos llevan a plantear dos pensamientos:

La primera se refleja en el documental de Nicolas Hulot y Jean-Albert Lièvre en la película documental del *Síndrome Titánica* (octubre de 2009). Frente al estado catastrófico de la naturaleza, hay una pregunta que Nicolas Hulot se plantea y que nos remite a una reflexión seria: *cuando la Tierra, cuando la naturaleza nos rechace ¿qué nos quedará para humanizarnos?*

El segundo es la insistente preocupación del papa Francisco en su carta encíclica *Laudato Si'* sobre lo que él llama los excesos antropocéntricos de los tiempos modernos. Alguien puede ver en la insistencia del papa una manía casi obsesiva. Identifica el origen de la crisis ecológica actual con un

⁵⁵ B.G. BANACLOCHE – M. E. GÁNDARAS MARTÍN , *Ecología en la bioética del siglo XXI* recuperado 26/05/2017 de: http://www.bioeticacs.org/iceb/seleccion_temas/ecologia/ecologia.pdf

*antropocentrismo desviado*⁵⁶ desde aquí, podemos preguntarnos sobre el valor epistemológico que el papa acuerda a esta expresión.

Es desde aquí que emerge nuestro deseo de investigación sobre la cuestión ecológica en los círculos del debate de la ética secular y cristiana.

⁵⁶ El Papa repita esta frase casi cinco veces en la encíclica. El Papa hace una fuerte crítica del antropocentrismo moderno. Desde el párrafo 115, donde hace referencia a ella como una paradoja (la de la técnica que se pone más allá de la realidad), LS116 donde habla sobre el exceso antropocéntrica y presentación inadecuada de la antropología cristiana, LS 118, 119 y 122, donde habla de la antropocentrismo desviado.

Capítulo II

Exploración analítica de diversas corrientes de pensamiento dentro del debate medioambiental.

1.- Consideraciones preliminares

En este capítulo, nuestro objetivo esencial es explorar el contenido del debate medioambiental y también acercarnos de manera singular al pensamiento de algunos autores que son representativos de los diferentes corrientes.

Antes de ir estudiando cada uno de los autores, queremos, en una primera parte, hacer una síntesis de algunas de las grandes ideologías cuya presencia no se puede ignorar. En una segunda parte, haremos un estudio un poco detallado de tres de los grandes corrientes en el debate dentro de la ética medioambiental. La tercera parte será un resumen sistematizado de todo lo que hemos dicho en la parte una y dos.

1.1.- Algunas corrientes ideológicas

Lo que intentamos hacer aquí es sacar a la luz algunas corrientes ecológicas que identificamos como ideológicas, es decir, más políticas que éticas. Entre ellos, tenemos:

- El *industrialismo* marcado por el totalitarismo capitalista y neo liberal de las industrias modernas. En esta ideología los recursos naturales son considerados como mercancías al servicio del hombre. El éxito de la economía es el elemento vital que impulsa todo el sistema.

- El *tecno centrismo* se basa en la fe absoluta en las nuevas tecnologías, es decir, la confianza ciega en que el desarrollo de las nuevas tecnologías salvará nuestro mundo. En planteamientos filosóficos se ha adoptado a menudo el tecno centrismo como repuesta al eco-centrismo y como solución a la crisis medioambiental. Pero se revela muy problemático como lo enseña la crítica que hace Seymour Papert de la aplicación del mismo a la educación⁵⁷.
- El *eco fascismo*: para Michael E. Zimmerman es un “un gobierno totalitario que requiere personas que sacrifiquen sus intereses en favor del bienestar y la gloria de la ‘tierra’, entendida como la espléndida red de la vida, o el todo orgánico de la naturaleza, incluyendo sus pueblos y estados”⁵⁸. Sus orígenes se pueden encontrar en lo que Peter Staudenmaier ha llamado *verde* en el movimiento nazi que se ha desarrollado en los auspicios de una mística de “sangre y suelo”⁵⁹.
- El *eco feminismo* une la cuestión de la dominación de la mujer con otros grupos vulnerables a la violencia que se hace a la naturaleza. La expresión básica de esta perspectiva se puede resumir en estas palabras de Karen J. Warren: “las feministas ecológicas (‘eco feministas’) afirman que hay conexiones significativas entre la dominación injustificada de las mujeres, las personas de color, los niños, y los pobres y la dominación de la naturaleza injustificada. [...] Me refiero a injustificadamente grupos dominados como ‘otros’, ambos ‘otros humanos’ (como las mujeres, la gente de color, los niños y los pobres) y ‘tierra otros’ (como los animales, los bosques, la tierra). La referencia a ‘otros’ pretende destacar la situación de los grupos subordinados en injustificable relaciones y sistemas de dominación y subordinación. Según las eco feministas, ‘naturaleza’ (en referencia a los animales no humanos, las plantas y los ecosistemas) está incluido entre estos otros

⁵⁷ Cfr. S. PAPERT, *A Critique of Techno-centrism in Thinking About the School of the Future*, recuperado 2/02/2017 de: <http://www.papert.org/articles/ACritiqueofTechnocentrism.html>

⁵⁸ M. E. ZIMMERMAN, *Eco-Fascism*, en: B. TAYLOR (ed.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, Florida, Continuum International Publishing Group, 2008, 531-532.

⁵⁹ J. BIEHL - P. STAUDENMAIER, *Eco fascism: Lessons from the German Experience*, recuperado 12/03/2017 de: <https://theanarchistlibrary.org/library/janet-biehl-and-peter-staudenmaier-ecofascism-lessons-from-the-german-experience>

que han sido injustificadamente explotados y dominados”⁶⁰. *La naturaleza es un asunto feminista* podría ser así llamado el lema del eco feminismo.

- El *Frente de Liberación de la Tierra* (FLT). Es un movimiento fundado en Brighton, en el Reino Unido, por la Liberación Animal en 1992. Como el *Frente de Liberación Animal* (FLA), que encontramos entre los grupos ambientalistas, podría llamarse eco-terrorista. En un documento de FLT titulado *Preguntas frecuentes sobre Frente de Liberación de la Tierra* (FLT), leemos estas palabras que son una exaltación de la violencia a la que se comprometen: “El ELF se da cuenta de que la destrucción de la vida no está ocurriendo por un mero azar objetivo, sino que es un acto deliberado de violencia ejercida por estas entidades interesadas en nada más que la extrema ganancia económica a cualquier precio. Con esta realización en mente, el FLT sostiene que es lógico trabajar para eliminar el ánimo de lucro que correr el riesgo de matar a la tierra y toda la vida en él”⁶¹. Entre las prácticas que utilizan para detener la explotación y la destrucción del medio ambiente, se encuentra el sabotear de instalaciones; por ejemplo, en 1996 en Oregón en los EE.UU., el grupo realizó la voladura de una estación de esquí que había costado doce millones de dólares.

1.2.- Diversas corrientes de pensamiento en la ética medioambiental

Una vez que hemos expuesto someramente el panorama ideológico, vamos a exponer, siguiendo a J. M^a. García Gómez Heras⁶², las corrientes de pensamiento de ética medioambiental.

José M^a G^a Gómez-Heras censa al menos seis grandes escuelas de pensamiento cuya preocupación principal responde a la pregunta: ¿En base a qué es posible fundamentar una verdadera ética del medio ambiente?

⁶⁰ K. J. WARREN, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, recuperado 22/05/2017 de:

http://www.uvm.edu/rsent/nr6/Readings/Warren_ecofeminism_article.pdf

⁶¹ NAELFPO, *Frequently Asked Questions About the Earth Liberation Front*, recuperado 3/03/2016 de: http://www.animalliberationfront.com/ALFront/ELF/elf_faq.pdf

⁶² J. M^a. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Teorías de la moralidad, Introducción a la ética comparada*, o.c., 385-413.

- La primera corriente es el pensamiento antropocéntrico. Para este corriente, el hombre está en el centro de una realidad vista y objetivada en relación a él. El hombre tiene un deber directo solo acerca de sí mismo y los demás. Acerca de los demás seres tiene deberes indirectos.
- La segunda corriente es teológica. Es heredera de la tradición judeo-cristiana y se fundamenta “sobre la creencia en un Dios personal, creador, y providente, que ha impreso en el cosmos una racionalidad y normatividad de origen divino”⁶³ que justifican los valores, las normas y los deberes hacia si mismo, hacia las demás criaturas y hacia la naturaleza.
- La tercera corriente es pato céntrico. El criterio por excelencia de este corriente es la famosa pregunta de Jeremy Bentham: “la cuestión no es ¿pueden razonar? o ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir?”⁶⁴. Como afirma Gómez-Heras, el pato-centrismo pone el acento sobre la capacidad de padecer de los animales. Este proyecto filosófico extiende el ámbito de lo ético a los animales considerándoles como pacientes morales.
- La cuarta corriente es biocéntrica. Tiene como centro el valor de la vida entendida como conjunto significativo de todo lo que vive: la vida valorada en todas sus formas y expresiones. Va un poco más allá del pato-centrismo en el hecho de valorar no solo a los hombres que razonan y los animales que sientan, sino todos los seres vivos.
- La quinta corriente es físico centrista o ecocéntrica. Aquí, los autores ven a la realidad natural en su conjunto holístico y totalitario. Tiene como enfoque el ecosistema y todo lo que lo constituye (cosas vivientes y no vivientes). Es decir, toda la realidad, todo lo que pertenece al mundo natural.
- La sexta corriente es metafísica. Fundamentado sobre el principio de finalidad. Pasa por una reformulación de la argumentación teleológica, estableciendo que “los seres vivos e incluso no vivos tienden hacia fines

⁶³ *Ibid.*, 387.

⁶⁴ J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London-New York, Oxford University Press, 1970, cap. 17, iv.

superiores en los procesos de evolución”⁶⁵. Sus protagonistas defienden que estos procesos son valores que piden respeto. En una perspectiva de ética medioambiental, piensan que deben ser considerados por los seres humanos como deberes apremiantes.

Por su parte, en su reflexión sobre los *Desafíos de la ética ambiental*, Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín, y Miguel Acosta proponen una tipología distinta a la establecida por Gómez-Heras que reduce el debate ecológico a cuatro corrientes: Biocéntrica, Naturalismo ecológico o geocéntrico (ecocentrismo); antropocentrismo y teleologismo⁶⁶.

En este trabajo reducimos a tres, el campo de nuestro estudio de los diferentes corrientes: el antropocentrismo, el biocentrismo y el eco-centrismo.

2.- Los tres modelos de ética medioambiental

En cada sección de esta parte, intentaremos de estudiar en cada movimiento de pensamiento: sus características generales, su principal representante y, finalmente la originalidad y la especificidad del pensamiento de algunos autores más representativos de cada grupo.

2.1.- Antropocentrismo

Esta teoría sostiene al menos tres afirmaciones sobre el hombre: que el hombre es el centro de todas las cosas; que el hombre es el fin absoluto de la naturaleza; y que el hombre es el punto de referencia de todo lo que hay. La ética, por esta misma razón, está considerada como una reflexión crítica sobre acciones del hombre en sí mismo o sus semejantes. Lo no humano (animales, planta, tierra, aire) no tiene dimensión moral; a no ser que indirectamente lesione derechos o intereses de otros hombres.

⁶⁵ J. M^A. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Teorías de la moralidad, Introducción a la ética comparada*, o.c., 388.

⁶⁶ P. MARTÍNEZ DE ANGUITA - M. Á. MARTÍN - M. ACOSTA, *Los desafíos de la ética ambiental*, 2, recuperado 26/12/2016 de:
http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf

Los grandes representantes del paradigma antropocéntrico son: Protágoras, Aristóteles, Kant, Hans Jonas, John Passmore, E. Patridge, Bryan Norton, R. Spaemann.

Los orígenes de esta corriente se encuentran en el filósofo griego Protágoras de Abdera (411- 481 a.C.) que afirma que *homo mensura rerum*. Como muestra Gómez-Heras también los estoicos hicieron su aportación al afirmar que la naturaleza es parte, de lo que llaman, *adiaphora* (cosa axiológicamente neutral desde el punto de vista ético)⁶⁷.

La corriente antropocéntrica vuelve a resurgir con fuerza al final del siglo XVI. Hasta entonces prevalecía el teocentrismo, pero con Galileo y Bacon empieza a surgir la visión mecanicista y con ella la idea de que la ciencia es la meta cuantificadora por excelencia del progreso humano. Las consecuencias antropocéntricas llegan con la distinción que hizo Descartes entre la *res extensa / res cogitans*⁶⁸. Con la afirmación *cogito ergo sum* el hombre toma conciencia de sí mismo como única referencia indubitable de su ser. Un ser que ve como separado, distinto, diferente de la naturaleza en que vive y cuya misión es dominar y ordenar según principios inherentes a su razón.

Es el reino y la emergencia de una civilización del *homo technicus* con la ciencia, la técnica y la economía como hijas adoptivas. Con Descartes, hay una racionalización definitiva del concepto del hombre como señor, intérprete y dominador de la naturaleza. La naturaleza se convierte en un instrumento en la mano del hombre; instrumento que puede manipular sin necesariamente interesarse por la consecuencia de estas acciones sobre el conjunto del universo.

⁶⁷ J. M^a. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *El problema de una ética del "medio ambiente"*, en: J. M^a. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (ed.), *Ética del medio ambiente: Problemas, perspectivas, historia*, o.c.,17, demuestra cómo y de qué manera ocurrió el vaciamiento axiológico y ontológico de la naturaleza que acabe el proceso siendo que un mero objeto de explotación: "Frente a la voluntad como "poder" se sitúa una naturaleza reducida a mero objeto, extraña al hombre y vaciada de calidad ontológica y axiológica, mediante un proceso de desencantamiento, impuesto por el antropocentrismo de la cultura occidental. Tal antropocentrismo, a través de procedimientos de desmitificación en el pensamiento clásico griego, de historicación de la existencia humana en el cristianismo y de formalización matemática del cosmos durante la modernidad, habría sustraído todo soporte ontológico para que la naturaleza pudiera ser descubierta como sujeto de derecho y soporte de valores".

⁶⁸ La disociación entre hombre / naturaleza. En realidad, aquí se ve una emergencia de la persona vista como sujeto separada de la naturaleza considerada como objeto. Cfr. R. AMO USANOS, *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la antropología teológica española reciente*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007, 137-144.

Intentamos ahora mirar en profundidad dentro del pensamiento de tres autores que hemos elegido. Nuestro objetivo es mostrar que incluso dentro del paradigma antropocéntrico, hay matices que merecen atención y exploración. La preocupación siguiente es la de saber cómo fundamentar una ética adecuada para solucionar la cuestión de la crisis medio ambiental. Los tres autores que hemos elegido para nuestra exploración son: Kant con su concepto de *deberes directos e indirectos*, Bryan Norton con su *hipótesis de convergencia* y Hans Jonas con la reflexión que hace sobre los elementos para la *fundamentación de una ética de la responsabilidad*.

a.- Kant y la teoría de los deberes directos e indirectos

Kant es uno de los filósofos que ha marcado de una manera especial el pensamiento de la era moderna. Esquivel considera este pensador como el máximo exponente del antropocentrismo moral⁶⁹.

Para conocer su pensamiento ético sobre el medio ambiente, nos importa aquí explorar en Kant la cuestión de los deberes indirectos y directos porque son necesarios a la hora de definir si es posible o no ampliar el espectro de la moralidad a los seres no humanos.

En *Lecciones de ética*⁷⁰ Kant dedica dos párrafos a la consideración del tema en cuestión. El primer apartado, se dedicó enteramente al examen de los deberes para con los animales y los espíritus. El segundo párrafo se dedica a los deberes para con los seres inanimados.

Al principio, se debe mencionar que Kant saca la esencia de su pensamiento sobre los animales y seres inanimados del pensamiento de Alexander Gottlieb Baumgarten⁷¹. Para este último, los animales existen solamente como medio⁷² y carecen de voluntad propia así como de conciencia de sí mismos. Esto hace que no tengan la capacidad para darse un fin a sí mismos, como el hombre la tiene.

La conclusión que Kant deduce de estas premisas es clara: el deber de los hombres hacia los animales se opera de modo indirecto a través de los

⁶⁹ L. ESQUIVEL FRIAS, *Responsabilidad y sostenibilidad ecológica. Una ética para la vida*, 32, recuperado 15/01/2017 de: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/5167/lef1de1.pdf>

⁷⁰ I. KANT, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 2002, 287-290.

⁷¹ (1714-1762), es el hermano del teólogo Siegmund Jakob Baumgarten. Autor de la obra *Metaphysica* (1739) y *Aesthetica* (1750)

⁷² I. KANT, *Lecciones de ética*, o.c., 287.

deberes que tienen para con la humanidad. No tenemos, por lo tanto, ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad. Dado que la naturaleza animal es análoga a la humana, “observamos deberes hacia la humanidad, cuando por analogía los observamos hacia los animales y promovemos con ello de modo indirecto nuestros deberes hacia la humanidad”⁷³.

Para Kant, nuestra actitud hacia los animales es la expresión misma de la afabilidad y de las virtudes cordiales que son propias del humano. Según él, es posible, conocer el corazón humano, su bondad o crueldad, a partir del nivel de compasión que ejerce, con respecto a los animales⁷⁴.

Basándose sobre el pensamiento de Baumgarten, Kant nota que el hombre también tiene deberes respecto a las cosas y los seres inanimados. Estos deberes, tales como los debidos a los animales, están indirectamente relacionados con un deber directo vinculado a la humanidad. Así, destruir las cosas o seres inanimados es por así decir *harto inmoral*, ya que limita la posibilidad de otros seres humanos para poder disfrutar de ellas:

“El espíritu destructivo del hombre respecto a aquellas cosas que todavía pueden ser utilizadas es *harto inmoral*. Ningún ser humano debe destruir la belleza de la naturaleza, pues aun cuando él mismo pueda no seguir necesiéndola, otras personas pueden todavía hacer uso de ella; así, aunque no haya que observar deber alguno hacia las cosas consideradas en sí mismas, hay que tener en cuenta a los demás hombres”⁷⁵.

Así, puede concluir que los hombres solo tienen deberes directos hacia otros hombres. Los animales no son ni valiosos en sí mismos, ni capaces de generar deberes por sí mismos. Hacia ellos, que no son según Kant agentes morales, los hombres tienen deberes indirectos. Eso deberes indirectos no existen en virtud de los animales por así decir, sino en virtud de los hombres a quienes

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Vemos instructivo el ejemplo que Kant toma la justicia retributiva que debe un maestro a su viejo perro, después que este último ha pasado toda su vida dándole leales servicios; o más, la fábula griega del asno viejo y enfermo que toco la campana de la ingratitud por casualidad, después de que su maestro lo abandono.

⁷⁵ I. KANT, *Lecciones de ética*, o.c., 290.

pertenece: “nuestros deberes para con los animales son meramente deberes indirectos hacia la humanidad”⁷⁶.

b.- Bryan Norton⁷⁷ y la hipótesis de convergencia

Bryan Norton lleva al debate sobre la posibilidad de la fundamentación de una ética del medio ambiente a partir del antropocentrismo, a una perspectiva nueva y creíble. Califica de falsa, la afirmación que la ética medioambiental debe ser no antropocéntrica para ser adecuada.

Su proyecto ético parece ser la búsqueda de una ética alternativa al antropocentrismo absoluto que ve en el hombre el poseedor de la naturaleza, y en ésta un mero objeto a su servicio. Norton busca una ética que, sin devaluar al hombre, abra una puerta que dé el debido respeto a la naturaleza. Por eso, hace una distinción entre dos formas de antropocentrismo: uno fuerte y el otro débil.

Según él, el antropocentrismo débil es compatible y adecuado con una ética del medio ambiente que da valor a otras formas de vida. En su artículo, *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism*, intenta de demostrar cómo eso es posible.

En su reflexión, defiende tres cosas. La primera es que de una ética del medio ambiente no se puede derivar ni de los derechos o intereses del no humano, ni de los derechos o intereses de las futuras generaciones. La segunda es la refutación de la afirmación falsa que deja pensar que entidades naturales no humanas tienen valor aisladamente de lo humano. Y tercero, la afirmación que los humanos no son los únicos lugares del valor intrínseco.

El punto de partida es que la ética medioambiental exige decisiones a dos niveles: individuo y grupo. Las decisiones que afectan a los individuos son temporales, las que afectan los grupos son intemporales. Por ejemplo, la influencia sobre el uso de los recursos.

⁷⁶ *Ibid.*, 287.

⁷⁷ Nace en 1944, es profesor emérito de filosofía y política ambiental en la Escuela de Políticas Públicas del Instituto de Tecnología de Georgia. Algunas de sus obras son: *The preservation of species* (1986), *Why preserve natural variety?* (1987), *Towards a unity among environmentalists* (1991), *Searching for Sustainability* (2002), *Sustainability: a philosophy of adaptive ecosystems management* (2002).

Para él, el factor decisivo para la fundamentación de una ética adecuada no está entre el carácter antropocéntrico/no antropocéntrico del debate, sino entre la dimensión individual / no individual de los elementos en juego.

Piensa entonces que, si la ética del medio ambiente debe ser distinta, no importa que esta particularidad distintiva sea necesariamente derivada del valor intrínseco de los objetos naturales no humanos.

Por eso afirma que, para ser distintiva, la ética ambiental puede ser derivada de un sistema ético individualista; no importa que el individuo sea humano o no. Así concluye que la ética medioambiental para ser adecuada no debe ser no-antropocéntrica sino no individualista:

“una ética medio ambiental adecuada no necesita ser antropocéntrica [...] no necesita también de ser limitada a las consideraciones de los intereses individuales. De estas conclusiones, una dirección nueva por la ética del medio ambiente emerge que es débilmente antropocéntrica”⁷⁸.

Hace dos distinciones importantes: entre las *preferencias sentidas* (*felt preferences*) que son deseo o necesidad subjetiva de un individuo humano; y las preferencias ponderadas (*considered preferences*) que son deseo o necesidad de un individuo humano después de una consideración racional. Estas últimas preferencias son hipotéticas considerando la naturaleza nunca acabada del proceso de evaluación racional y de deliberación de las preferencias.

Y de aquí se pueden deducir dos tipos de antropocentrismo:

- El primero que es fuertemente antropocéntrico; todos los valores admitidos son basados en la satisfacción de las preferencias sentidas de un individuo. Tal antropocentrismo fuerte no provee ningún sitio para una crítica del comportamiento del individuo sobre la explotación de la naturaleza.

⁷⁸ B. G. NORTON, *Environmental Ethics and Weak anthropocentrism*, recuperado 16/01/2017 de: http://data.naturalcapitalproject.org/natcap/ES281_What%20is%20Nature%20Worth/ES281_What%20is%20Nature%20Worth/Readings/Intrinsic%20vs%20Instrumental%20Value/Environmental%20Ethics%20and%20Weak%20Anthropocentrism.pdf

- El segundo es débilmente antropocéntrico; todos los valores admitidos están basados parcialmente sobre referencia a la satisfacción de algunas preferencias sentidas de un individuo y sobre elementos que necesitan una consideración racional (preferencias ponderadas). Tal antropocentrismo débil provee sitios para la crítica del sistema de valores si son de naturaleza a explotar o abusar del medio ambiente.

Para Norton, el antropocentrismo débil ofrece dos posibilidades de fundamentación ética a los medioambientalistas:

- Hace hincapié sobre la relación estrecha entre el hombre y la naturaleza, así como en su papel destructor sobre la misma.
- Hace hincapié sobre el valor de la experiencia humana que sirve de fundamentación a la formación de los valores (el antropocentrismo débil valora al mismo tiempo las preferencias sentidas, así como las preferencias consideradas).

El antropocentrismo débil ofrece una buena base para la crítica del individuo; de su estilo de consumo de los recursos, es un puente entre los dos niveles y es base adecuada para una ética del medio ambiente que no cuestiona el compromiso ontológico defendido por los defensores del paradigma no antropocéntrico (atribuyen un valor intrínseco a la naturaleza).

Con estas ideas de Norton, el antropocentrismo también, con su perspectiva débil, abre una plataforma de diálogo con la corriente no antropocéntrica en torno a cinco puntos: es muy atractivo a otros pensadores dado que no le importa mucho la afirmación del valor intrínseco del no humano; ofrece una plataforma para fundamentar obligaciones que van más allá de la satisfacción de las preferencias humanas; toma su distancia frente a una explotación anárquica de la naturaleza; defiende la capacidad de la naturaleza para educar las preferencias del hombre en vez de limitarse a su mera satisfacción; y evita la trampa de la igualdad fundamental de todas las formas de vida que va a proponer el biocentrismo.

Y más, según Norton, tanto el antropocentrismo débil como el no antropocentrismo rechazan las reducciones de los utilitaristas en cuanto al ideal del dominio de las preferencias sentidas sobre las ponderadas, la idea de una naturaleza al servicio del hombre. Ambos creen también que hay otros

valores distintos de preferencias humanas que buscan solo a favorecer la explotación de la naturaleza. El antropocentrismo débil de Bryan Norton reconoce, como el antropocentrismo de Kant, que la naturaleza no tiene valores intrínsecos, sino que posee un valor indirecto que identifica como valores espirituales (vivir en armonía con la naturaleza, la naturaleza como pozo de recursos naturales para el hombre).

c.- Hans Jonas: hacia una ética del ser humano o de la naturaleza?

Incontestablemente, Hans Jonas forma parte de estos hombres que han marcado nuestro tiempo. Su pensamiento ético, como afirma Tomas Domingo Moratalla, es una de las grandes propuestas morales de nuestra época⁷⁹.

El nudo del pensamiento de Hans Jonas descansa esencialmente sobre cuatro de sus grandes obras⁸⁰. Con frecuencia mal interpretado, es difícil acceder al corazón de su reflexión, sin una atención particular a tres aspectos o momentos que forman lo que podemos llamar la bisagra de su sistema filosófico: su experiencia de la persecución nazi⁸¹; la influencia en su vida de pensadores de la talla de Bultmann, Hannah Arendt, Heidegger y Husserl⁸², los tres momentos o virajes en su pensamiento filosófico⁸³.

Autores como Pablo Martínez de Anguita, María Ángeles Martín y Miguel Acosta califican la ética de Hans Jonas como teleológica⁸⁴. Fundan sus argumentos en el hecho de que no solo su ética respecto a la naturaleza parte del principio de emergencia, sino que ven también la obra de Jonas como un intento de buscar en la metafísica una ética que justifique la conservación de la

⁷⁹ T. D. MORATALLA, *La ética antropológica de Hans Jonás en el horizonte de la fenomenología hermenéutica*: Themata 39 (2007) 373-380.

⁸⁰ *La religión gnóstica: el mensaje del dios extraño y los comienzos del cristianismo* (1958); *El principio de vida: hacia una biología filosófica* (1966); *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979); *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad* (1985).

⁸¹ Su madre muere en el campo de concentración de Auschwitz. Miembro del movimiento Sionista, se desolidariza de su mentor Heidegger que se afilia al nazismo. Va en Palestina y en 1940, es parte de la brigada judía dentro de la fuerza armada inglesa que lucha contra Hitler.

⁸² Cfr. L. RODRIGUEZ DUPLÁ, *Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonás*, en: J. M^a. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Ética del medio ambiente: Problema, perspectivas, historia*, o.c., 128-144.

⁸³ Cfr. *Ibidem*. Según Leonardo Duplá, la primera fase de su reflexión es más histórica y menos sistemática; en la segunda, empieza a investigar más en el campo de la biología, aquí, su reflexión es menos histórica y más sistemática. La tercera fase está marcada por un giro hacia la ética. Es en esta fase que desarrolla todo su pensamiento ecológico.

⁸⁴ P. MARTÍNEZ DE ANGUIITA - M. Á. MARTÍN - M. ACOSTA, *Los desafíos de la ética ambiental*, o.c., 4.

naturaleza⁸⁵. Justifica este planteamiento teleológico todo el debate que Jonas hace sobre la fundamentación de la metafísica a partir de interrogaciones sobre el carácter valioso o no de la naturaleza o también la determinación de si la existencia del mundo es preferible a la nada.

“en la capacidad de tener en general fines podemos ver un bien-en-sí del cual es instintivamente seguro que es infinitamente superior a toda ausencia de fines en el ser. (...)Que de aquí se sigue un deber, es algo que no se deriva de otra cosa que de la intuición precisamente de este contenido, en su dignidad axiomática: la superioridad del fin en sí sobre la ausencia de fin.”⁸⁶

Para nosotros, la reflexión de Tomás Domingo Moratalla, *La Ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica* ofrece una visión sustancial y equilibrada que nos ayuda penetrar en el corazón de la reflexión bioética de Hans Jonas.

Para Moratalla, una lectura correcta de Hans Jonas debe involucrar una distinción neta entre ecología medioambiental y ecología profunda. Sin esa distinción corremos el riesgo de hacer una lectura fragmentada del autor. Argumentando su afirmación, Moratalla toma como punto de salida la definición de ecología medioambiental y ecología profunda. Dice que la ecología medioambiental busca salvaguardar la supervivencia de la biosfera sin la cual estaríamos poniendo en peligro la vida humana. El enfoque aquí es antropocéntrico. En cambio, la ecología profunda busca defender el derecho de la naturaleza frente a los abusos humanos. Afirma un derecho *sui generis* de la naturaleza a existir, eso en independencia de la existencia o no de los seres humanos. El enfoque aquí es biocéntrico.

La tesis que Moratalla defiende acerca de la ética ecológica de Hans Jonas es que no es ni antropocéntrica (sirviendo al interés humano), ni vitalista o biocéntrica (orientada a la preservación de la naturaleza al detrimento del hombre). Es una ética antropológica para decir que “hemos de cuidar de la naturaleza porque en ella vive el ser humano”⁸⁷. Para Jonas, no se puede

⁸⁵ *Ibid.*, 2.

⁸⁶ H. JONAS, *El Principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Heder, 1995, 146-147.

⁸⁷ T. D. MORATALLA, *La ética antropológica de Hans Jonás en el horizonte de la fenomenología hermenéutica*, a.c., 377.

plantear la ética en detrimento del hombre. Y más, no hay contradicción o conflicto de intereses entre el hombre y la naturaleza: el bien de uno no impide el del otro. Al contrario, la naturaleza es el contexto propio de la humanización del hombre. Como lo nota, también Mario Burgui,

“Jonas mostró la estrecha unión que existe entre las dimensiones física e intelectual del ser humano, y entre éste y la naturaleza, en una nueva perspectiva superadora del tradicional dualismo cartesiano. En efecto las dimensiones intelectual y espiritual del ser humano están unidas a su dimensión corpórea, y por tanto todas merecen el máximo cuidado y consideración. Pero ninguna de estas dimensiones humanas puede existir sin una naturaleza exterior que posibilite su desarrollo. Homo y humus comparten la misma raíz indoeuropea, obedeciendo a la creencia de que el hombre (homo) proviene de la tierra (humus). Por otro lado, la palabra latina natura es derivada del verbo nasci (nacer), por lo que se ha interpretado que la ‘natura’ en principio no se refería únicamente a las cosas ‘naturales’ de nuestro entorno, sino a los procesos que las originan, al nacimiento, a la vida. La cuestión es si se puede negar el valor intrínseco al soporte de algo que consideramos con valor intrínseco”⁸⁸.

El verdadero mérito que podemos reconocer a Hans Jonas es el de haber conseguido superar el dualismo biocentrismo / antropocentrismo, dejando detrás una ética tradicional que era incapaz de resolver los problemas generados por la crisis ecológica contemporánea.

La propuesta de una nueva ética protagonizada por nuestro autor, al contrario de la de Kant que hace una dicotomía entre ser y deber, está fundada sobre una recuperación de la relación estrecha entre los dos. Con Jonas la metafísica reaparece en el corazón de la ética. Algunos de sus críticos le acusan de caer, por así decir, en la falacia naturalista⁸⁹. No debemos nunca olvidar que, para él, la crisis ecológica presente es ante todo una crisis metafísica que, destruyendo la moral, acaba por atacarse a la destrucción de la naturaleza y del hombre. En *Ética de la responsabilidad*, afirma lo siguiente:

“(…) precisamente el movimiento -el movimiento del saber humano en forma de ciencia natural- que ha puesto a nuestra disposición esas

⁸⁸ M. BURGUI BURGUI, *Hans Jonas: conservación de la naturaleza, conservación de la vida*: Cuadernos de bioética 26 (2015) 254.

⁸⁹ *Ibidem*.

fuerzas cuya utilización tiene ahora que ser regulada por normas es el mismo movimiento que, por una forzosa complementariedad, ha desterrado los fundamentos de los cuales podrían derivarse normas y ha destruido la propia idea de norma (...). Este saber 'neutralizó' con respecto al valor, en primer lugar, la *naturaleza* y, después, también al hombre. Ahora temblamos ante la desnudez de un nihilismo en el que un poder máximo va aparejado con un máximo vacío, y una capacidad va aparejada con un mínimo de saber sobre ella".⁹⁰

El vacío ético es para Jonás una preocupación de gran interés. Así, como lo podemos ver en lo que sigue, la cuestión de la resolución de la crisis ecológica pasara de una manera u otra por la recuperación de la ética; de allí su invitación a la responsabilidad:

La cuestión es saber si podemos tener una ética sin recuperar la categoría de lo sagrado, categoría que fue totalmente destruida por la ilustración científica; una ética que pueda poner freno a esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar y ejercitar. Ante las consecuencias que a nosotros mismos nos amenazan directamente y que nos acosan, el miedo puede ser -a menudo lo ha sido- el mejor sustitutivo de la auténtica virtud y sabiduría".⁹¹

En conclusión, consideramos como antropológica la ética medioambiental de Hans Jonas porque define el papel del hombre en el conjunto de la naturaleza.

2.2.- Biocentrismo

Definimos el biocentrismo como una manera de plantear filosóficamente la cuestión medioambiental desde una perspectiva cuyo fundamento consiste en dar valor intrínseco a los seres vivos del cosmos (derechos de los animales y protección flora).

La palabra tiene su origen en el griego βίος (bios) *vida* y κέντρον (kentron) *centro*. Hace falta ya desde aquí mencionar que el biocentrismo hace hincapié en el valor y derecho del individuo vivo. Valora los organismos individuales, al contrario del eco-centrismo que valora los grupos y especies.

Como lo señala Pablo Martínez de Anguita, la ética biocéntrica parte del reconocimiento de un orden en la naturaleza y del funcionamiento de la

⁹⁰ H. JONAS, *El Principio de la responsabilidad*, o.c., 58.

⁹¹ *Ibidem*.

ecología previo a voluntad popular o individual⁹². Este autor pone de relieve el imperativo del respeto a la vida y de mutua dependencia de todos los seres. En la naturaleza también se aplica la regla de oro: *no hagas lo que no te gustaría que te hicieran* que podemos traducir como “trata bien a la naturaleza y la naturaleza te tratará bien, haz daño a la naturaleza y la naturaleza pronto te destruirá”⁹³. Este imperativo funciona por así decir no solo según el modelo de acción-reacción sino también el de reciprocidad.

Mientras que el antropocentrismo fuerte reduce la ética del medio ambiente a la búsqueda de un bien aprovechable a la sola especie humana, el biocentrismo tiene como foco de atención la biodiversidad y todos los seres vivientes de la naturaleza.

El biocentrismo tiene su origen en la ética de la reverencia por la vida desarrollada por Albert Schweitzer en su obra de 1960, *Cultura y Ética*. Su himno de exaltación a la vida resumido lacónicamente en el principio “yo soy una vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir”⁹⁴, testimonia de la atención que piensa que es debida a todos seres vivientes.

Así, podemos afirmar con Sosa que el biocentrismo:

“plantea que no es posible seguir viviendo bajo los paradigmas de una ética antropocéntrica tradicional (...) donde los seres humanos constituyan la sede y medida de todo valor. Lo anterior (...) pretende poner de manifiesto que los asuntos de la ética tocan también a los seres no humanos. (...) considera como relevante a la vida por sí misma, (...) al margen de la subjetividad de quien la experimenta. (...) hace consistir el bien de los organismos en la consecución de sus fines respectivos, lo cual es razón suficiente para justificar la presencia de un bien propio en los seres vivos, así como la imperante necesidad de un respecto moral hacia ellos”⁹⁵.

Dentro del planteamiento biocéntrico L. Esquivel Frias hace también una distinción clarificadora entre lo que la tradición anglosajona denomina *zootic individualism* y *biotic individualism*. La primera como refiriéndose a la consideración moral a los animales no humanos y la segunda, a la idea de la reverencia por la vida de Albert Schweizer⁹⁶.

⁹² P. MARTÍNEZ DE ANGUIA - M. Á. MARTÍN - M. ACOSTA, *Los desafíos de la ética ambiental*, o.c.,5.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ A. SCHWEITZER, *The Philosophy of Civilization*, o.c., 315.

⁹⁵ L. ESQUIVEL FRIAS, *Responsabilidad y sostenibilidad ecológica. Una ética para la vida*, o.c.,39.

⁹⁶ *Ibid.*, 40.

Dentro de esta gran corriente de planteamiento biocéntrico encontramos autores como, Peter Singer, Tom Regan, Arne Naess, Paul Taylor, Albert Schweitzer, Ernest Bloch, Robin Attfield, Barry Commoner, René Dumont, John Rodman, James Lovelock.

Nosotros trataremos de exponer el pensamiento de Paul Taylor y de su biocentrismo igualitario; el de Peter Singer, que hace un hincapié particular sobre los seres sentientes animales; y la ecología profunda de Arne Naess cuya consideración filosófica merece la pena de ser explorada dado que es considerado como el padre de la ecología profunda.

a.- Paul Taylor⁹⁷ y el biocentrismo igualitario

Taylor hace ver una oposición clara entre la visión antropocéntrica y la visión biocéntrica: si la primera valora como negativo o positivo las acciones humanas según tengan una consecuencia no favorable o favorable sobre el ser humano, o como consistente o no consistente al sistema de normas que protege e implementa los derechos humanos; en esta perspectiva biocéntrica, las obligaciones morales son debidas a las plantas salvajes y los animales en sí mismos como miembros de la comunidad biótica⁹⁸.

En su reflexión, Paul Taylor hablando de la ética del respeto debido a la naturaleza busca algunos elementos fundamentales capaces de garantizar una ética medioambiental. Esta estructura según él tiene tres componentes interconectados: Una actitud fundamental de respeto hacia la naturaleza; un sistema de creencias basado sobre una cosmovisión que valora tanto al hombre como a la naturaleza; y un sistema moral de reglas y estándares que manda nuestro comportamiento hacia la tierra y su comunidad de vida.

Así formula su principio ético:

“Estamos moralmente obligados (*ceteris paribus*) a proteger o promover su bien por ellos mismos. Nuestros deberes de respetar la integridad de los ecosistemas naturales, de preservar especies en peligro y evitar la contaminación ambiental, derivan del hecho de que éstas son maneras

⁹⁷ (1923-2015). Filósofo americano. Algunas de sus obras son: *Normative Discourse* (1973), *Principles of Ethics: an introduction* (1975), *Respect for nature: A theory of environmental Ethics* (1986).

⁹⁸ Cfr. P. TAYLOR, *La ética del respeto a la naturaleza*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

de ayudar a que diversas poblaciones de especies silvestres puedan alcanzar y mantener una existencia saludable en un estado natural. Las obligaciones para con estas cosas vivientes surgen por el reconocimiento de su valor inherente, y son adicionales a las obligaciones que debemos a nuestros semejantes humanos e independientes de ellas”⁹⁹.

Afirmando esto, Taylor reconoce que el bienestar de las entidades vivientes no está ligado al bienestar del hombre, sino a una realidad propia a cada organismo que hace que su proyecto fundamental sea la de realizarse *como un fin en sí mismo*¹⁰⁰.

Para Taylor, la consecuencia del reconocimiento de la validez de una ética ambiental biocéntrica es reconocer la necesidad de un reordenamiento moral del universo. De allí la urgencia de pasar de una consideración moral unilateral del universo desde una perspectiva humana, a una consideración multilateral del universo y del bien propio de cada una de las especies biológicas.

Todo esto se apoya en el valor intrínseco que otorga a las entidades vivas:

“si una entidad pertenece a la comunidad de vida de la Tierra, independientemente de qué clase de entidad sea en otros aspectos, la realización de su bien es algo *intrínsecamente* valioso. Esto significa que su bien es digno *prima facie* de preservarse o promoverse como un fin en sí mismo y por causa de la entidad de cuyo bien se trate”¹⁰¹.

De aquí se deduce que la antropología de Taylor es negativa. Ve al hombre más como un problema frente a la naturaleza. Ve a los hombres bajo la influencia de los mismos desafíos ambientales y las leyes de la genética, de la selección natural como cualquier otra criatura biológica. Critica de una manera virulenta el dogma de la supremacía humana. Niega toda posibilidad de fundación de la superioridad humana sobre las características exclusivamente humanas (pensamiento racional, la creatividad estética, la autonomía y autodeterminación y la libertad moral), que considera como forma de antropomorfismo de la naturaleza:

⁹⁹ *Ibid.*, 11.

¹⁰⁰ *Ibidem.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 15.

“la existencia misma de los seres humanos es por completo innecesaria. El último hombre, la última mujer y el último niño podrían desaparecer de la faz de la Tierra sin ninguna consecuencia perjudicial significativa para el bien de animales y plantas silvestres”¹⁰².

Su punto de vista negativo hacia el hombre se prolonga hasta plantear su exterminio como una liberación total para la naturaleza.

b.- Peter Singer¹⁰³ y el derecho de los animales

En la corriente del biocentrismo, Peter Singer es uno de los autores que ha desarrollado una perspectiva esencialmente enfocada hacia lo que Sosa identifica en la tradición anglosajona como *zootic individualism*. La postura del *zootic individualism* quiere fundamentar una ética del medio ambiente que hace de la consideración moral de los animales no humanos su centro de gravedad.

Como señala Gómez-Heras, en la ética patocéntrica, el padecimiento o la capacidad de dolor y placer detectado en los animales sirve de base a una ética medioambiental de la compasión. Argumenta que los animales tienen derecho al bienestar y a una vida feliz¹⁰⁴.

Antes de ir más en profundidad en el pensamiento de Peter Singer es bueno señalar que toda su teoría está enraizada en un utilitarismo cuya versión moderna se ve ya apuntada en el hedonismo ético desarrollado por Jeremy Bentham.

Es la capacidad de sentir de los animales lo que hace que sean dignos de considerarles morales. Asumiendo estas palabras de Bentham, la lógica de reflexión de Singer es sencilla: si los animales son capaces de sentir, eso significa que pueden sufrir. Ve en el hecho de que los animales puedan sufrir una perspectiva utilitarista: la de la necesaria satisfacción de una preferencia. Eso le invita a buscar una ética que ofrezca soluciones que de manera directa o indirecta satisfaga la preferencia de todos los que están involucrados.

¹⁰² *Ibid.*, 27.

¹⁰³ Nace 1946. Filósofo australiano. Algunas de sus obras son: *Famine, affluence and morality* (1972), *Animal Liberation* (1975), *Practical Ethics* (1979), *The life you can save* (2009), *The point of view of the universe* (2014).

¹⁰⁴ J. M^A. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, *Teorías de la moralidad, Introducción a la ética comparada*, o.c., 388.

“Si un ser sufre, no puede haber justificación moral para negarse a tener en cuenta ese sufrimiento. No importa cuál sea la naturaleza del ser, el principio de igualdad requiere que su sufrimiento sea contado igualmente con el sufrimiento similar -en cuanto se puedan hacer comparaciones aproximadas- de cualquier otro ser. Si un ser no es capaz de sufrir, o de experimentar disfrute o felicidad, no hay nada que se tenga en cuenta. Por eso el límite de la sensibilidad [...] es el único límite defendible de la preocupación por los intereses de los demás. Marcar esta frontera por alguna característica como inteligencia o racionalidad sería marcarla de manera arbitraria”¹⁰⁵.

De esta manera el valor intrínseco de la vida radica en la capacidad de sufrir. Esta tiene unas claras consecuencias antropológicas, pues la categoría de persona ya no es la que otorga el valor. En un trabajo que hizo Miguel Ángel Polo Santillán con el título *Bioética y Persona en Peter Singer*¹⁰⁶, el autor muestra la percepción antropológica de Singer. Como menciona en el capítulo cuarto de su libro *Ética práctica*, Singer expone su visión del hombre.

Es posible esquematizar la antropología de Singer en tres afirmaciones: La primera es que las personas son caracterizadas por su autoconciencia, son éstas las que tienen derechos. La segunda es que existen seres humanos que no tienen autoconciencia, como los embriones, niños y dementes. Y la tercera es que los seres humanos que no son personas (es decir, aquellos sin autoconciencia) son iguales a los animales, por lo que no gozan de derechos¹⁰⁷.

Lo fundamental de esta visión de Singer es la distinción que hace entre la noción de persona y de ser humano. Para matizar esta distinción, se basa en lo que llama *indicadores de la condición humana* tal como es enunciado por el teólogo Joseph Fletcher. Estos indicadores son el conocimiento y control de uno mismo, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad de relacionarse con otros, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad¹⁰⁸.

Así para él, *un verdadero ser humano* es el que además de pertenecer a la especie humana tiene todas las características para ser considerada persona. El peso cualitativo o el valor que otorga a la vida nace de la distinción y separación que introduce entre persona y ser humano:

¹⁰⁵ P. SINGER, *All animals are equal*, recuperado 24/01/2017 de: <http://rintintin.colorado.edu/~vancecd/phil3140/Singer1.pdf>

¹⁰⁶ M. A. POLO SANTILLÁN, *Bioética y persona en Peter Singer*. Escritura y pensamiento 7 (2004) 61-78.

¹⁰⁷ P. SINGER, *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993², 109.

¹⁰⁸ M. A. POLO SANTILLÁN, *Bioética y persona en Peter Singer*, a.c., 64.

“Para el primer sentido, el biológico, simplemente utilizaré la molesta, pero precisa expresión ‘miembro de la especie *homo sapiens*’, mientras que para el segundo utilizaré el término ‘persona’. [...] Sin embargo, los dos términos no son equivalentes, ya que podría haber una persona que no fuera miembro de nuestra especie del mismo modo que podría haber miembros de nuestra especie que no fueran personas. [...] Yo propongo utilizar el término ‘persona’ en el sentido de ser racional y consciente de sí mismo, para englobar los elementos ... que no entran dentro de la expresión ‘miembro de la especie *homo sapiens*’.”¹⁰⁹

Sobre estas bases va a fundamentar su derecho a la vida y dibujar las condiciones de su posibilidad y aplicabilidad. Puede afirmar entonces que, para tener derecho a la vida, uno debe tener, o al menos haber tenido alguna vez, la experiencia de tener alguna existencia continuada. Hay que resaltar que este razonamiento evita cualquier problema que trate de personas dormidas e inconscientes¹¹⁰.

c.- Los fundamentos de la ecología profunda¹¹¹ y el pensamiento de Arne Naess¹¹²

Cuando se habla de *deep ecology* es bueno verlo en contraste con *shallow ecology*. La primera es una toma de posición de ruptura frente al segundo. Frente a los problemas ecológicos que dañan la biosfera y la vida humana de modo alarmante, los autores de la *deep ecology* o ecología profunda se dan como misión promover una igualdad intrínseca entre todos los seres. Sucede según las palabras de Fritjof Capra un nuevo paradigma en ruptura con la perspectiva antropocéntrica del pasado donde el hombre es la medida de todo y la razón, el criterio-herramienta por excelencia del progreso humano.

Este nuevo paradigma valora la independencia fundamental entre todos los fenómenos y el hecho de que como individuos y sociedades estamos inmersos en los procesos cíclicos de la naturaleza¹¹³. Hace también hincapié

¹⁰⁹ P. SINGER, *Ética práctica*, o.c., 109.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 122-123.

¹¹¹ D. R. KELLER, *Deep Ecology*, en: J. B. CALLICOTT - R. FRODEMAN (eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, London, Gale, 2009², 208-209.

¹¹² (1912-2009), filósofo de Noruega. Es el que utilizó por la primera vez el término “ecología profunda”. Algunas de sus obras: *Scepticism (1968)*, *Ecology, community, and lifestyle (1989)*.

¹¹³ C. FRIJOF, *Trama de la vida, una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998, 28.

sobre la dimensión holística y ecológica de la realidad del sistema natural, valorando las conexiones vitales que deben existir entre los elementos individuales para que, de la armonía de lo múltiple se genere una sinfonía operativa que le transforma en un solo cuerpo.

“Por ejemplo, una bicicleta significa verla como un todo funcional y entender consecuentemente la interdependencia de sus partes. Una visión ecológica incluiría esto, pero añadiría la percepción de cómo la bicicleta se inserta en su entorno natural y social: de dónde provienen sus materias primas, cómo se construyó, cómo su utilización afecta al entorno natural y a la comunidad en que se usa, etc.”¹¹⁴

Dentro de los autores que forma parte de esta ideología, podemos destacar: Bill Devall y George Sessions, Arne Naess, Fritjof Capra, Joanna Macy, Warwick Fox, Douglas Tompkins y Gary Synder.

“Vivir es contaminar”¹¹⁵. Esta famosa frase de Jonathan Porritt puede ser el resumen del pensamiento de todos ellos. Casi cada uno de estos autores citados arriba comparten la idea de que la fuente de los problemas ecológicos es el hombre. Apuntan con dedo acusador al hombre como primer responsable del fracaso ecológico. Como punto de partida para una restauración del medio ambiente, rechazan toda idea de superioridad del hombre sobre la naturaleza. Apuestan por una ética de igualdad entre los seres. Más, algunos de los autores piensan que es importante hoy en día una discriminación positiva (*affirmative action*) en favor del medio ambiente dado que sus derechos han sido violados en el pasado.

Los autores de la *ecología profunda* tal David R. Keller, Bill Devall y George Sessions afirman que: “El florecimiento de la vida y de la cultura humana es compatible con una reducción sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere una reducción de esta índole”¹¹⁶. Para ellos, el objetivo no es solo de estabilizar la población humana, sino también de reducirla a un mínimo sostenible.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Cfr. G. FOLADORI, *Una tipología del pensamiento ambientalista*, recuperado 23/12/2016 de: http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/Foladori-Tipolog%C3%ADa-pensamiento-ambientalista.pdf

¹¹⁶ D. R. KELLER, *Deep Ecology*, o.c., 208-209.

Para algunos de los autores de la ecología profunda, las ayudas alimentarias son un obstáculo a lo que consideran como única solución real a la crisis ecológica: reducir la población. Para ellos, es necesario que todos los países participen de manera inmediata en los programas de legalización del aborto; que fomenten vasectomía y esterilización; que eso se haga gratuitamente, que se inserten también gratuitamente dispositivos intrauterinos; haciendo todo lo posible para corregir actitudes culturales que tienden a forzar a la mujer a tener hijos¹¹⁷.

De su lado, Mc. Laughlin considera que la epidemia del sida era una ayuda inestimable a la despoblación.

Los extremistas de Wild Earth ven salvadora la extinción del hombre: “la extinción del homo sapiens significaría la supervivencia de millones de especies que habitan en la tierra... El retiro progresivo de la raza humana resolverá cada problema que existe en la tierra, ya sea social o ambiental”¹¹⁸.

Las proposiciones de Snyder son graves y casi calificables como genocidas: “ya existen demasiados seres humanos”, la “solución a largo plazo es disminuir constantemente la tasa de crecimiento. Área por área del globo, el criterio de población óptima debería basarse en el sentido de salud ecológica total para la región, incluyendo las poblaciones de vida silvestre florecientes”¹¹⁹.

Arne Naess es considerado como el fundador de esta corriente en los años sesenta. En su obra *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement's Inquiry*, dice que la ecología profunda está basada en tres creencias¹²⁰. En primer lugar, el ser humano debe estar en armonía con el medio; no por encima, sobre o fuera de éste. En segundo lugar, la igualdad biocéntrica; todas las cosas naturales, los ecosistemas, la vida, etc., tienen derecho a existir. Eso independiente de su grado de autodeterminación. Y, en tercer lugar, el derecho a la diversidad cultural.

Sentadas estas bases el pensamiento de Arne Naess se desarrolla afirmando que el bienestar y florecimiento de toda vida humana y no humana sobre la tierra tienen un valor en sí mismos (valor intrínseco). Estos valores son

¹¹⁷ FUNDACIÓN CHILE UNIDO, *Ecología profunda: biocentrismo v/s antropocentrismo*, recuperado 22/05/2017 de: <http://www.bioetica.org/cuadernos/contenidos/ecoprofunda.pdf>

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ A. NÆSS, *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary: Inquiry* 16 (1973) 95-100.

independientes de la utilidad que proporcione el mundo no humano a los fines humanos. Por eso la riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores, y a su vez son valores en sí mismos.

Ahora bien, la humanidad no tiene derecho a reducir esta riqueza y diversidad excepto para satisfacer sus necesidades vitales básicas. Es más, el desarrollo de la vida humana y de su cultura es compatible con un sustancial decrecimiento de la población humana actual. El desarrollo libre de la vida no-humana requiere necesariamente ese decrecimiento. Porque, la interferencia actual del hombre en el mundo natural no-humano es excesiva, y la situación está empeorando rápidamente.

Por tanto, las políticas actuales han de ser cambiadas. Estas políticas afectarán a la economía básica, a la tecnología y a las estructuras ideológicas. Los temas resultantes de estas políticas serán muy diferentes a los actuales. El cambio ideológico está principalmente relacionado en apreciar la calidad de la vida muy por encima del intento de conseguir para sí un mayor nivel de vida basado en el consumo desmedido y la acumulación material de bienes. Existirá una profunda conciencia de la diferencia entre grande (cantidad) y grandioso (cualidad)¹²¹.

2.3.- Ecocentrismo

Queremos definir al ecocentrismo a partir de sus raíces griegas: de οἶκος (oikos), *casa* y κέντρον (kentron), *centro*. Es la teoría ética que admite como premisa de base que el mundo natural en su totalidad, viviente o no viviente, tiene un valor inherente.

A menudo, hay una confusión que se hace entre ecocentrismo y biocentrismo. ¿Cuál es la diferencia? Tanto el ecocentrismo como el biocentrismo está orientado a la protección y conservación de la naturaleza, sin embargo, mientras que el biocentrismo está enfocado a los individuos, el ecocentrismo tiene como punto de referencia entidades moralmente consideradas tales como los ecosistemas, las comunidades bióticas y los grupos.

¹²¹ *Ibid.*, 70.

En su artículo *Ecocentrism: The Chord that Harmonizes Humans and Earth*, Stan Rowe defiende contra el igualitarismo ontológico del biocentrismo la verdadera vocación del ecocentrismo:

“El argumento ecocéntrico se funda en la creencia de que, en comparación con la indudable importancia de la parte humana, toda la ecosfera es aún más significativa y consecuente: más inclusiva, más compleja, más integrada, más creativa, más bella, más misteriosa y más antigua que el tiempo. El "ambiente" que el antropocentrismo percibe erróneamente como materiales diseñados para ser utilizados exclusivamente por los humanos, para servir a las necesidades de la humanidad, es en el sentido más profundo la fuente y el apoyo de la humanidad: su ingeniosa e inventiva matriz vivificante. El ecocentrismo va más allá del biocentrismo con su fijación a los organismos, ya que en la visión ecocéntrica las personas son inseparables de la naturaleza inorgánica / orgánica que las encapsula. Son partículas y ondas, cuerpo y espíritu, en el contexto de la energía ambiental de la Tierra”¹²².

Los autores que se mueven en esta órbita ven en el ecocentrismo la ética que la humanidad necesita para salvarse de la inminente destrucción ya que otorga al ecosistema valor intrínseco: “La tierra y no la humanidad es el centro de la vida, el centro de la creatividad. La Tierra es la totalidad de la cual somos partes subservientes. Una filosofía tan fundamental da a la conciencia y a la sensibilidad ecológica un enfoque material y envolvente”¹²³.

Algunos de los autores que comparten esta visión holística del mundo son Aldo Leopoldo, Holmes Rolston III, J Baird Callicott, Stan Rowe. En esta sección, nos limitaremos a estudiar solo dos autores: Holmes Rolston III¹²⁴, J. Baird Callicott.

¹²² J. STAN ROWE, *Ecocentrism: the Chord that Harmonizes Humans and Earth*, recuperado 22/05/2017 de: <http://www.ecospherics.net/pages/RoweEcocentrism.html>

¹²³ J. STAN ROWE, *Ecocentrism and traditional ecological knowlege*, recuperado 26/01/2017 de: http://www.ecospherics.net/pages/Ro993tek_1.htl

¹²⁴ H. ROLSTON III, *Environmental Ethics: Duties to and values in the natural world*, Philadelphia, Yemple University Press, 1988.

a.- Holmes Rolston III¹²⁵: el dilema entre pobreza y conservación de la naturaleza

Holmes es el mejor representante de la ideología general compartida por los ecocentristas. Su reflexión ética sobre el medio ambiente es un intento deliberado de celebrar el consenso que debe existir entre la veneración hacia la naturaleza y el cuidado hacia los hombres.

En una reflexión que hace en 1998 bajo el tema *Saving Nature, Feeding People and the foundations of Ethics*, Rolston III plantea en términos graves la cuestión de la gestión de la pobreza frente a la preservación de las reservas ecológicas. La idea central que desarrolla es: ¿Debemos preservar a los animales o cuidar a los pobres? La respuesta que da a la cuestión permite comprender su posición.

En un primer momento, reconoce la complejidad de la situación y los problemas éticos que supone la tentación de valorar los intereses de la naturaleza sobre los de los seres humanos. En un segundo momento piensa que la causa de la degradación de la naturaleza descansa en una concepción ideológica falsa que cree que ser pobre es razón suficiente para sacrificar la naturaleza, así como una mala evaluación de las raíces sociales del problema. El tercer momento es la respuesta que intenta dar para solucionar este dilema. Antes de contestar, reconoce que la elección no necesita sacrificios difíciles. Para utilizar sus palabras, dice que “es posible poseer el pastel y comerlo también”¹²⁶. La respuesta adecuada a este dilema sería según él plantear la posibilidad de buscar en situaciones concretas, alternativas de “Win-Win solutions whenever one can”¹²⁷.

Ese tipo de soluciones, para Rolston, pasan por una buena inserción del ser humano. Esta inserción debe ser doble: por una parte, con el resto de seres humanos, por otra, con una inserción a la escala más grande que es la de la comunidad biótica de vida sobre la tierra. Así afirma que:

¹²⁵ Nace en 1932. Es profesor de filosofía en Colorado State University. Algunas de sus obras son: *Philosophy gone wild* (1986), *Science and religion: a critical survey* (1987), *Environmental Ethics* (1995), *Genes, genesis and God* (1999), *Environmental Ethics* (1995), *A New Environmental Ethics: The next millennium for life on earth* (2012)

¹²⁶ H. ROLSTON III, *Saving Nature, Feeding People, and the Foundations of Ethics: Environmental Values*, 7 (1998), 350.

¹²⁷ *Ibid.*, 351.

“Los seres humanos no pueden ni deberían desnaturalizar su planeta [...] en las escalas planetarias es mejor construir nuestras culturas en inteligente armonía con la forma en que el mundo ya está construido, en lugar de tomar el control y reconstruir este planeta prometedor para nosotros mismos y por nosotros mismos. Nosotros no queremos una vida desnaturalizada sobre un planeta desnaturalizado”¹²⁸.

b.- J. Baird Callicott¹²⁹, Aldo Leopoldo y la *Ética de la Tierra*

No hay mejor expresión para calificar la teoría filosófica de J. Baird Callicott que la que sirve de título a su libro de 1989 *In Defense of the Land Ethic*. Como hemos dicho arriba, no hay mejor intérprete de Aldo Leopold que J. Baird Callicott. Si hablamos de él cómo ecocentrista, es porque no solo asume su pensamiento, sino que busca en su proyecto filosófico caminos para hacer su mensaje asequible a las generaciones presentes y relevante en el debate de la ética medioambiental actual.

En la teoría de J. Baird Callicott, vemos al ecocentrismo en su expresión más básica. Intentamos aquí examinar la cuestión de la axiología, ontología y antropología a la luz de la ética de la tierra que condensa una buena parte de la reflexión ética de nuestro autor.

En *A Companion to environmental philosophy*, J. Baird Callicott hace una reflexión profunda bajo el título *Ética de la Tierra*¹³⁰. Es un examen profundo de las raíces darwinianas del pensamiento de Aldo Leopold. A partir de un examen en la obra de Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, de la génesis de la ética en las sociedades primitivas llega a la conclusión que justifica los fundamentos sagrados de la comunidad biótica y la primacía de la comunidad sobre el individuo.

Como demuestra Darwin, la ética surge en las sociedades primitivas como necesidad social para hacer frente a la muerte y perpetuar la vida. Sin un poco de ética, era imposible para el homo sapiens sobrevivir en su contexto natural. Es lo que explican las palabras siguientes de Darwin: "Ninguna tribu puede mantenerse unida si el asesinato, el robo, la traición, etc., son comunes,

¹²⁸ H. ROLSTON III, *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, Routledge, Fort Collins, 2012, 46.

¹²⁹ Nace en 1941. Es profesor de la Universidad del Norte Texas. Algunas de sus obras son: *In Defense of the Land Ethic, Essay in Environmental Philosophy* (1989), *Earth's Insights* (1994), *Beyond the Land ethic* (1999), *Thinking like a planet* (2014).

¹³⁰ J. B. CALLICOTT, *The land ethic*, en: D. JAMIESON (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Malden, Blackwell Publishers, 2003, 204-218.

por lo tanto, tales crímenes dentro de los límites de la misma tribu 'están marcados con infamia eterna', pero no excitan ese sentimiento más allá de estos límites"¹³¹.

En Darwin esta ética es altruista, no es búsqueda de uno bien sino del bien de la comunidad. El crecimiento de la conciencia ética se hace en paralelo con la conciencia de ser una comunidad, una sociedad, una nación.

"A medida que el hombre avanza en la civilización y las pequeñas tribus se unen en comunidades más grandes, la razón más simple diría a cada individuo que debe extender sus instintos sociales y sus simpatías a todos los miembros de la misma nación. Aunque personalmente desconocido para él. Este punto una vez alcanzado, sólo hay una barrera artificial para evitar que sus simpatías se extiendan a los hombres de todas las naciones y razas"¹³².

Esta dimensión comunitaria será al origen de la máxima central de la ética de la tierra de Leopold: "algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; y es incorrecto cuando tiende a lo contrario"¹³³. Esto implica que miembros de la comunidad de vida se deban respeto mutuo.

La teoría holística que J. Callicott, se distancia claramente del ecofascismo de autores como William Aiken. Para ellos, toda técnica para exterminar el exceso de la población humana es moral.

La ontología prevalente en el ecocentrismo de nuestro autor es la de seres que tienen igual dignidad. Cuando sucede un problema en caso de conflicto de intereses, J. Callicott innova sobre Leopold en eso que Leopoldo no proporciona principios de primer orden de los de segundo orden. Esta priorización hace fácil la elección moral en caso de conflicto de intereses¹³⁴. ¿Que hace Callicott para llegar a eso?

Lo que hace Callicott es derivarlos de los fundamentos de los principios de comunidad propios de la ética de la tierra. Resume esta innovación con este planteamiento:

¹³¹ C. DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1885, 93.

¹³² *Ibid.*, 100.

¹³³ Cfr. A. LEOPOLD, *Ética de la tierra*, a.c., 40.

¹³⁴ J. B. CALLICOTT, *The land ethic*, o.c., 209.

“Al combinar dos principios de segundo orden podemos lograr una clasificación de prioridad entre los principios de primer orden, cuando, en un dilema dado, entran en conflicto. El primer principio de segundo orden (SOP-I) es que las obligaciones generadas por la pertenencia a comunidades más venerables e íntimas tienen precedencia sobre aquellas generadas en comunidades emergentes e impersonales más recientemente”¹³⁵.

Un ejemplo concreto que Callicott toma para ilustrar eso es el de los deberes que uno tiene hacia sus propios hijos frente a los hijos ajenos. Pero si a los hijos ajenos les faltan las necesidades básicas (comida, educación) para una vida decente, y que los míos gozan una vida de lujo, tener las necesidades básicas para una vida decente es un interés más fuerte que el disfrute de los lujos, y nuestros deberes para ayudar a suministrar los niños ajenos tienen prioridad sobre nuestros deberes de proveer a nuestros propios hijos con estos últimos. Esta misma lógica Callicott la aplica a toda la comunidad biótica.

Así hay en Callicott la existencia de una precedente ontológico no basado en el valor intrínseco del individuo, sino de la comunidad. Y la consideración moral es dependiente no solo del orden, (primero o segundo) sino también de la situación concreta en juego.

3.- Balance de los modelos de ética medioambiental

Las tres corrientes que hemos explorado nos dan una idea de la densidad del debate medioambiental. Tras la lectura de los documentos podemos extraer unas líneas comunes a cada modelo de ética medioambiental que nos van a permitir la comparación con la ecología cristiana. Intentaremos exponer los elementos antropológicos, ontológicos y axiológicos ya que como hemos concluido en el primer capítulo la ecología cristiana que reclama el papa Francisco hace especial énfasis en la antropología¹³⁶.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ En el anexo que se encuentra al final de este trabajo hay un cuadro gráfico que recoge lo que decimos a continuación.

3.1. El modelo antropocéntrico

De manera general, el paradigma antropocéntrico da prioridad al hombre. El planteamiento de Kant es considerado como un antropocentrismo fuerte. El hombre es visto como un *fin en sí mismo*. Es señor y fin último de la naturaleza. Eso es debido al hecho de que, según él, las cosas materiales y vegetales, así como los carecen de voluntad y racionalidad. El hecho de no tener conciencia racional, es decir, no ser personas con voluntad y razón hace que, a nivel axiológico, el valor de la vida animal y vegetal sea minusvalorado frente al de las personas humanas. Hay, según la palabra misma de Kant, un deber directo hacia los hombres, e indirecto hacia los animales.

El pensamiento antropocéntrico de Bryan Norton hace una distinción clara entre el antropocentrismo fuerte y débil. En su búsqueda de una puerta de salida del antropocentrismo dominador propio al género humano, dice que un antropocentrismo débil sería adecuado y coherente con una ética de respeto hacia otras formas de vidas. Su ontología admite grado en el ser. Evita caer en la trampa de la igualdad fundamental de todas las formas de vidas. Aquí, la naturaleza no tiene un valor intrínseco. Al nivel axiológico, piensa que la naturaleza posee un valor indirecto (espiritual). Sin embargo, es imposible derivar de la naturaleza misma, una ética de derechos o de intereses de lo no humano y de las generaciones futuras.

La ética de Hans Jonas no es ni antropocéntrica, ni biocéntrica. Su ética es antropológica. Su planteamiento no admite conflictos de intereses entre el hombre y la naturaleza. En su ontología, la naturaleza es considerada como sujeto totalmente impersonal y el hombre como sujeto personal; la naturaleza y la persona humana tiene un valor intrínseco. Al nivel axiológico, el hombre y la naturaleza *son bien en sí*. El estatuto del ser hace posible la metafísica y fundamenta un deber de responsabilidad moral hacia la naturaleza y las generaciones futuras.

3.2.- El modelo biocéntrico

El biocentrismo de Paul Taylor es igualitario. A nivel antropológico, las entidades vivientes y las personas humanas tienen un mismo derecho porque

forma parte de la misma comunidad biótica. Su antropología es negativa y ve al hombre como un problema. Al nivel ontológico, ve en cada ser un sujeto digno de respeto y de derecho. A nivel axiológico, la naturaleza y la persona humana tiene un valor inherente a su ser. Este último valor fundamenta deberes directos a cada ser viviente.

El biocentrismo de Peter Singer hace hincapié sobre los derechos de los animales. Su antropología insiste sobre una igual consideración de intereses de los hombres y animales. Según Singer, la capacidad de sentir de los animales les hace dignos de una consideración moral.

El planteamiento biocéntrico de Arne Naess es negativo en cuanto al hombre. El ser humano es visto como uno de tantos. Es para el mayor obstáculo al florecimiento de la naturaleza. Su ontología consagra una igualdad intrínseca de todos los seres vivientes. Hay una identificación ontológica entre el ser humano y el ser no humano. Eso va hasta una cierta sacralización de la naturaleza. Al nivel axiológico, toda vida humana o no tiene valor intrínseco.

3.3.- El modelo ecocentrico

Al nivel antropológico, el modelo ecocentrico de Aldo Leopold y J. Baird Callicott sitúa al hombre y a los demás seres a mismo grado en la pirámide biótica. Axiológicamente hablando, todos los seres tienen igual dignidad y valor intrínseco. Es, sin embargo, en el nivel axiológico donde se matiza la diferencia entre Aldo y Baird. El primero proporciona un principio de primer orden y otro de segundo orden. En su planteamiento eso hace posible y fácil la elección moral.

El pensamiento ecocentrico de Holmes Rolston tiene un doble enfoque antropológico y ecocentrico. El acento está a la vez puesto en venerar la naturaleza y cuidar los hombres. Sostiene que los seres vivientes y no vivientes tienen un valor intrínseco. Eso lo lleva a proponer una igualdad de trato en la valoración moral de los intereses de los hombres así que de lo de la naturaleza.

Capítulo III

La cuestión ecológica dentro del magisterio social de la Iglesia: Perspectivas antropológicas, ontológicas y axiológicas

La Iglesia Católica, lejos de ser ajena a la cuestión ecológica, muestra una gran preocupación por el medio ambiente; “lo considera como la casa común, una hermana con la cual compartimos la existencia; como una madre bella que nos acoge entre sus brazos”¹³⁷.

El papa Benedicto XVI ya había asumido esta misma visión cuando afirmó: “Sin entrar en la cuestión de soluciones técnicas específicas, la Iglesia, ‘experta en humanidad’, se preocupa de llamar la atención con energía sobre la relación entre el Creador, el ser humano y la creación”¹³⁸.

En este capítulo, nuestra pretensión es volver a navegar por el tema de la crisis ecológica. La diferencia con lo que hemos hecho antes es que, esta vez, contemplamos la crisis ecológica a través del prisma de la doctrina social de la Iglesia.

En primer lugar, prestamos atención a las repercusiones que tiene la crisis ecológica en la Iglesia Católica. En nuestra reflexión, partimos de la premisa acusadora de White Flynn para plantear la cuestión de la crisis ecológica en el magisterio de la Iglesia. Aunque reconocemos que no existe una relación de causa-efecto entre los dos. Exploramos aquí también cómo el magisterio de la Iglesia ha respondido a la cuestión de la crisis ambiental.

¹³⁷ LS 1.

¹³⁸ Benedicto XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2010*, recuperado 6/03/2017 de: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html

Con la intención de armonizar esta segunda parte con el trabajo de reflexión llevado a cabo en el segundo capítulo de nuestro trabajo, se explora la cuestión ecológica siguiendo la triple dimensión ontológica, antropológica y axiológica.

1.- La crisis ecológica en la Doctrina Social de la Iglesia¹³⁹

Tal y como hemos indicado expondremos la descripción de la crisis ecológica que hace la Doctrina Social de la Iglesia y su posterior análisis en tres momentos. En un primer momento partimos de la crítica al cristianismo, para pasar en un segundo momento a los primeros documentos, y terminar, en un tercer momento, con un análisis diacrónico.

1.1.- Crítica del cristianismo como fuente de la crisis ecológica: Lynn White Jr. y *The Historical Roots of Our Ecological crisis*¹⁴⁰

El pensamiento ecológico Lynn White ha abierto un amplio debate sobre la responsabilidad atribuida a la religión en la presente crisis ecológica. Especialista en la época medieval, sostiene la idea que la religión cristiana debe ser considerada responsable de la ruptura de la armonía entre el hombre y la naturaleza. Y de este hecho, culpa la religión cristiana de ser responsable de la crisis ecológica.

Al principio de su reflexión, Lynn White hace dos afirmaciones que apoya con ejemplos concretos:

- *Todas las formas de vida modifican sus contextos.* Lo justifica con el ejemplo del pólipos de coral que crea en el mar un espacio favorable para muchas otras especies animales y plantas.
- *Cambios al nivel humano afectan a menudo a la naturaleza no humana.* Este es el caso de la llegada del automóvil que precipitó la desaparición

¹³⁹ Nos referimos a Doctrina Social de la Iglesia y consideramos este término como sinónimo de Pensamiento Social Cristiano.

¹⁴⁰ Lynn White (1907-1987) ha sido profesor de historia medieval en diferentes universidades Princeton, Stanford, California. El 26 Diciembre 1966, que pronuncia en Washington la conferencia titulada *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*.

de un número significativo de gorriones que comían los excrementos de caballos.

Lynn White piensa que la alianza entre las ciencias naturales (teórica) y la tecnología (empírica) en Europa Occidental ha fomentado la emergencia en los seres humanos de una comprensión diferente de su papel en la naturaleza. Es esta fusión que promoverá lo que él llama *revolución democrática*. Esta revolución afirma la unidad funcional entre el cerebro y las manos¹⁴¹.

En su reflexión, Lynn se da cuenta del gran esfuerzo realizado en Occidente para construir y poseer el conocimiento universal que incluye a los grandes científicos islámicos tales como Al Razi en la medicina, Ibn al-Haytham en óptica y Omar Khayyam en matemáticas. Todo este conocimiento asegurará a Occidente el liderazgo intelectual que más tarde será un factor de su emergencia técnica y tecnológica.

A finales del siglo XV, la superioridad tecnológica de Europa es tal que ya domina el mundo¹⁴². Esta superioridad tecnológica y científica de Europa sobre el resto del mundo consagra no sólo la distinción y separación del hombre con respecto a la naturaleza, sino también la confirmación de su dominio sobre ella: el hombre y la naturaleza son dos cosas, y el hombre es el dueño¹⁴³. De esta manera, según White Flynn, los movimientos científicos y tecnológicos proporcionan la base para la dominación del hombre sobre el mundo.

Para establecer su hipótesis del Occidente cristiano como raíz de la crisis ecológica, Flynn hace un análisis diacrónico sobre los avances tecnológicos, así como su influencia en el medio ambiente. Ya en la Edad Media, la cultura occidental se diferencia de la bizantina y de la islámica no por el *know-how* artesanal, sino por el *know-how* tecnológico.

Este contraste cultural en Oriente y Occidente es también detectable en las prácticas religiosas. Mientras que el griego cree que el pecado es la ceguera intelectual, y que la salvación se encuentra en la iluminación, la ortodoxia, es decir, en el pensamiento claro; los latinos, por su parte, creen que

¹⁴¹ Cfr. L. JR. WHITE, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, 1, recuperado 6/03/2017 de: <https://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV-NGO-PA395/articles/Lynn-White.pdf>

¹⁴² Un claro ejemplo de este es el caso de un pequeño país como Portugal. Con una superioridad tecnológica tal como la de Vasco de Gama, tiene bajo su dominio todo la India Oriental.

¹⁴³ Cfr. L. JR. WHITE, *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, o.c., 2.

el pecado es un mal moral, y que la salvación se encuentra en la conducta recta.

A nivel religioso, dice que la teología oriental es intelectualista y la occidental, voluntarista. Los santos griegos contemplan, mientras que los santos de occidente actúan. Así, el contexto occidental marcado por un cristianismo de actuación se presta más a la eclosión de una atmósfera de dominación y conquista de la naturaleza que el contexto oriental. Eso explica el hecho de que será más fácil ver emerger un Newton, un Leibniz o un Descartes en occidente.

Pero, el verdadero juicio que White Flynn hace al cristianismo es su obsesión para deshacerse del paganismo sobre la base de que esta última favorece la idolatría de la naturaleza. Esto le hace considerar la victoria del cristianismo sobre el paganismo como la mayor revolución psíquica en la historia de nuestra cultura¹⁴⁴. En esta revolución, la unión sagrada que unía a hombre con la naturaleza se rompe:

“A nivel de la gente común esto funcionó de una manera interesante. En la antigüedad, cada árbol, cada primavera, cada ribera, cada colina tuvo su propio *genius loci*, su guardián espiritual. Estos espíritus estaban accesibles a los hombres, pero eran muy diferente de los hombres; centauros, faunos y sirenas muestran su ambivalencia. Antes de que uno corte un árbol, mina una montaña, o bloquee una ribera, era importante calmar el espíritu en cargo de esta situación particular, y para mantenerlo aplacado. Al destruir el animismo pagano, el cristianismo hizo posible la explotación de la naturaleza en un ambiente de indiferencia hacia los sentimientos de los objetos naturales”¹⁴⁵.

La culpa que Flynn atribuye al cristianismo, es su filosofía basada en un antropocentrismo que establece una dualidad entre el hombre y la naturaleza, insistiendo también en la convicción de que es voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para su propio fin.

“Mientras que muchas de las mitologías del mundo ofrecen historias de la creación, la mitología grecorromana era singularmente incoherente a este respecto. Al igual que Aristóteles, los intelectuales de la Antigüedad occidental negaron que el mundo visible tuviera un principio.

¹⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, 3.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 4.

De hecho, la idea de un comienzo no fue posible en el marco de su concepción cíclica del tiempo. En agudo contraste, el cristianismo heredó del judaísmo no sólo un concepto del tiempo como algo no repetitivo y lineal sino también la historia sorprendente de la creación. Por cursos graduales el amoroso y todo-poderoso dios había creado la luz y la oscuridad, los cuerpos celestes, la tierra y todas sus plantas, animales, pájaros y peces. Finalmente, Dios creó a Adán y, en el último momento, a Eva para evitarle al hombre la soledad. El hombre nombró a todos los animales, estableciendo así su dominio sobre ellos. Dios planificó todo esto explícitamente para beneficio y gobierno del hombre: ningún elemento en la creación física tiene ningún propósito excepto para servir a los propósitos del hombre. Y, aunque el cuerpo del hombre está hecho de arcilla, no es simplemente parte de la naturaleza: está hecho a imagen de Dios¹⁴⁶.

Flynn piensa también que el dogma cristiano de la creación presente en la primera frase del credo refleja las raíces cristianas de la crisis ecológica moderna. Flynn explica también la crisis ecológica a partir de las divergencias de perspectiva entre Occidente y Oriente. Si la teología natural se entiende como el esfuerzo de la inteligencia para comprender y conocer a Dios a partir de la experiencia natural, en Oriente, la naturaleza se concibe fundamentalmente como un sistema simbólico a través de Dios que habla a los hombres: “la hormiga es un sermón al perezoso; la subida de las llamas es el símbolo de la aspiración del alma. La visión de la naturaleza era esencialmente artística más que científica”¹⁴⁷. En Occidente, por el contrario, la teología natural toma un curso diferente. Deja de ser la decodificación de los símbolos físicos de la comunicación de Dios con el hombre para convertirse en esfuerzo para entender la mente de Dios mediante el descubrimiento de cómo funciona su creación.

Esto dará luz a las teorías más importantes descubiertas por Galileo, Newton o Leibniz¹⁴⁸. La teología cristiana es el molde que le ha dado forma. Eso hace que Flynn diga que la ciencia moderna de Occidente es el origen de la actual crisis ecológica.

A la hora de ofrecer una alternativa a la perspectiva cristiana que él rechaza, Flynn cree que más ciencia y tecnología no ayudarán a salir de este callejón sin salida. Para él, la clave para resolver el problema está en la calidad

¹⁴⁶ *Ibidem.*

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ Cfr. *Ibidem.*

de la relación que debe existir entre el hombre y la naturaleza. Según él, no hay nada más que dos opciones posibles: o buscar una nueva religión, o reformar la antigua.

Sin embargo, la alternativa consistente que ofrece es la de San Francisco de Asís y su virtud de la humildad:

“La clave para entender a San Francisco es su creencia en la virtud de la humildad - no sólo para el individuo, pero (sino también) para el hombre como especie. Francis intentó depositar en el hombre su hegemonía sobre la creación y establecer una democracia de todas las criaturas de Dios. Con él, la hormiga ya no es simplemente una homilía para los perezosos, las llamas una señal del impulso del alma hacia la unión con Dios; Ahora son hermana hormiga y hermano fuego, alabando al Creador en sus propias formas como el hermano hombre hace a lo suyo”¹⁴⁹.

Lo que básicamente seduce a Flynn en el enfoque de San Francisco es la humildad. Más aun, el esfuerzo que Francisco hace para dominar en sí esta tendencia que domina la naturaleza. Es la idea de la igualdad de toda criatura, idea que traiciona en Flynn un ecocentrismo a mal escondido.

Una de las críticas que podemos hacer a su reflexión es que confunde y falta la distinción entre el antropocentrismo moderno, que coloca al hombre en el centro de un universo donde Dios es desterrado y el antropocentrismo teológico, donde el hombre a pesar de ser la cumbre de la creación, sigue dependiendo del magisterio de Dios.

1.2.- Génesis de la cuestión ecológica en la Doctrina Social de la Iglesia

Cuando hablamos de ecología en general y crisis ecológica en particular, unas de las preguntas que no podemos permitirnos el lujo de evitar es la de saber cuáles son los orígenes de un magisterio eclesial sobre la ecología.

Una pregunta interesante a plantear es la de saber si los papas han estado siempre interesados en la ecología. Thomas Michelet, OP de la provincia de Toulouse, dice en un postcast a Radio Vaticano¹⁵⁰ que los papas

¹⁴⁹ *Ibid.*, 5.

¹⁵⁰ T. MICHELET, *Les Papes et l'écologie: de Vatican II à Laudato Si*, recuperado 6/03/2017 de: http://fr.radiovaticana.va/news/2017/02/04/les_papes_et_lécologie_de_vatican_ii_à_laudato_si/1290512

se han interesado en la ecología desde que hay una palabra de Dios en la creación.

Sin embargo, admite que un discurso explícito sobre la ecología, como tal, es nuevo en el magisterio de la Iglesia; data del concilio vaticano II. Según él, se empieza a hablar de la ecología en la Iglesia desde la experiencia de los horrores de la bomba atómica de Hiroshima y Nagasaki; a partir de la constatación de que el planeta puede desaparecer de la voluntad del hombre. Así, según él, la cuestión ecológica contemporánea aparece en el trasfondo de los horrores de Hiroshima y Nagasaki.

El análisis de la tradición de la Iglesia muestra que, desde los primeros siglos de la Iglesia, se ha desarrollado un discurso sobre el cosmos. Una teología de la creación con raíces en el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, la patrística y los teólogos medievales. Esta reflexión brota del presupuesto de que la “relación del hombre con el mundo es un elemento constitutivo de la identidad humana. Se trata de una relación que nace como fruto de la unión, todavía más profunda, del hombre con Dios”¹⁵¹. Como veremos más adelante, este discurso teológico sobre la creación encuentra su cumplimiento en el *pleroma*¹⁵². Es a través de, con y en Cristo que se realiza la *pascua cósmica*. Y como dice Máximo el Confesor, es en él que “el mundo total entra totalmente en el Dios total”¹⁵³.

Sin embargo, es con Pablo VI cuando emerge por primera vez en el magisterio oficial de la Iglesia un discurso explícito sobre la ecología. En su discurso a la FAO del 16/11/1970¹⁵⁴, habló por primera vez de los riesgos del deterioro ambiental en términos de *desastre ecológico*.

Podemos resumir lo previamente dicho sobre la emergencia de un magisterio ecológico en la Iglesia en dos puntos:

- La Iglesia trata de la ecología de manera indirecta o implícita a través de la teología de la creación. En la tradición de la Iglesia y el magisterio

¹⁵¹ PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, n. 451, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000.

¹⁵² En la teología cristiana significa la totalidad o plenitud de la Deidad que habita en Cristo.

¹⁵³ MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, III, q. 60. F. Vinel (trad.), notes par Jean-Claude Larchet, Paris, éditions du Cerf, 2015.

¹⁵⁴ PABLO VI, *Discurso de su Santidad Pablo VI con motivo del 25 aniversario de la FAO*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html

oficial, hay una larga y persistente reflexión sobre la creación. Esta palabra de Dios sobre la creación toma el nombre de teología de la creación.

- De manera directa, un discurso explícito de los papas sobre la ecología es muy reciente. Su origen remonta 50 años atrás, coincidiendo más o menos con Vaticano II.

Antes de empezar a estudiar el magisterio eclesial sobre la ecología, es importante tener en cuenta que no se limita, como algunos parecen creer, a la exhortación apostólica *Laudato Si'*. La Iglesia tiene tras de sí más de 50 años de reflexión sobre cuestiones ambientales. Esto, a la larga, puede ser considerado como un magisterio ecológico, una línea constante de enseñanza que habla del plan de Dios sobre la creación; un Dios que pone al hombre en la tierra con la misión de ser el guardián del jardín.

Ahora, recorremos la doctrina social de la Iglesia desde el Vaticano II hasta *Laudato Si'* para ver cómo varios documentos (los de Vaticano II) y varios papas (Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco) han abordado la cuestión ecológica.

1.3.- Los papas y la crisis ecológica

Para ofrecer esta exposición diacrónica de los documentos de la doctrina social de la Iglesia sobre la cuestión ecológica, utilizaremos la metodología del ver-juzgar-actuar. El documento de la congregación para la educación, define cada uno de los tres conceptos.

En primer lugar, el ver es percepción y estudio de los problemas reales y de sus causas, cuyo análisis corresponde a las ciencias humanas y sociales¹⁵⁵.

En segundo lugar, considera el juzgar como la interpretación de la misma realidad a la luz de las fuentes de la doctrina social, que determina el juicio que se pronuncia sobre los fenómenos sociales y sus implicaciones éticas. En esta fase intermedia se sitúa la función propia del magisterio de la

¹⁵⁵ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la iglesia en la formación de los sacerdotes*, 7, recuperado 6/03/2017 de <http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/25-15/dssace>

Iglesia que consiste precisamente en interpretar desde el punto de vista de la fe la realidad y ofrecer "aquello que tiene de específico"¹⁵⁶ una visión global del hombre y de la humanidad.

Y, en tercer lugar, el actuar se refiere a la ejecución de la elección. Ello requiere una verdadera conversión, esto es, la transformación interior que es disponibilidad, apertura y transparencia a la luz purificadora de Dios¹⁵⁷.

a.- El ver: el análisis de la crisis

En esta sección, exponemos el diagnóstico de la crisis ecológica que hace magisterio de la Iglesia. Esto es lo que entendemos por *el ver*, una especie de análisis y diagnóstico social de la realidad ecológica.

En términos estrictos, sería difícil hablar de un magisterio ecológico en los textos del Vaticano II. Esto se debe al hecho de que la cuestión ecológica no era una cuestión importante en la agenda de los padres durante el concilio. Ningún documento del concilio habla explícitamente de la cuestión ecológica.

El Concilio Vaticano II se acabó el 8 de diciembre 1965. Como hemos mencionado en el primer capítulo, es en los años 60-70 cuando nace la conciencia de los peligros que amenazan el medio ambiente. No hace falta recordar que es en septiembre 1962 cuando Rachel Carlson publicó su obra *Primavera silenciosa*, que se considera, con razón, como un elemento despertador clave de la conciencia ecológica.

Si es verdad que los documentos de Vaticano II no abordan de manera explícita la cuestión de la crisis ecológica, es posible, sin embargo, ver en algunos de ellos restos de una teología holística de la creación. Esta teología tiene algunas características esenciales:

- No trata la cuestión ecológica *per se*, sino de manera holística; subraya elementos clave de la teología cristiana de la creación
- Recuerda que el destino del hombre está ligado al de la creación (LG 48)
- Establece un vínculo entre el trabajo humano (vocación de mejorar la sociedad) y la creación (LG 41)

¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹⁵⁷ *Ibidem.*

- Afirma el valor esencialmente bueno de la naturaleza (GS 12)
- Plantea la responsabilidad frente a las futuras generaciones como deber moral (GS 31).

Sin embargo, hay que decir que con Juan XXIII, en especial en *Pacem in Terris*, ya vemos la aparición de una clara conciencia de los peligros ecológicos en el contexto de la Guerra fría con la carrera de armamentos convencionales y nucleares:

“Y, además, aunque el poderío monstruoso de los actuales medios militares disuada hoy a los hombres a emprender una guerra, siempre se puede, sin embargo, temer que los experimentos atómicos realizados con fines bélicos, si no cesan, pongan en grave peligro toda clase de vida en nuestro planeta”¹⁵⁸

Desde el comienzo de *Pacem en Terris*, Juan XXIII invita al respeto fiel del orden establecido por Dios en el universo ¹⁵⁹. Ve ya en el mundo un desequilibrio en el ecosistema humano: la crisis en la relación Población-Tierra-Capital, el problema de los refugiados, los exiliados políticos, etc¹⁶⁰. La paz en la creación está amenazada.

Fue Pablo VI quien formuló de manera explícita y clara el peligro de los avances de la tecnología sobre el equilibrio natural. En el discurso que pronunció ante de los miembros de la FAO, hace un diagnóstico de los síntomas de la crisis. La lista es larga y oscura: ríos contaminados, aire dañado o agua contaminada. Advierte del riesgo de una *muerte biológica* real. Reconoce que, si no se hace nada para invertir la curva de la pendiente, podría desembocar en un *verdadero desastre ecológico*:

“Pero la puesta en marcha de estas posibilidades técnicas a un ritmo acelerado no se realiza sin repercutir peligrosamente en el equilibrio de nuestro medio natural, y el deterioro progresivo de lo que se ha convenido en llamar ambiente natural amenaza con conducir a una verdadera catástrofe ecológica bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial. Nos estamos viendo ya viciarse el aire que respiramos, degradarse el agua que bebemos, contaminarse los ríos,

¹⁵⁸ PT 111.

¹⁵⁹ Cfr. PT 1

¹⁶⁰ PT 103-108.

los lagos, y también los océanos hasta hacer temer una verdadera “muerte biológica” en un futuro próximo, si no se toman pronto enérgicas medidas, valientemente adoptadas y severamente ejecutadas”¹⁶¹.

Un año más tarde, en 1971, en la carta apostólica *Octagesima Adveniens*, Pablo VI dice querer dialogar con las nuevas necesidades de un mundo cambiante. Aquí, en el número 21, la cuestión ambiental es por primera vez cuestión de interés en un documento oficial del magisterio pontificio¹⁶². El papa subraya el hecho de que nace gradualmente en los seres humanos una toma de conciencia del hecho de que una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y después hacer del hombre una víctima de esta misma degradación. El peligro ya no es sólo la contaminación, los residuos o nuevas enfermedades, sino el hecho de que, frente al poder destructor absoluto de las últimas, la persona no domina ya el propio consorcio humano.

El magisterio ecológico de Juan Pablo II aborda la cuestión en dos mensajes con motivo de la jornada mundial de la paz 1990 y 1999, un discurso en la Conferencia Internacional sobre el Medio ambiente y la Salud, y al final en la audiencia general del 17 de enero 2001.

“En nuestros días aumenta cada vez más la convicción de que la paz mundial está amenazada, además de la carrera armamentística, por los conflictos regionales y las injusticias aún existentes en los pueblos y entre las naciones, así como por la falta del debido respeto a la naturaleza, la explotación desordenada de sus recursos y el deterioro progresivo de la calidad de vida. Esta situación provoca una sensación de inestabilidad e inseguridad que a su vez favorece formas de egoísmo colectivo, acaparamiento y prevaricación”¹⁶³.

El mensaje de la jornada de la paz de 1999, aunque centrado en los derechos humanos, habla de una responsabilidad frente al peligro de daños graves a la tierra y al mar, al clima, a la flora y a la fauna¹⁶⁴. El discurso en la Convención

¹⁶¹ PABLO VI, *Discurso de su Santidad Pablo VI con motivo del 25 aniversario de la FAO*, o.c.

¹⁶² Cfr. OA 21

¹⁶³ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXIII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 1990*, recuperado 6/03/2017 de: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html

¹⁶⁴ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXXII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 1999*, recuperado 6/03/2017 de:

Internacional sobre el Medio Ambiente y la Salud, señala que el aspecto de conquista y explotación de los recursos, parecen tener ventaja sobre la capacidad de cuidado hacia la naturaleza. Critica la visión que limita la naturaleza a ser recursos con el fin de satisfacer la sed ilimitada del hombre y los beneficios egoístas de las sociedades capitalistas. Concluye que esta tendencia dominante crea un desequilibrio problemático en la relación hombre-naturaleza¹⁶⁵.

En la audiencia general del 17 enero 2001, Juan Pablo II asume el hecho de la realidad de la amenaza de la crisis ecológica.

“Por desgracia, si la mirada recorre las regiones de nuestro planeta, enseguida nos damos cuenta de que la humanidad ha defraudado las expectativas divinas. Sobre todo, en nuestro tiempo, el hombre ha devastado sin vacilación llanuras y valles boscosos, ha contaminado las aguas, ha deformado el hábitat de la tierra, ha hecho irrespirable el aire, ha alterado los sistemas hidro-geológicos y atmosféricos, ha desertizado espacios verdes, ha realizado formas de industrialización salvaje, humillando -con una imagen de Dante Alighieri (*Paraíso*, XXII, 151)- el "jardín" que es la tierra, nuestra morada”¹⁶⁶.

Hace una reflexión sobre el compromiso que puede ayudarnos a evitar el desastre. Ve en la conversión ecológica, el camino necesario para que el hombre evite convertirse en "autónomo déspota"¹⁶⁷; recuperando así su vocación de *ministro del Creador* según el espíritu de su misión y según el diseño de plan concebido por Dios ante la creación del mundo.

El papa Benedicto habla de la cuestión ecológica durante tres jornadas mundiales de la paz: la de 2007, 2008 y 2010. También lo hace con motivo de la feria de Zaragoza sobre el agua. Por último, en *Caritas in Veritate* también dedica los números 48-52 a la cuestión ecológica, aunque es más bien una reflexión filosófica-teológica sobre la relación entre el desarrollo y el medio ambiente.

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html

¹⁶⁵ JUAN PABLO II, *Discurso a los promotores y participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud"*, recuperado 6/03/2017 de: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute.html

¹⁶⁶ JUAN PABLO II, *Audiencia general de 17 de enero de 2001*, o.c., 3.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 4.

El mensaje jornada de la paz de 2007 ve en el abastecimiento energético, uno de los grandes desafíos ambientales de nuestro tiempo¹⁶⁸.

El 10 julio 2008 con motivo de la feria de Zaragoza plantea la cuestión del derecho al agua y su precariedad. También destaca el impacto que este tiene en el bienestar: enfermedades, sufrimientos, conflictos, pobreza e incluso muerte¹⁶⁹.

La carta de la jornada de la paz de 2010 asume el magisterio ecológico de los papas anteriores. Reconoce la realidad de la crisis ecológica y cuestiona la actitud adoptada hacia este:

“¿Cómo permanecer indiferentes ante los problemas que se derivan de fenómenos como el cambio climático, la desertificación, el deterioro y la pérdida de productividad de amplias zonas agrícolas, la contaminación de los ríos y de las capas acuíferas, la pérdida de la biodiversidad, el aumento de sucesos naturales extremos, la deforestación de las áreas ecuatoriales y tropicales? ¿Cómo descuidar el creciente fenómeno de los llamados ‘prófugos ambientales’, personas que deben abandonar el ambiente en que viven —y con frecuencia también sus bienes— a causa de su deterioro, para afrontar los peligros y las incógnitas de un desplazamiento forzado? ¿Cómo no reaccionar ante los conflictos actuales, y ante otros potenciales, relacionados con el acceso a los recursos naturales?”¹⁷⁰

El magisterio ecológico del papa Francisco es el que más indaga sobre la cuestión ecológica de entre todos los magisterios. Para Francisco la relación con el medio ambiente posee una importancia singular. Su audiencia del 5 junio 2013 perfila de una manera muy concreta diversos aspectos de la crisis ambiental. El contexto que el papa señala es el de una sociedad de consumo, donde hombres y mujeres son sacrificados a los ídolos del beneficio y del

¹⁶⁸ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2007*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html

¹⁶⁹ BENEDICTO XVI, *Carta con motivo del día de la Santa Sede en la exposición internacional de Zaragoza*, recuperado 6/03/2017 de :

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080710_expo-zaragoza.html

¹⁷⁰ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2010*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html

consumo¹⁷¹. En su reflexión sobre la naturaleza, ecología humana y ecología natural están estrechamente ligados y en armonía; una no va sin la otra. Y, como él mismo dice, ecología humana y ecología medioambiental caminan juntas.¹⁷²

En la encíclica *Laudato Si'*, Francisco hace un amplio análisis sociológico de la crisis ecológica. Después de exponer la enseñanza de sus predecesores en la materia (Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI), Francisco dedica todo el capítulo I de la encíclica a lo que podríamos llamar una sociología ecológica sobre el estado general del medio ambiente. El papa reconoce que crece entre los hombres una sincera y dolorosa preocupación por lo que está pasando en el planeta¹⁷³.

A continuación, el papa hace un escáner de los principales elementos de la crisis ecológica. Enumera siete: La contaminación, basura, cultura del descarte y el clima (LS 20-26); La cuestión del agua (LS 27-31); La pérdida de la biodiversidad (LS 32-42); El deterioro de la calidad de vida humana y degradación social (LS 43-47); La inequidad planetaria (LS 48-52); La debilidad de las reacciones (LS 53-59); La diversidad de opiniones (LS 60-61).

Para el papa, la crisis ecológica se debe principalmente al hecho de que *hemos dejado de pensar en los fines de la acción humana*. Este estado de cosas a su razón de ser en el hecho de que *la humanidad ha defraudado las exceptivas divinas* (LS 61).

b.- El Juzgar: las causas de la crisis medioambiental

En esta segunda sección nuestro objetivo es escudriñar cómo se hace el discernimiento del magisterio de la Iglesia para interpretar la realidad. Abordamos las diversas fases de este proceso: la identificación del origen de la crisis; su procesamiento a través de su interpretación y, finalmente, su problematización de tal modo que hace evidente la urgencia darle una respuesta adecuada.

¹⁷¹ FRANCISCO, *Audiencia general de 24 de abril de 2013*, recuperado 6/03/2017 de: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/papa-francesco_20130424_udienza-generale.html

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ LS 19.

Una vez más, recorreremos algunos de estos documentos para ver el examen crítico que hacen los diferentes papas sobre la evidencia establecida de la crisis ecológica.

Como hemos dicho en el apartado consagrado al “ver”, la conciencia de la crisis ecológica es muy posterior a algunos documentos importantes del magisterio como los del Vaticano II o incluso los de Juan XXIII. Sin embargo, el discurso de Pablo VI ante la FAO, esboza, aunque apresuradamente, lo que Pablo VI considera como causas de la crisis: la inclinación milenaria del hombre a la dominación de la naturaleza y la sumisión de la tierra.

Para Pablo VI, si el hombre no domina esta inclinación, *terminara en la antimateria y en la explosión de la muerte*. Esta es la razón por la que sugiere a la humanidad un cambio radical en su actuación y una iniciación que le lleve a “dominar su propio dominio”¹⁷⁴. Dicho eso, el papa traslada el problema ecológico al ámbito de la moral: “Los progresos científicos más extraordinarios, las proezas técnicas más sorprendentes, el crecimiento económico más prodigioso si no van acompañados de un auténtico progreso social y moral se vuelven en definitiva contra el hombre”¹⁷⁵.

El nudo de la crisis ecológica no es demográfico como algunos pretenden diagnosticar. “La dificultad a que debemos superar no es reducir el número de invitados, sino multiplicar el pan compartido”¹⁷⁶. Cualquier medio de control de la natalidad o la reducción de la vida serían medios y métodos indignos del hombre. Lo que se necesita es un desarrollo integral y solidario *de todos y cada uno*.

En *Octogesima Adveniens*, invita a cada cristiano a unirse con otros en la responsabilidad para hacer frente a “un destino en realidad ya común”¹⁷⁷.

En el mensaje de la jornada mundial de la paz 1990, Juan Pablo II reconoce que la crisis ecológica es ante todo una cuestión moral. Esto es claramente visible en campo de producción donde razones económicas prevalecen sobre la dignidad del trabajador, intereses económicos se oponen al bien de la persona o de poblaciones enteras. Eso es también “visible en las alteraciones provocadas en la naturaleza por una indiscriminada manipulación

¹⁷⁴ PABLO VI, *Discurso de su Santidad Pablo VI con motivo del 25 aniversario de la FAO*, o.c.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ OA 21.

genética y por el desarrollo irreflexivo de nuevas especies de plantas y formas de vida animal, por no hablar de inaceptables intervenciones sobre los orígenes de la misma vida humana”¹⁷⁸.

Por tanto, Juan Pablo II afirma que los valores éticos tienen un impacto directo en la crisis y que el signo más profundo y grave de las implicaciones morales es la falta de respeto a la vida y del sentido de la integridad de la creación¹⁷⁹.

En el mensaje de la jornada de la paz de 1999, Juan Pablo II llama a la responsabilidad ecológica con nosotros mismos, con los demás y con el medio ambiente. Opina que esta responsabilidad ecológica no puede simplemente estar basada en el sentimiento o en una veleidad indefinida; debe basarse en la educación que inicia una conversión auténtica en la manera de pensar y en el comportamiento¹⁸⁰.

No hay ninguna duda que para el papa Juan Pablo II el presente y el futuro del mundo dependen de la salvaguardia de la creación; una creación en el centro del cual está el bien del ser humano, porque como él mismo reconoce: “el poner el bien del ser humano en el centro de la atención por el medio ambiente es, en realidad, el modo más seguro para salvaguardar la creación; de ese modo, en efecto, se estimula la responsabilidad de cada uno en relación con los recursos naturales y su uso racional”¹⁸¹.

En su discurso de 1997 ante el Congreso Internacional sobre el Medio ambiente y la Salud, Juan Pablo II pone en contraposición dos posiciones *opuestas y exasperadas*: frente a la observación limitada de los recursos naturales, la primera defiende la reducción de la tasa de natalidad; la segunda de inspiración ecocéntrica y biocéntrica propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado¹⁸². El hombre es visto como un ser de la misma dignidad que todos los demás seres. El papa piensa que es una contradicción precisamente porque “el equilibrio del

¹⁷⁸ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXIII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 1990*, o.c., 7.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 13.

¹⁸¹ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXXII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 1999*, o.c., 10.

¹⁸² Cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a los promotores y participantes en un Congreso Internacional sobre “Ambiente y salud”*, o.c.

ecosistema y la defensa de la salubridad del ambiente necesitan, precisamente, la responsabilidad del hombre, una responsabilidad que debe estar abierta a las nuevas formas de solidaridad”¹⁸³.

En la audiencia general de 2001, Juan Pablo II piensa que el compromiso para evitar el desastre ecológico requiere la redefinición del papel del hombre en el medio ambiente. El hombre está llamado a convertirse en *el pastor del ser*, “aquel que conduce a Dios todos los seres, invitándolos a entonar un “aleluya” de alabanza”¹⁸⁴. Por lo tanto, el hombre tiene una misión exigente que ha recibido de Dios; una misión de gobierno sobre la creación para hacer brillar todas sus potencialidades. Este señorío del hombre no es “absoluto, sino ministerial, reflejo real del señorío único e infinito de Dios. Por eso, el hombre debe vivirlo con sabiduría y amor, participando de la sabiduría y del amor inconmensurables de Dios”¹⁸⁵.

Benedicto XVI hace una interpretación más filosófica y teológica de la cuestión ecológica. En su mensaje de la jornada mundial de la paz de 2007, su punto de partida es la de una lógica moral que ilumina la existencia humana. Esta lógica se traduce a través de “la ‘gramática trascendente’, es decir, el conjunto de reglas de actuación individual y de relación entre las personas en justicia y solidaridad, está inscrita en las conciencias, en las que se refleja el sabio proyecto de Dios”¹⁸⁶.

Para Benedicto XVI es este criterio fundamental, *el respeto de la gramática escrita en el corazón del hombre por su divino Creador*, que debe inspirar cualquier respuesta coherente al plan de Dios. Esta gramática instituye la igualdad *esencial entre los seres humanos* que hace inmoral toda violación de los derechos de la persona. Una alteración de esta gramática puede provocar graves consecuencias que ponen en peligro la paz¹⁸⁷. Con relación a esta gramática interna puede nacer una verdadera ecología de la paz.

La ecología de la naturaleza no significa aislamiento de la ecología humana. Hay una interrelación entre la ecología de la naturaleza y la ecología

¹⁸³ *Ibid.*, 5.

¹⁸⁴ JUAN PABLO II, *Audiencia general de 17 de enero de 2001*, 1, recuperado 6/03/2017 de: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html

¹⁸⁵ *Ibid.*, 3.

¹⁸⁶ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2007*, o.c.,3.

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, 6.

humana de modo que “toda actitud irrespetuosa con el medio ambiente conlleva daños a la convivencia humana, y viceversa”¹⁸⁸. La argumentación decisiva del papa Benedicto XVI en este asunto se produce cuando afirma lo siguiente en la *Caritas in Veritate*:

“Para salvaguardar la naturaleza no basta intervenir con incentivos o desincentivos económicos, y ni siquiera basta con una instrucción adecuada. Éstos son instrumentos importantes, pero el problema decisivo es la capacidad moral global de la sociedad. Si no se respeta el derecho a la vida y a la muerte natural, si se hace artificial la concepción, la gestación y el nacimiento del hombre, si se sacrifican embriones humanos a la investigación, la conciencia común acaba perdiendo el concepto de ecología humana y con ello de la ecología ambiental. Es una contradicción pedir a las nuevas generaciones el respeto al ambiente natural, cuando la educación y las leyes no las ayudan a respetarse a sí mismas. El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros. Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad”.¹⁸⁹

En el mensaje de la jornada de la paz de 2008, que está centrada en la familia, comunidad de paz, Benedicto XVI ve en el medio ambiente la casa “a la medida de la familia humana, donde vivir y habitar con responsabilidad y creatividad”¹⁹⁰. El hombre tiene la responsabilidad de cuidar y cultivarla con libertad responsable, teniendo siempre como criterio orientador el bien de todos.

Sin embargo, cuidar bien de la naturaleza es evitar convertirla en ídolo, es el reconocimiento del valor supremo del hombre más allá de los otros seres y, es más, no olvidar cuidar de los pobres y excluidos de los bienes de la creación.

En *Caritas in Veritate*, Benedicto XVI reafirma el vínculo entre el desarrollo y la relación que el hombre mantiene con la naturaleza. Así no es una sorpresa verle afirmar que “la desertización y el empobrecimiento

¹⁸⁸ *Ibid.*, 8.

¹⁸⁹ C1V 51.

¹⁹⁰ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIX jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2008*, 7, recuperado 6/03/2017 de: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html

productivo de algunas áreas agrícolas son también fruto del empobrecimiento de sus habitantes y de su atraso. Cuando se promueve el desarrollo económico y cultural de estas poblaciones, se tutela también la naturaleza”¹⁹¹. Así, cuando la naturaleza deja de ser considerada como un don de Dios, entonces podemos cómodamente inclinar hacia dos excesos: el primero es de considerar la naturaleza como un tabú intocable y el segundo es querer abusar de ella. Estos excesos son resueltos cuando hay un intento de ver en la naturaleza “la obra admirable del Creador y que lleva en sí una ‘gramática’ que indica finalidad y criterios para un uso inteligente, no instrumental y arbitrario”¹⁹². En este contexto, la misión de la Iglesia es por así decir una responsabilidad hacia la creación. Tiene el deber de defender la tierra, el agua, y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos.

El papa Francisco dedica todo el capítulo III de *Laudato Si'* a la interpretación y la identificación de los orígenes de la crisis ecológica. Para él, el diagnóstico es claro: la raíz de la crisis ecológica es humana. La vida y la acción humana se han separado. Hoy, ambas contradicen la realidad hasta dañarla. Francisco enumera cuatro factores que deben tenerse en cuenta en la evaluación del juicio crítico sobre la crisis ecológica:

- Los peligros de la creatividad y poder tecnológico¹⁹³

La creatividad humana y poder tecnológico han tenido una influencia positiva sobre el día a día de los hombres. Han mejorado la calidad de vida humana, modificando la naturaleza con fines útiles y produciendo, de esta manera, alternativas para un desarrollo sostenible de la humanidad.

Más allá de los beneficios de la creatividad humana y tecnológica que el papa reconoce y alaba, hay un gran peligro que acompaña a estas dos grandes capacidades del genio humano. El poder de la ciencia que el hombre posee se convierte en una amenaza para sí mismo:

“Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien, sobre todo si se considera el modo como lo está haciendo. Basta recordar las bombas atómicas lanzadas en pleno siglo XX, como el gran despliegue tecnológico ostentado por el nazismo,

¹⁹¹ CíV 51.

¹⁹² CíV 48.

¹⁹³ LS 102-105.

por el comunismo y por otros regímenes totalitarios al servicio de la matanza de millones de personas, sin olvidar que hoy la guerra posee un instrumental cada vez más mortífero”¹⁹⁴.

La verdad, añade el papa, es que “el hombre moderno no está preparado para utilizar el poder con acierto”¹⁹⁵, porque el inmenso crecimiento tecnológico no estuvo acompañado de un desarrollo del ser humano en responsabilidad, valores, conciencia.

- La globalización del paradigma tecnocrático¹⁹⁶

En cuanto a la globalización del paradigma tecnocrático, el papa critica la idea de un crecimiento infinito e ilimitado. Lo llama *presupuesto falso* y *mentira*. La crisis de nuestro tiempo tiene sus raíces en este paradigma, condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad. Por su poder globalizador y masificador, fuerza un estilo de vida de consumismo. Su omnipresencia y su poder también se hace sentir en el mundo de la economía y la política donde todo el sistema financiero está centrado en torno al interés, el lucro que acaba ahogado la economía real.

- La crisis y consecuencias del antropocentrismo moderno¹⁹⁷

El papa Francisco identifica el núcleo de la crisis ecológica en el antropocentrismo moderno que coloca la razón técnica encima de la realidad. Este se manifiesta por una alteración del verdadero contenido de una antropología auténticamente humana. La insistencia en este error antropológico es visible a través de cuatro repeticiones del término en el capítulo 3.

La crítica más fuerte que hace el papa en *Laudato’ Si* se centra en el antropocentrismo desviado que se opone a la antropología cristiana correcta:

“En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales. Por eso ha llegado el momento de volver a prestar atención a la realidad con los límites que ella impone, que a su vez son la posibilidad de un desarrollo humano y social más sano y

¹⁹⁴ LS 104.

¹⁹⁵ LS 105.

¹⁹⁶ LS 106-114.

¹⁹⁷ LS 115-121.

fecundo. Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como 'señor' del universo consiste en entenderlo como administrador responsable"¹⁹⁸.

Utiliza dos expresiones para describir esta desviación antropocéntrica. Por una parte "desmesura antropocéntrica"¹⁹⁹ y "antropocentrismo desviado"²⁰⁰. Sus características son:

- Exclusión de Dios,
- Una centralización obsesiva y poco saludable en el ser humano,
- Una sed de satisfacer las necesidades circunstanciales,
- Una alta inclinación a la gratificación instantánea,
- El uso excesivo de la tecnología para dominar la naturaleza.
- El relativismo práctico²⁰¹

Considera el relativismo práctico considerado "todavía más peligroso que el doctrinal"²⁰². La razón por eso es que este relativismo práctico crea la plataforma para la explotación de las personas y del medio ambiente.

El papa piensa que una antropología para ser adecuada no necesita ser biocéntrica o no antropocéntrica. No debe tampoco cerrar su ser a la dimensión trascendental. Por el contrario, debe reconocer el valor único del hombre en la creación, así como la existencia de una relación privilegiada entre el *alter ego*, el "otro tú" reconocido, amado y buscado a la luz reveladora de Dios que es creador de todas las cosas.

A modo de conclusión podemos recoger algunas afirmaciones en las que el papa Francisco juzga la crisis medioambiental con un criterio antropológico. En el número 117, el Papa vincula la tríada: ecología humana, teología de la creación y ecología natural.

¹⁹⁸ LS 116.

¹⁹⁹ LS 116.

²⁰⁰ LS 118.

²⁰¹ LS 122-123.

²⁰² LS 122.

“Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad –por poner sólo algunos ejemplos–, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza. Todo está conectado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza”²⁰³.

En el número 139, añade lo siguiente:

“No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza”²⁰⁴.

De manera general, en la perspectiva del papa Francisco, la crisis ecológica es en su raíz una crisis ética, una crisis moral. Esto es lo que parece resumir la audiencia general el 5 de junio de 2013:

“Nosotros estamos viviendo un momento de crisis; lo vemos en el medio ambiente, pero sobre todo lo vemos en el hombre. La persona humana está en peligro: esto es cierto, la persona humana hoy está en peligro; ¡he aquí la urgencia de la ecología humana! Y el peligro es grave porque la causa del problema no es superficial, sino profunda: no es sólo una cuestión de economía, sino de ética y de antropología”²⁰⁵.

c.- El actuar: las propuestas ante la crisis medioambiental

Si es cierto que en *Pacem in Terris*, la crisis ecológica no es tratada frontalmente, ya vemos un esfuerzo que hace Juan XXIII para desarrollar plataformas teológico-legales para el mantenimiento del orden establecido por Dios en el universo. El hecho de dedicar una encíclica a la paz en un contexto marcado por la continuación de la guerra fría y la carrera de armamentos es una acción histórica digna de elogio, interés y reconocimiento.

²⁰³ LS 117.

²⁰⁴ LS 139.

²⁰⁵ FRANCISCO, *Audiencia general de 5 de junio de 2013*, 1, recuperado 6/03/2017 de: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html

Estrictamente hablando, la mayoría de los documentos magisteriales de los últimos 50 años son más perspectiva, exhortación, promoción y sensibilización sobre la crisis ecológica que esbozo de un plan de actuación concreta para superar la crisis.

El magisterio de Pablo VI pone en relieve las consecuencias morales de la conducta humana inadecuada frente a la naturaleza. La audiencia general de Juan Pablo II del 17 enero 2001 habla de la urgencia de una *conversión ecológica*.

En su mensaje para la jornada mundial de la paz 2007, el papa Benedicto XVI aborda el tema de la persona humana y la paz en relación con la noción de don y tarea. Esta paz es como Juan XXIII consideraba “noble tarea entre todos”²⁰⁶ y consiste en “consolidarse la paz verdadera según el orden establecido por Dios”²⁰⁷.

Hablando de la persona humana, Benedicto XVI afirma:

“Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas. Al mismo tiempo, por la gracia, está llamado a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y amor que nadie más puede dar en su lugar. En esta perspectiva admirable, se comprende la tarea que se ha confiado al ser humano de madurar en su capacidad de amor y de hacer progresar el mundo, renovándolo en la justicia y en paz”²⁰⁸.

En *Laudato Si'*, el papa Francisco dedica un capítulo entero a la importancia del actuar humano materializado por acciones concretas en el campo de la ecología.

Dedica un capítulo entero a la importancia de la acción humana materializada en acciones concretas en el campo de la ecología. En los párrafos 163-201, traza algunas líneas de orientación y acción. Traza cinco líneas de orientación y acción:

²⁰⁶ PT163.

²⁰⁷ PT163.

²⁰⁸ BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2007*, o.c.,2.

- La primera orientación trata de la cuestión del diálogo sobre el medio ambiente en la política internacional²⁰⁹.

Vivimos en un mundo interdependiente que nos obliga a pensar nuestro futuro en términos de proyecto común. Así, a nivel internacional, las naciones deben unirse para afrontar juntas, con acciones concretas, los retos ambientales.

“Para afrontar los problemas de fondo, que no pueden ser resueltos por acciones de países aislados, es indispensable un consenso mundial que lleve, por ejemplo, a programar una agricultura sostenible y diversificada, a desarrollar formas renovables y poco contaminantes de energía, a fomentar una mayor eficiencia energética, a promover una gestión más adecuada de los recursos forestales y marinos, a asegurar a todos el acceso al agua potable”²¹⁰.

- La segunda orientación trata del diálogo hacia nuevas políticas nacionales y locales²¹¹.

El papa exhorta a las naciones a apostar para una sociedad sana, madura y soberana. Invita a cada estado a planificar, coordinar, vigilar y sancionar dentro de su propio territorio. Entre las acciones concretas menciona el desarrollo de las energías renovables, insta a la presión de la sociedad civil sobre su gobierno, una buena construcción de los transportes públicos, edificios; cambios en el patrón de consumo, el desarrollo de una economía de residuos y de reciclaje, a la protección de especies y a la programación de una agricultura diversificada con rotación de cultivos.

- La tercera trata del diálogo y transparencia en los procesos de toma decisiones²¹².

Para el Papa, debemos crear plataformas de encuentro entre las personas, las instituciones y fomentar el diálogo. Esto debe incluir a todos los actores involucrados en una situación concreta. Es igualmente importante buscar el consenso, teniendo como punto de partida la firme convicción de que todo camino hacia un diálogo genuino y sincero debe ser parte de un proceso.

²⁰⁹ LS 164-175.

²¹⁰ LS 164.

²¹¹ LS 176-181.

²¹² LS 182-188.

- La cuarta trata de política y economía en diálogo para la plenitud humana²¹³.

En lugar de oponerse, economía y política deben unirse en un proyecto que es un servicio a la vida, especialmente a la vida humana. Esto supone que la política, como la economía, renuncia a “someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia”²¹⁴.

- La quinta se refiere a las religiones en el diálogo con las ciencias²¹⁵.

Cada uno de los dos tiene que reconocer su competencia. La ciencia evitará cerrarse de manera narcisista sobre sí misma, porque haciéndolo, no sólo oscurece su visión, sino también desaparecen la sensibilidad estética, la poesía, y aun la capacidad de la razón para percibir el sentido y la finalidad de las cosas.

Las acciones concretas que el papa Francisco propone para una mejora de la protección de la creación abundan. El número 211 de *Laudato Si'* recopila algunas pequeñas acciones que debemos tomar en serio:

“Es muy noble asumir el deber de cuidar la creación con pequeñas acciones cotidianas, y es maravilloso que la educación sea capaz de motivarlas hasta conformar un estilo de vida. La educación en la responsabilidad ambiental puede alentar diversos comportamientos que tienen una incidencia directa e importante en el cuidado del medio ambiente, como evitar el uso de material plástico y de papel, reducir el consumo de agua, separar los residuos, cocinar sólo lo que razonablemente se podrá comer, tratar con cuidado a los demás seres vivos, utilizar transporte público o compartir un mismo vehículo entre varias personas, plantar árboles, apagar las luces innecesarias. Todo esto es parte de una generosa y digna creatividad, que muestra lo mejor del ser humano. El hecho de reutilizar algo en lugar de desecharlo rápidamente, a partir de profundas motivaciones, puede ser un acto de amor que exprese nuestra propia dignidad”²¹⁶.

De manera general, hay un conjunto de medidas concretas propuestas por el papa para la protección del medio ambiente. En primer lugar, crear una jornada mundial de oración por la salvaguarda de la creación. El 10 de agosto 2015, el

²¹³ LS 189-198

²¹⁴ LS 189.

²¹⁵ LS 199-201.

²¹⁶ LS 211.

Vaticano anunció que el papa había decidido dedicar el día 1 de septiembre a la jornada mundial de oración por la salvaguardia de la creación.

En esta carta, el papa justifica su decisión de dedicar un día de oración para la creación: “ofrecer como cristianos nuestra contribución para superar la crisis ecológica que está viviendo la humanidad”²¹⁷. Continúa añadiendo que:

“Ofrecerá a cada creyente y a las comunidades una valiosa oportunidad de renovar la adhesión personal a la propia vocación de custodios de la creación, elevando a Dios una acción de gracias por la maravillosa obra que Él ha confiado a nuestro cuidado, invocando su ayuda para la protección de la creación y su misericordia por los pecados cometidos contra el mundo en el que vivimos”²¹⁸.

En el Mensaje de la segunda jornada mundial de oración por la salvaguardia de la creación del 1 de septiembre de 2016²¹⁹, el papa exhorta a una actitud de misericordia frente a nuestro hogar común y propone que ante el pecado del hombre sobre la creación se haga examen de conciencia y se arrepienta²²⁰. Además, para mostrar la importancia de la protección, del cuidado y la atención al medio ambiente, el papa añade a las siete obras corporales y espirituales de la misericordia, una octava: el cuidado de la casa común.

2. Planteamientos antropológicos, ontológicos y axiológicos de la teología católica

Del mismo modo que hemos hecho en el capítulo anterior al analizar las bases ontológicas, antropológicas y axiológicas de los autores representantes de cada modelo, ahora lo vamos a llevar a cabo con el pensamiento de la Doctrina Social de la Iglesia.

²¹⁷ FRANCISCO, *Carta con motivo de la institución de la “Jornada Mundial de Oración por el cuidado de la creación”*, recuperado 6/03/2017 de: https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150806_lettera-giornata-cura-creato.html

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial de Oración por el cuidado de la creación*, o.c.

²²⁰ En referencia a este texto, algunos han hablado del pecado y arrepentimiento ecológico. Es el caso por ejemplo de A. DOLHEIN, *Péché et examen de conscience écologique : le pape ne peut changer le catéchisme*, recuperado 12/03/2017 de: <http://reinformation.tv/peches-examen-conscience-ecologiques-pape-francois-changer-catechisme-dolhein-59517-2/>

2.1.- Dimensión ontológica del pensamiento ontológico

La ontología que sustenta las afirmaciones de la doctrina social de la Iglesia sobre la ecología se encuentra en la teología de la creación. Así lo hemos podido comprobar en el análisis de los textos, especialmente en *Laudato Si'*.

El papa Francisco reconoce y asume la doctrina y muchos otros elementos específicos de la teología católica de la creación cuando habla del evangelio de la creación en el capítulo II del *Laudato Si'*. Allí remite en concreto a la teología del capítulo 1 del libro del Génesis.

El primer texto del relato de la creación que encontramos en el Génesis es el resultado de una interpretación profética de un texto cosmogónico popular mucho más antigua. Dicho de otro modo, según puso de manifiesto W. H. Schmidt, un sacerdote judío del tiempo de exilio –cuando se fija por escrito gran parte de la tradición oral- utilizó un antiguo texto cosmogónico para explicar a su pueblo –necesitado de esperanza- el poder creador del Dios que habría de liberarlos²²¹.

Recorriendo el pasaje se pueden decantar algunos aspectos:

En primer lugar, el poder creador del único Dios: El verbo utilizado para crear (*bara*) es un verbo que solo se aplica a Dios, que no se ejerce sobre una materia preexistente y que da como resultado algo completamente novedoso e inédito. Es la mayor corrección que el autor hace al relato anterior sobre el que construye el suyo.

Para los judíos la creación es algo propio de Dios y es algo más que una simple ordenación por separación: “El mundo es para el israelita un acontecer, cuyo fundamento último no radica en tal o cual principio cósmico, sino en la

²²¹ Raúl Berzosa describe las razones por las que se descubre con facilidad la existencia de una cosmogonía popular mucho más antigua que el autor inspirado utiliza para realizar la nueva composición que recoja las ideas judías sobre el Dios creador y el modo de crear. En primer lugar, la yuxtaposición en el texto de un doble modo de crear (v. 6 crea por la palabra y en el v. 7 por medio de actos). En segundo lugar, el desfase entre el número de obras y el número de los días (las obras creadas son ocho –luz, firmamento, tierra y mar, plantas, astros, peces y pájaros, animales terrestres, hombres- y los días son seis. En tercer lugar, la contradicción esencial entre el v. 1 y el v.2 (el primero es la gran novedad teológica y el segundo proviene de la tradición anterior). Cfr. R. BERZOSA, *Como era en el principio*, Madrid, San Pablo, 1996, 55.

libre acción de Dios”²²². Utiliza la expresión *el cielo y la tierra* que vuelve a utilizar en 2, 4. Significa todo, es decir, que no hay nada que no quede bajo el poder creador de Dios.

Además, no queda ningún poder que pueda competir con él en la creación, ni el caos primordial, ni los astros, ni los monstruos marinos, ni la fecundidad. Todo ha sido creado por Él.

En segundo lugar, la creación por la palabra es muestra de que la creación es la revelación de Dios. Antes de *hacer*, Dios *dice*. La creación aparece como algo dialógico:

“Otro aspecto significativo del crear por la palabra [...] es el carácter dialógico que recibe así la relación creador-criatura. Esta es respuesta a una interpelación, y no mero efecto de una causa impersonal. Se patentiza de este modo que la creación es ya revelación, alocución comunicativa de Dios, comienzo de la historia salvífica y punto de partida del proceso de auto donación divina a sus criaturas. Entre Dios y el mundo está la palabra, separando a ambos (ni el mundo es divino ni Dios es mundano), pero también relacionándolos; el mundo viene a ser expresión de Dios”²²³.

Por último, la relación entre creación e historia de salvación. El v. 1 afirma que Dios creó “en el principio”. Es muy discutido esta expresión, pero en cualquier caso quiere decir que es el punto de partida de la historia de la salvación. También Gen 2, 2-3, al hacer referencia al sábado, que es el sacramento de la alianza, quiere significar que el orden de la naturaleza está puesto bajo el orden de la historia y esta será historia de salvación.

También la teología de la creación que se afirma en *Laudato si*, se presenta como la ontología que sustenta la especial atención por la creación de Francisco de Asís. En la espiritualidad de Francisco de Asís cada elemento de la naturaleza es una señal de Dios. Hay en el cántico al sol, como dice Leonardo Boff, una “sacramentalidad arquetípica de los elementos cantados”²²⁴.

La realidad natural es más que la simple realidad. La forma oculta un fondo, y la belleza del campo, una experiencia espiritual marcada de dolor y consolaciones. Así, La experiencia mística de Francisco de Asís que precede el

²²² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1988, 39.

²²³ *Ibid.*, 41.

²²⁴ L. BOFF, *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, Santander, Sal Terrae, 1982, 67.

admirable cántico *omnipotente, altísimo, bondadoso señor*, brota de su noche oscura. En ella transcurre el símbolo de la total reconciliación, de la superación de todas las contradicciones y la realización máxima del hombre con el cosmos y con Dios²²⁵.

“No se trataba tan solo de un discurso poético-religioso sobre las cosas: éstas aparecían como si fueran la envoltura de un discurso más profundo. La alabanza cósmica revelaba el inconsciente lenguaje simbólico de un itinerario interior, de un desvelamiento de la profundidad del alma: lenguaje que describiríamos más exactamente como una poética de la reconciliación del hombre con su arqueología, de la apertura a la totalidad de una existencia a la luz del ser. El sol sigue siendo el sol; el fuego, fuego; el agua, agua. Pero además de su valor objetivo, poseen un valor simbólico. A través de estos elementos, el hombre expresa su propio mundo interior. [...] se expresa la eclosión de la reconciliación universal, la fusión de la mística cósmica, orientada a la confraternización con la naturaleza, y la mística evangélica, orientada en el amor a la persona de Jesucristo. Los elementos que el Cántico celebra adquieren una sacramentalidad arquetípica que expresa y da a conocer dicha fusión”²²⁶.

2.2.- Dimensión antropológica de la crisis ecológica

El nivel antropológico del pensamiento ecológico de la doctrina social de la Iglesia lo descubrimos de forma más explícita en *Laudato Si'*. el papa Francisco constata una ruptura vital en los vínculos que unen el hombre, Dios y la naturaleza. Esta ruptura que es quiebra de la relación se manifiesta de manera sintomática bajo la forma de pecado. Es de esta ruptura que nace en el hombre el deseo de alterar y desnaturalizar el mandato que recibió del Creador. De allí la perversión en la interpretación de la prescripción bíblica de "dominar la tierra"²²⁷ apartándola del contexto global que incluye el deber de “labrarla y cuidarla”²²⁸.

Es por eso que en *Laudato Si'*, el papa Francisco piensa que es urgente “una correcta interpretación de la biblia como la entiende la iglesia”²²⁹. Para él,

²²⁵ Cfr. *Ibid.*, 69.

²²⁶ *Ibid.*, 67.

²²⁷ Gn 1, 28.

²²⁸ Gn 2, 15.

²²⁹ LS 67. En LS 200 hace referencia a los efectos de una mala interpretación de la Biblia a este respecto.

del hecho de ser creado a la imagen y semejanza de Dios, no se puede inferir una dominación absoluta sobre las demás criaturas. Sólo un antropocentrismo despótico puede justificar tal obsesión²³⁰. Ya lo hemos visto más arriba cuando se refería al antropocentrismo desviado.

La antropología que encontramos como base de la propuesta de la Doctrina Social de la Iglesia para juzgar y superar la crisis medioambiental tiene su fundamento en los textos bíblicos. Por una parte, en los verbos labrar y cuidar, y por otra en el texto de Génesis 2.

Francisco ofrece la interpretación de *labrar* y *cuidar*:

“Mientras ‘labrar’ significa cultivar, arar o trabajar, ‘cuidar’ significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras. Porque, en definitiva, ‘la tierra es del Señor’ (Sal 24,1), a él pertenece ‘la tierra y cuanto hay en ella’ (Dt 10,14). Por eso, Dios niega toda pretensión de propiedad absoluta: ‘La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es mía, y vosotros sois forasteros y huéspedes en mi tierra’ (Lv 25, 23)”²³¹.

Encontramos también, en la exégesis de Gn 2, un fundamento antropológico de la relación del hombre con la creación. En este texto bíblico vemos como el hombre es, al mismo tiempo, una parte de la creación, pero al mismo tiempo está por encima de ello. Hay, al mismo tiempo, una continuidad y una discontinuidad entre el hombre y los animales²³².

Esta tensión se percibe en los dos verbos *modelar* e *insuflar*. Es la tensión dinámica entre continuidad y discontinuidad.

La continuidad está vista en adecuación con un doble reconocimiento: reconocimiento del carácter de ser distintivo de los humanos, reconocimiento, además, de una plataforma común entre la vida humana y diferentes niveles de seres (materia, seres vivos y seres animales)²³³. La expresión hebraica *néfes hayah* (alma viviente) traduce bien esta realidad como demuestra la exégesis

²³⁰ LS 68.

²³¹ LS 67.

²³² Cfr. R. AMO USANOS, *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la antropología teológica española reciente*, o.c., 203-205.

²³³ *Ibid.*, 205.

tanto de Pannenberg como la de Moltmann, que descubren esta misma expresión como aplicado de manera indiferente tanto a los hombres (Gn 2, 7) como los animales (Gn 2, 19).

La discontinuidad está planteada cuanto a la densidad semántica de la imagen que conlleva el hecho modelar la tierra y la acción de insuflar el aire por las narices del hombre. Modelar en el contexto de Gn 2, 7 trae a la mente la imagen del alfarero que modela la tierra del cual saca el hombre²³⁴. Y vinculado a eso, está una doble discontinuidad: la primera frente al relato de creación del hombre en las culturas vecinas y la segunda acerca del modo de crear a los otros seres. Insuflar en el hombre, hecho de barro, un aliento de vida (*n^o samah*), diferente de lo de los animales es determinante a la hora de determinar que estatuto ontológico acordar a los seres no humanos²³⁵.

2.3.- Dimensión axiológica de la crisis ecológica

En los escritos de la doctrina social de la Iglesia hemos encontrado afirmaciones que hacen referencia a que el cuidado de la creación es un valor.

Para Juan Pablo II, una señal positiva en el asunto es la conciencia ecológica creciente. Lejos de ser obstaculizada, debe ser estimulada. El desarrollo de la sociedad debe ser planteado en relación directa con la cuestión ambiental; todo basado en el conjunto de una visión moral coherente con el mundo:

“No pocos valores éticos, de importancia fundamental para el desarrollo de una sociedad pacífica, tienen una relación directa con la cuestión ambiental. La interdependencia de los muchos desafíos, que el mundo actual debe afrontar, confirma la necesidad de soluciones coordinadas, basadas en una coherente visión moral del mundo”²³⁶.

²³⁴ *Ibid.*, 204.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXIII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 1990*, o.c.

Para el papa Juan Pablo II, estamos obligados a optar a una cultura de la vida. Una cultura caracterizada por la sobriedad y la solidaridad; una cultura:

"en la que los elementos que determinen las opciones del consumo, el ahorro y la inversión sean la búsqueda de lo verdadero, lo bello y lo bueno, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común"²³⁷.

²³⁷ CA 36.

Conclusión

Las contradicciones de los planteamientos antropocéntricos, biocéntricos y ecocéntricos

Llegados al final de este trabajo, es hora de hacer balance del camino que hemos recorrido.

En primer lugar, es evidente, por la literatura que hemos recogido, que es necesaria y urgente una reflexión sobre la ética medioambiental. De esa reflexión no puede estar ajena la teología moral. Así lo pone de manifiesto la doctrina social de la Iglesia y, en concreto, la encíclica *Laudato Si'*.

En segundo lugar, hemos podido descubrir las diferencias que hay entre las diversas corrientes de ética medioambiental. Los diversos planteamientos antropocéntricos, biocéntricos y ecocéntricos difieren en sus planteamientos ontológicos, axiológicos, pero sobre todo antropológicos.

En tercer lugar, por la comparativa que podemos hacer entre estos modelos y la ecología cristiana, recogida en la Doctrina social de la Iglesia, podemos detectar las siguientes insuficiencias en esos modelos.

En un primer momento, los modelos antropocéntricos, que consideran al hombre como el centro alrededor del cual toda la realidad natural debe girar, parecen insuficientes y con un fundamento complejo. Esta perspectiva no sólo manifiesta una anomalía que podría convertirse rápidamente en una desviación narcisista, sino también el peligro del absolutismo que consagra y justifica la explotación de la naturaleza.

En un segundo momento, los modelos biocéntricos, que justifican una ontología que constituye a los animales como sujetos y le da un derecho inherente y absoluto, esconde también una exageración mal proporcionada. Si el hombre es igual a los animales, entonces uno está en presencia de un peligro para la humanidad y una perversión del orden natural de las cosas.

En un tercer momento, nos encontramos con el hecho de que también hay una deriva compleja en la atribución y fundamentación ontológica que da un valor intrínseco a todos los seres vivos. Sobre todo, cuando esto se hace sin marcar la diferencia específica entre los seres humanos vivos, los seres vivos no humanos y los ecosistemas.

Desde el punto de vista de la teología moral, con los datos que aporta la doctrina social de la Iglesia, nos parece obvio que existen ciertos principios básicos que deben ser respetados para plantear una ética medioambiental. Fundamentalmente, todo parece concentrarse en la cuestión antropológica. En lo que el papa Francisco llama *antropocentrismo desviado*. Este es el criterio que podemos utilizar para el diálogo con las diversas éticas medioambientales.

Como hemos comprobado en el tercer capítulo, la teología de la creación y la antropología teológica deben aportar los datos suficientes para que la teología moral construya un mensaje que reconozca el valor especial y singular del ser humano en la creación, sin que esto suponga que abusa o desprecia del resto de animales o ecosistemas. No hay duda ninguna de que el camino a seguir para el futuro debe ser el de una ecología integral. El cardenal Peter Turkson, Presidente del Consejo Pontificio Justicia y Paz, cree que hay tres consideraciones que son críticas para este efecto: la llamada a ser protectores de la creación, que es un bien en sí mismo; la conversión moral en orden al cuidado de aquello que veneramos y apreciamos; y, la llamada al diálogo y a una nueva solidaridad global²³⁸.

Para nosotros, el corazón de esta sabiduría ecológica que propone el magisterio de la Iglesia, que parte de la diferencia esencial, y no solo de grado, entre el ser humano y el resto de seres, podría ser compatible con una reflexión como la de Bryan Norton, que hace distinción entre un antropocentrismo fuerte y un antropocentrismo débil. Reconociendo una escala de los seres, reconocemos no sólo un valor fundamental a la vida, sino también un lugar especial para el hombre. De este modo se abre una puerta para una reflexión más fructífera en la identidad y el papel del ser humano en el ecosistema natural. Esta perspectiva sería conciliable con la perspectiva que ofrece la

²³⁸ Cfr. P. TURKSON, *Laudato Si' y la Ecología integrale*, recuperado 14/05/2017 de: www.javeriana.edu.co/documents/.../Laudato+si_Querétaro+MX

Doctrina Social y los textos de los diversos magisterios pontificios de la Iglesia desde el Vaticano II.

En conclusión, con este trabajo hemos querido responder a la llamada urgente del papa Francisco, en *Laudato Si'*, para crear una educación que fomente una alianza entre el ser humano y el medio ambiente²³⁹.

²³⁹ LS 209-215.

Bibliografía

- ALDO, L., *Ética de la tierra: Ambiente y desarrollo* 23 (2007) 29-41.
- AMO USANOS, R., *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la antropología teológica española reciente*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007.
- BAIRD CALLICOTT, J. - WRENGSON, A. - WARREN, K., *Environmental Ethics: Overview, Deep Ecology, Land Ethics and Ecofeminism*, en: JENNINGS, B. (ed.), *Bioethics*, Vol I, Farmington Hills, Gale Cengage Learning, 2014⁴, 994-1017.
- BANACLOCHE, B. G., - GÁNDARAS MARTÍN, M. E., *Ecología en la bioética del siglo XXI*, recuperado 26/05/2017 de:
http://www.bioeticacs.org/iceb/seleccion_temas/ecologia/ecologia.pdf
- BEEVER, J., *Biocentrism Versus Anthropocentrism*, en: JENNING, B. (ed.), *Bioethics*, Vol. I, Farmington Hills, Gale Cengage Learning, 2014⁴, 320-323.
- BELLVER CAPELLA, V., *Ecología: de las razones a los derechos*, Granada, Ed. Comares, 1994.
- BENTHAM, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London-New York, Oxford University Press, 1970, cap. 17, iv.
- BERZOSA, R., *Como era en el principio*, Madrid, San Pablo, 1996.
- BIEHL, J. - STAUDENMAIER, P., *Eco fascism: Lessons from the German Experience*, recuperado 12/03/2017 de:
<https://theanarchistlibrary.org/library/janet-biehl-and-peter-staudenmaier-ecofascism-lessons-from-the-german-experience>

- BLOCH, E., *The Principle of Hope*, Vol. I, The Mitt Press, Cambridge, 1996.
- BOFF, L., *San Francisco de Asís, Ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander, 1982.
- BURGUI BURGUI, M., *Hans Jonas: conservación de la naturaleza, conservación de la vida*: Cuadernos de bioética 26 (2015) 253-263.
- CALLICOTT, J. B., *The land ethic*, en: JAMIESON D., (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Malden, Blackwell Publishers, 2003, 204-218.
- CANGUILHEM, G., *La question écologique : la technique ou la vie*, recuperado 30/10/2016 de: <https://sniadecki.wordpress.com/2012/11/11/canguilhem-ecologie/>
- CARSON, R., *Primavera Silenciosa*, Critica, Barcelona, 2013.
- CHIRAC, J., *Écologie*, recuperado 6/9/2016 de: <http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/2014/03/27/25001-20140327ARTFIG00120-ecologie-le-discours-de-jacques-chirac-a-johannesburg.php>
- COCHRANE, A., *Environmental Ethics*, recuperado 6/03/2017 de: [http://eprints.lse.ac.uk/21190/1/Environmental_ethics_\(LSERO\).pdf](http://eprints.lse.ac.uk/21190/1/Environmental_ethics_(LSERO).pdf)
- COMISIÓN MUNDIAL SOBRE EL MEDIO AMBIENTE Y EL DESARROLLO, *Nuestro futuro común*, recuperado 26/12/2016 de: <http://www.un.org/es/comun/docs/index.asp?symbol=A/42/427&referer=/spanish/&Lang=S>
- DARWIN, C., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1885.
- DOBSON, A., *Pensamiento político verde: una nueva ideología para el siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1997, 22.
- ESQUIVEL FRIAS, L., *Responsabilidad y sostenibilidad ecológica. Una ética para la vida*, recuperado 15/01/2017 de: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/5167/lef1de1.pdf>
- FERNÁNDEZ, A., *Ecología*, en: FERNÁNDEZ, A. (ed.), *Diccionario de Teología Moral*, Burgos, Monte Carmelo, 2004, 454-459.
- FIELD, R. A., *Environmental Ethics*, en: *Encyclopedia of Applied Ethics*, Vol II (E-I), Academic Press, San Diego, 1998, 73-81.
- FOLADORI, G., *Una tipología del pensamiento ambientalista*, recuperado 23/12/2016 de:

http://www.ecominga.ugam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/Foladori-Tipolog%C3%ADa-pensamiento-ambientalista.pdf

- FRANCO DA COSTA, C. A., *¿Ética ecológica o medioambiental?*, recuperado 3/12/2016 de: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0044-59672009000100012
- FRIJOF, C., *Trama de la vida, una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- GANGUILEHM, G., *La question écologique : la technique ou la vie*, recuperado 12/04/2017 de: <https://sniadecki.wordpress.com/2012/11/11/canguilhem-ecologie/>
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J.Mª. - VELAYOS, C. (coords.), *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. Mª., *Teoría de la moralidad. Introducción a la Ética comparada*, Madrid, Ed. Síntesis, 2003.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. Mª., *Ética del medio ambiente: Problema, perspectivas, historia*, Madrid, 2000.
- HERNÁNDEZ ORAMAS, R., *Prólogo*, en: VALQUI CACHI, C. (ed.), *El Ecocidio de siglo XX: Cosmovisiones, premisas, impactos y alternativas*, México, Eón, 2014.
- HORNER, C., *Guía políticamente incorrecta del calentamiento global (y del ecologismo)*, Madrid, Ciudadela, 2007.
- JONAS, H., *El Principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Heder, 1995.
- JUNG, C. G., *L'Âme et la vie*, Paris, Edition Le Livre de Poche, 2008.
- KANT, I., *Critique of judgement*, Hackett Publishing Compagny, Indianapolis, 1987.
- KANT, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Crítica, 1988.
- KELLER, D. R., *Deep Ecology*, en: CALLICOTT J. B.- FRODEMAN R. (eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, London, Gale, 2009², 208-209.
- KLEINIG, J., *Research on animals, Ethics principles governing research on animals*, en: MURRAY, T. – MEHLMAN, M. (eds.), *Encyclopedia of Ethical*,

Legal and Policy Issues in Biotechnology, Vol II, New York, John Wiley & Sons, 2 000, 1014-1020.

LARRERE, C., *La Question de l'écologie ou la querelle des naturalismes* : Cahiers philosophiques 127 (2011) 63-79.

LIGHT, A., *Environmental Ethics*, en: FREY, R. – HEATH WELLMAN, C. (eds.), *A Companion to applied Ethics*, Malden (USA), Black Well Publishers, 2003, 633-648.

LOVELOCK, J., *La venganza de la tierra. La teoría de la Gaia y el futuro de la humanidad*, Planeta, Barcelona, 2007².

MALTHUS, T. R., *Ensayo sobre el principio de la población*, México, Fondo de cultura económica, 1977,

MARTÍNEZ DE ANGUIA, P.- MARTÍN, M. - ACOSTA, M., *Los desafíos de la ética ambiental*, recuperado 17/05/2017 de:

http://www.unal.edu.co/bioetica/documentos/docum_07/17_17_desafios_etica_ambiental.pdf

MCMAHAN, J., *Animals*, en: FREY, R. - HEATH WELLMAN, C. (eds.), *A Companion to applied Ethics*, Malden (USA), Black Well Publishers, 2003, 525-536.

MELLON, C., *Les générations avenir*, recuperado 21/05/2017 de :

http://www.justice-paix.cef.fr/IMG/pdf/07Lettre_Juillet_aout_2015_JUSTICE_ET_PAIX_N204.pdf, n° 204, Juillet-Aout 2015.

MEINE, C., *Biodiversity conservation*, en: JENNINGS, B. (ed.), *Bioethics*, Vol. I, Farmington Hills, Gale Cengage Learning, 2014⁴.

MEYERS, N., *El futuro de la tierra. Soluciones a la crisis medioambiental en una era de cambio*, Madrid, Celeste Ediciones, 1990.

MICHELET, T., *Les Papes et l'écologie: de Vatican II à Laudato Si*, recuperado 6/03/2017 de:

http://fr.radiovaticana.va/news/2017/02/04/les_papes_et_l%27%29cologie_de_vatican_ii_%20%20laudato_si/1290512

MORATALLA, T. D., *La ética antropológica de Hans Jonas en el horizonte de la fenomenología hermenéutica*: Themata 39 (2007) 373-380.

NORTON, B. G., *Environmental Ethics and Weak anthropocentrism*, recuperado 16/01/2017 de:

http://data.naturalcapitalproject.org/natcap/ES281_What%20is%20Natur

[e%20Worth/ES281_What%20is%20Nature%20Worth/Readings/Intrinsic%20vs%20Instrumental%20Value/Environmental%20Ethics%20and%20Weak%20Anthropocentrism.pdf](http://www.es281.com/What%20is%20Nature%20Worth/Readings/Intrinsic%20vs%20Instrumental%20Value/Environmental%20Ethics%20and%20Weak%20Anthropocentrism.pdf)

- NÆSS, A., *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary*: Inquiry 16 (1973) 95-100.
- ORLANS, F., *History and ethical regulations of animal's experimentations: an international perspective*, en: KUHSE, H. – SINGER, P. (eds.), *A companion to Ethics*, Malden (USA), Black Well Publishers, 1998, 399-410.
- PAPERT, S., *A Critique of Techno-centrism in Thinking About the School of the Future*, recuperado 2/02/2017 de:
<http://www.papert.org/articles/ACritiqueofTechnocentrism.html>
- PAZHAYAMPALLIL, T., *Pastoral Guide, Fundamental moral theology and virtues*, New Delhi, Kristu Jyoti College, 2004⁴.
- POLO SANTILLÁN, M. A., *Bioética y persona en Peter Singer*: Escritura y pensamiento 7 (2004) 61-78.
- REGAN, T., *The Case for animals Rights*, en: SINGER, P., *In Defense of animals*, New York, Basil Blackwell, 1985, 13-26.
- RODRIGUEZ DUPLÁ, L., *Una ética para la civilización tecnológica: la propuesta de Hans Jonas*, en: GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a., *Ética del medio ambiente: Problema, perspectivas, historia*, 128-144.
- ROLLIN, B., *The Moral status of animals and their use as experimental Subjects*, en: KUHSE, H. – SINGER, P. (eds.), *A companion to Ethics*, Malden (USA), Black Well Publishers, 1998, 414-422.
- ROLSTON III, H., *Environmental Ethics: Duties to and values in the natural world*, Philadelphia, Yemple University Press, 1988.
- ROLSTON III, H., *Saving Nature, Feeding People, and the Foundations of Ethics: Environmental Values* 7 (1998) 349-357.
- ROLSTON III, H., *A New Environmental Ethics: The Next Millennium for Life on Earth*, Routledge, Fort Collins, 2012.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- RUSSOW, L., *Research on animals, Ethics and moral status of animals*, en: MURRAY, T.- MEHLMAN, M.(eds.), *Encyclopedia of Ethical, Legal and Policy Issues in Biotechnology*, Vol. II, John Wiley & Sons, New York, 2000, 1003-1014.

- SCHUMACHER, E., *A Guide for the perplexed*, London, Abacus Ed., 1977.
- SCHWEITZER, A., *The Philosophy of Civilization*, Buffalo, Prometheus Books, 1987.
- SINGER, P., *All animals are equal*, recuperado 24/01/2017 de:
<http://rintintin.colorado.edu/~vancecd/phil3140/Singer1.pdf>
- SINGER, P., *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993².
- SOSA, N. M., *Ética y ecología: notas para una moral del medio ambiente*:
Cuadernos de Realidades Sociales 25-26 (1985) 5-24.
- SOSA, N. M., *Ética ecológica*, Madrid, Libertarias, 1990.
- STAN ROWE, J., *Ecocentrism: the Chord that Harmonizes Humans and Earth*, recuperado 22/05/2017 de:
<http://www.ecospherics.net/pages/RoweEcocentrism.html>
- STAN ROWE, J., *Ecocentrism and traditional ecological knowlege*, recuperado 26/01/2017 de: http://www.ecospherics.net/pages/Ro993tek_1.html
- TAYLOR, P., *La ética del respeto a la naturaleza*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- VÁZQUEZ, M., *Éticas ecológicas y ambientales: Fundamentos*, Madrid, Punctum S.L, 2006.
- WARREN, K. J., *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, recuperado 22/05/2017 de:
http://www.uvm.edu/rsenr/nr6/Readings/Warren_ecofeminism_article.pdf
- WHITEHOUSE, P. - GEORGES, D., *Ecological Bioethics*, en: JENNINGS, B., (ed.), *Bioethics*, Vol I, Farmington Hills, Gale Cengage Learning, 2014⁴, 902-906.
- WHITE, L. JR., *The Historical Roots of our Ecological Crisis*, 1, recuperado 6/03/2017 de: <https://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV-NGO-PA395/articles/Lynn-White.pdf>
- ZIMMERMAN, M.E., *Eco-Fascism*, en: TAYLOR, B. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, Florida, Continuum International Publishing Group, 2008, 531-532.

Documentos del magisterio

- BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2007*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html

BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIX jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2008*, 7, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html

BENEDICTO XVI, *Carta con motivo del día de la Santa Sede en la exposición internacional de Zaragoza*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/letters/2008/documents/hf_ben-xvi_let_20080710_expo-zaragoza.html

BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 2010*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html

BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, Madrid, Paulinas, 2009.

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la iglesia en la formación de los sacerdotes*, 7, recuperado 6/03/2017 de:

<http://www.clerus.org/clerus/dati/2004-06/25-15/dssace>

FRANCISCO, *Audiencia general de 24 de abril de 2013*, recuperado 6/03/2017 de:

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/pa-pa-francesco_20130424_udienza-generale.html

FRANCISCO, *Audiencia general de 5 de junio de 2013*, 1, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html

FRANCISCO, *Carta con motivo de la institución de la “Jornada Mundial de Oración por el cuidado de la creación”*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/francesco/es/letters/2015/documents/papa-francesco_20150806_lettera-giornata-cura-creato.html

FRANCISCO, *Mensaje para la Jornada Mundial de Oración por el cuidado de la creación*, recuperado 12/03/2017 de:

http://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/pont-messages/2016/documents/papa-francesco_20160901_messaggio-giornata-cura-creato.html

FRANCISCO, *Laudato Si'*, Madrid, Paulinas, 2015.

JUAN XXIII, *Pacem in Terris*, en: IRIBARREN, J. – GUTIÉRREZ GARCÍA, J.L. (eds.), *Once grandes mensajes*, Madrid, BAC, 1992, 211-258.

JUAN PABLO II, *Ecclesia en Africa*, recuperado 18/05/2017 de:

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html

JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXIII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 1990*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html

JUAN PABLO II, *Discurso a los promotores y participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud"*, recuperado 6/03/2017

de: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute.html

JUAN PABLO II, *Mensaje para la celebración de la XXXII jornada mundial de la paz del 1 de enero de 1999*, recuperado 6/03/2017 de:

https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html

JUAN PABLO II, *Audiencia general de 17 de enero de 2001*, recuperado

6/03/2017 de: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html

JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, en: IRIBARREN, J. – GUTIÉRREZ GARCÍA, J.L. (eds.), *Once grandes mensajes*, Madrid, BAC, 1992, 476-820.

PABLO VI, *Discurso de su Santidad Pablo VI con motivo del 25 aniversario de la FAO*, recuperado 6/03/2017 de: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi>

vi/es/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html

PABLO VI, *Octogesima adveniens*, en: IRIBARREN, J. – GUTIÉRREZ GARCÍA, J.L. (eds.), *Once grandes mensajes*, Madrid, BAC, 1992, 495-526.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 2000.

ANEXO

	Autores	Antropología	Ontología	Axiología
Antropo-centrismo	Kant Deberes directos e indirectos	Paradigma Antropocéntrico Prioridad dado al hombre El hombre es «fin en sí misma» Titular señor de la naturaleza Nacido para ser ultima fin de la naturaleza Antropocentrismo fuerte	Sistema teleológico Inviabilidad en Kant de una <i>ontología de la cosa en si</i> Cosas vegetales, animales y materias carecen voluntad y racionalidad No son consciencia racional No son seres no morales Personas humanas con voluntad y razón como sujetos Subjetividad autónoma y auto determinada	Subjetivismo axiológico Deber directos hacia los hombres Deber indirectos hacia los animales Valor vinculado as sujeto (percibe y estima) Moralidad fundada sobre la subjetividad autónoma Valor de la vida humana acertada (imperativo categórico) Valor de la vida anímale vinculado y dependiente de la humanidad
	Bryan Norton Y «convergence hypothesis»	Distinción entre antropocentrismo fuerte y débil Antropocentrismo débil coherente y adecuada con una ética de respeto hacia otras formas de vidas. Seres humanos no son únicos locus del valor intrínseco	Admite grado en el ser Evita la trampa de la igualdad fundamental de todas las formas de vidas. La naturaleza no tiene valor intrínseco	Imposibilidad de derivar una ética de derecho o intereses de no humano y de las generaciones futuras Ética adecuada no necesariamente no antropocéntrica pero no individualista La naturaleza posee valor indirecto(valores espirituales)
	Hans Jonas Ética de la	Ni antropocéntrico, ni biocéntrica Antropológica No conflicto de intereses entre hombre y naturaleza	Crisis ecológica = crisis metafísica Teleología vital Naturaleza = sujeto total impersonal El ser humano = sujeto personal Naturaleza y persona humana = valor	Hombre y naturaleza = <i>bien en si</i> = valor El ser fundamenta un deber de responsabilidad Ser = deber hace posible la metafísica Valor de la vida humana y valor de la naturaleza

	Responsabilidad		intrínseca	Falacia naturalista: ser = deber
Biocentrismo	Paul Taylor el biocentrismo igualitario	Entidades vivientes = persona humana = mismo derecho Humano = miembro de la comunidad biótico Idea de humano superiores a otros seres es sin fundamento Hombre = problema No tiene una importancia singular. Antropología negativa sobre el hombre	Ontología propia de cada ser como sujeto de respeto y derecho.	Naturaleza y persona = valor inherente Bien propio limitado a cada ser viviente Valor inherente fundamenta deberes directos
	Peter Singer El derecho de los animales	Igual consideración de intereses de los hombres y animales. Distinción entre personas humanas y seres humanos Seres humanos = seres animales	Hombre = Animales = seres a considerar igualmente los intereses	Capacidad de sentir = dignidad a ser considerados moralmente
	Arne Naess Ecología profunda	Visión negativa del hombre Ser humano = uno dentro de mucho Hombre = obstáculo al florecimiento de la naturaleza	Igualdad intrínseca de todos los seres vivientes. Toda vida humana y no humana tiene valor intrínseco Sacralización de la naturaleza	Identificación ontológica entre el ser humano y el ser no humano.

Ecocentrismo	Aldo Leopoldo J. Baird Callicott	Pirámide bioética: hombre = mismo nivel que los demás animales.	Valor intrínseco de todos los seres Igual dignidad	Es ético lo que tiende a preservar la integridad de la tierra. Divergencia entre Leopoldo y Callicott: el segundo proporciona principio de primer y de segundo orden. Eso hace fácil la elección moral.
	Holmes Rolston III	Venerar la naturaleza y cuidar los hombres Planteamiento antropo-ecocentrica	Ser vivientes y ser no vivientes tiene un valor intrínseco.	Igualdad en la valoración moral de los interés entre el hombre y la naturaleza
Ideología ecológica	Industria-centrismo Eco-fascismo FLT ¹	Antropocentrismo fuerte Desprecio de la persona humana Orientación biocentrista	Naturaleza : objeto Valor intrínseco de la naturaleza Híper valoración de la naturaleza Híper valoración de la naturaleza	El valor es el mercado Utilitarismo Totalitarismo moral Sacrifica a los intereses de las personas por el bienestar de la naturaleza. Ratificación de la violencia y sabotaje como medio para proteger la naturaleza

¹ Frente liberación de la Tierra

