

Laudato si': raíz humana de la crisis ecológica*

Guillermo León Zuleta Salas**

“No nos servirá describir los síntomas, si no reconocemos la raíz humana de la crisis ecológica. Hay un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla”.

(S.S. Francisco. *Laudato si'*. No. 101)

Resumen:

La raíz humana de la crisis ecológica nos abre inmediatamente, y de la mano del Papa Francisco, a la discusión entre los modelos ambientales: el modelo antropocéntrico, el biocéntrico, el ecocéntrico y todo ello enmarcado en una ética de la tierra que nos permita abordar una teología de la tierra en los términos en que la “*Laudato si'*” nos sugiere.

Palabras clave: Ecología, Crisis ecológica, modelos ambientales, Teología, Tierra.

* Téngase como telón de fondo: SS FRANCISCO. *Laudato si'*. Capítulo III: Raíz Humana de la Crisis Ecológica. Bogotá: Paulinas, 2015, Nos. 101-136, pp. 88-118.

** Presbítero diocesano. Licenciado en Teología Moral (*magna cum laude*) en la P. U. Gregoriana (Roma, 1984). Especialista en Bioética en el Instituto Louis Pasteur (París, 1984) y en Biogenética en el Centro Borja de Bioética (Saint Cujart Des y Valles. Barcelona, 1984). Licenciado en Filosofía y en Educación Religiosa Escolar en la Universidad Pontificia Bolivariana - UPB. Doctor en Teología (*Summa cum laude*) de la UPB. Diplomado en

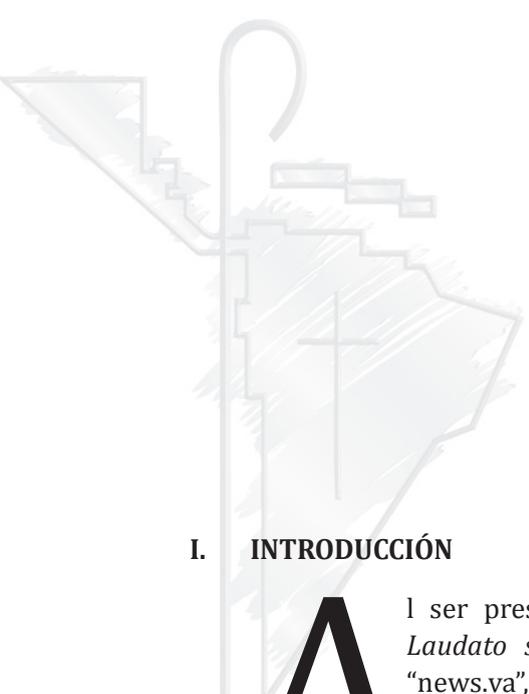


Laudato si': the human foundation of the ecological crisis

Summary:

Human root of the ecological crisis opens immediately, and the hand to the Pope Francisco, the discussion between environmental models: the anthropocentric model, biocentrism, ecocentrism and all framed in a land ethic, that allows us to address a theology of land in the terms in which the "*Laudato si'*" it suggests.

Key words: Ecology, Ecological Crisis, environmental modeling, Theology, Earth.



I. INTRODUCCIÓN

Al ser presentada a la luz pública la Encíclica *Laudato si'*, del Papa Francisco, el sitio web “news.va”, medio de difusión oficial de noticias vaticanas que administra el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales, comentaba el Tercer Capítulo con estas palabras:

“CAPÍTULO TERCERO - LA RAÍZ HUMANA DE LA CRISIS ECOLÓGICA

(La tecnología: creatividad y poder; La globalización del paradigma tecnológico; Crisis y consecuencias del antropocentrismo moderno; El relativismo práctico; La necesidad de preservar el trabajo; La innovación biológica a partir de la investigación).

Este capítulo presenta un análisis de la situación actual ‘para comprender no sólo los síntomas sino también las causas más profundas’, en un diálogo con la filosofía y las ciencias humanas.

Un primer fundamento del capítulo son las reflexiones sobre la tecnología: se le reconoce con gratitud su contribución al mejoramiento de las condiciones de vida, aunque también ‘dan a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero’. Son justamente las lógicas de dominio tecnocrático las que llevan



a destruir la naturaleza y a explotar a las personas y las poblaciones más débiles. 'El paradigma tecnológico también tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política', impidiendo reconocer que 'el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social'.

En la raíz de todo ello puede diagnosticarse en la época moderna un exceso de antropocentrismo: el ser humano ya no reconoce su posición justa respecto al mundo, y asume una postura autorreferencial, centrada exclusivamente en sí mismo y su poder. De ello deriva una lógica 'usa y tira' que justifica todo tipo de descarte, sea éste humano o ambiental, que trata al otro y a la naturaleza como un simple objeto y conduce a una infinidad de formas de dominio. Es la lógica que conduce a la explotación infantil, el abandono de los ancianos, a reducir a otros a la esclavitud, a sobrevalorar las capacidades del mercado para autorregularse, a practicar la trata de seres humanos, el comercio de pieles de animales en vías de extinción, y de 'diamantes ensangrentados'. Es la misma lógica de muchas mafias, de los traficantes de órganos, del narcotráfico y del descarte de los niños que no se adaptan a los proyectos de los padres.

A esta luz, la Encíclica afronta dos problemas cruciales para el mundo de hoy. Primero que nada el trabajo: 'En cualquier planteamiento sobre una ecología integral, que no excluya al ser humano, es indispensable incorporar el valor del trabajo', pues 'Dejar de invertir en las personas para obtener un mayor rédito inmediato es muy mal negocio para la sociedad'.

La segunda se refiere a los límites del progreso científico, con clara referencia a los OGM, que son 'una cuestión ambiental de carácter complejo'. Si bien 'en algunas regiones su utilización ha provocado un crecimiento económico que ayudó a resolver problemas, hay dificultades importantes que no deben ser relativizadas, por ejemplo 'una concentración de tierras productivas en manos de pocos'. El Papa Francisco piensa en particular en los pequeños productores y en los

trabajadores del campo, en la biodiversidad, en la red de ecosistemas. Es por ello es necesaria 'una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre', a partir de 'líneas de investigación libre e interdisciplinaria'¹.

En los últimos años del siglo XX se asistió a la aparición de un nuevo campo de interés religioso caracterizado por la convicción que religión y ambiente están íntimamente ligados por relaciones recíprocas; así se expresó por ejemplo el filósofo de la religión Steven C. Rockefeller:

"la crisis ambiental no se puede resolver sin tener en cuenta la dimensión espiritual del problema, ni los problemas espirituales de la humanidad se pueden resolver sino a través de una transformación de las relaciones que la humanidad tiene con la naturaleza"².

La literatura existente, los investigadores y las redes de prácticas institucionales que surgieron en esa época, nos muestran unos desarrollos bastante coherentes como para construir un campo específico de iniciativas y de estudios religiosos. Desde un cierto punto de vista el nuevo campo de interés religioso no es otra cosa que un capítulo de la historia de la religión, esta vez escrito gracias al estímulo de la crisis ambiental global.

La incapacidad de la humanidad para vivir en armonía con el ambiente ha sido siempre un argumento importante para la religión; tal incapacidad es típicamente mirada como un reflejo de la profunda alienación de la humanidad del verdadero fundamento de su existencia; esta visión es evidente, por ejemplo, en el mito bíblico de la caída de Adán y de Eva en el jardín del Edén. Adán y Eva des-

¹ *Una visión de conjunto de la encíclica del Papa Francisco Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano, 18 de junio de 2015. Recuperado de: <http://www.news.va/es/news/una-vision-de-conjunto-de-la-enciclica-del-papa-fr>

² ROCKEFELLER, S. C. - ELDER, J. C. *Spirit and Nature: Why the Environment Is a Religious Issue: An Interfaith Dialogue*. Boston: Beacon Press, 1992, p. 141.



obedecen al Creador y son expulsados del jardín, sus descendientes están destinados a una perpetua enemistad entre ellos, así como entre ellos y la tierra de la cual deben sacar lo que necesitan para vivir. Esta condición no cambiará sino hasta cuando la humanidad sea reconciliada con su Creador.

Muchas otras religiones del mundo hallan en el encuentro directo físico y espiritual con la naturaleza un modo de superar la alienación del fundamento divino del propio ser. Esta convicción está en la base de la función de los lugares sagrados como lugares de renovación religiosa; se encuentra por ejemplo en la gran teoría de los ascetas cristianos, de los padres del desierto, de San Francisco de Asís, de los peregrinos de la nueva Inglaterra, todos ellos comprometidos con la esperanza de la peregrinación original de los Israelitas en el desierto, afrontando las adversidades que se presentan, para encontrar una vía que les permita entrar de nuevo en el paraíso³.

Por lo tanto, una fuente evidente del interés contemporáneo por la religión y por el ambiente es el concepto de que las religiones del mundo contienen en sus propios sistemas de mitos y de creencias, la sabiduría necesaria para resolver la crisis ambiental y espiritual de la civilización contemporánea. Pero esto no es suficiente para explicar por qué el interés contemporáneo por la religión y por el ambiente que se ha revelado en el momento y el modo en el que se ha hecho; el nuevo interés debe verse principalmente como un intento de transformar algunos de los puntos influyentes asumidos por la era pos-iluminista y hacerlo desde un punto de vista que a su vez puedan ser indicaciones de un modo de pensar y de valorar qué está implícito en el auge del iluminismo mismo. Se trata, en otros términos, de un intento de revestir de modernidad un fundamento espiritual más auténtico y probable⁴.

³ Cf. WILLIAMS, G. H. *Wilderness and Paradise in Christian Thought: The Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*. New York: Harper and Brothers, 1962.

⁴ Cf. WEIMING, T. *Toward the Possibility of a Global Community*. In: HAMILTON, L. S. - TAKEVICH, H. F. (ed.): *Ethics, Religion and Biodiversity: Relations Between Conservation and Cultural Values*. Cambridge, Mass: White Horse Press, 1993.

Desde este punto de vista, el nuevo interés por las religiones y por el ambiente es el punto de llegada de una reacción cultural contra el modo de pensar mecanicista y antropocéntrico que se impuso en la era pos-reformadora y que llevo a la desacralización del mundo natural⁵. El desafío presenta diversos aspectos y está inevitablemente en el centro de la discusión en materia de religión y de ambiente que vamos a encontrar no solo a finales del siglo XX sino durante todo este siglo XXI.

En esa discusión se enmarca precisamente la carta encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco, sin olvidar que existen tres direcciones principales a través de las cuales los pensadores religiosos enfrentan este desafío:

Primero, buscan integrar las reivindicaciones de tipo religioso con dos importantes fuentes iluministas de la ética ambiental global: las tradiciones de democracia moral y de los derechos universales del hombre⁶; y la historia del universo como está contada por las ciencias naturales⁷. Segundo, buscan individuar las contribuciones específicas que cada una de las tradiciones religiosas o sapienciales del mundo podrán aportar a una ética ambiental global. Charlene Spretnack, por ejemplo, sostiene que el budismo ofrece una sabiduría específica sobre el modo de trascender la irresponsabilidad humana y el odio; la espiritualidad de los nativos americanos ofrece una sabiduría específica sobre nuestras relaciones íntimas con la naturaleza y la tradición del culto de la diosa ofrece una sabiduría específica sobre la integridad del cuerpo; y las tradiciones religiosas semitas ofrecen una sabiduría específica en materia de justicia social y comunitaria⁸. Tercero, buscan caminos que, a través intere-

⁵ Cf. MERCHANT, C. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row, 1989.

⁶ Cf. WEIMING, T. *Toward the Possibility of a Global Community*. In: HAMILTON, L. S. - TAKEVICH, H. F. (ed.): *Ethics, Religion and Biodiversity: Relations Between Conservation and Cultural Values*. Cambridge, Mass: White Horse Press, 1993.

⁷ Cf. SWIMME, B. - BERRY, T. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era. A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. San Francisco: Harper-San Francisco, 1992.

⁸ SPRETNACK, C. *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*. San Francisco: Harper-Collins, 1993.



ses comunes compartidos por los problemas más críticos de la crisis ambiental, conduzcan las religiones del mundo a una pacificación. Ninguno de estos intentos tendrá un buen resultado a menos que no se vea un fundamental acercamiento entre el humanismo universal del mundo moderno y las diversas, incluso contrastantes, tradiciones religiosas históricas⁹.

Si esta reconciliación es posible o no es una cuestión abierta. Es posible que cada una de las religiones del mundo entienda la necesidad del diálogo –a nivel interconfesional, intercultural e interdisciplinar– como inherente a su revelación y tradición específica; es posible que diversas corrientes de las religiones del mundo se acerquen en una fe universal razonada con la capacidad de inspirar y juzgar una sociedad internacional religiosa y culturalmente pluralista.

II. LOS MODELOS DE LA ÉTICA AMBIENTAL

1. El modelo antropocéntrico¹⁰

La ética ambiental antropocéntrica le concede un estatuto moral exclusivamente al ser humano y considera cualquier entidad natural no humana y la misma naturaleza en su conjunto como simples medios al servicio del ser humano. En cierto modo, cualquier punto de vista humano es necesariamente antropocéntrico porque el hombre está en grado de conocer el mundo solo a través de sus propios sentidos y sus propias categorías conceptuales. Coherentemente, algunos actores de la ética ambiental antropocéntrica han buscado obviamente evitar discusiones sosteniendo que una ética ambiental no antropocéntrica es en sí misma un contra sentido.

En la corriente del pensamiento dominada por la tradición cultural occidental, solo el ser humano es el que está en capacidad

⁹ KUNG, H. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: Crossroad, 1991.

¹⁰ Cf. SS FRANCISCO. *Laudato si'*. Capítulo III: *Raíz Humana de la Crisis Ecológica: Crisis y consecuencias del antropocentrismo moderno*. Bogotá: Paulinas, 2015, Nos. 115-121, pp. 88-105.

de ser tratado como sujeto moral. Por esto, al menos para aquellos radicados en esta tradición, el antropocentrismo representa un acercamiento a la ética ambiental más bien conservadora; vale la pena mencionar dentro de esta corriente antropocéntrica a John Passmore y Kristin Shrader-Frechette que fueron de los primeros en proponer un acercamiento a la ética ambiental estrictamente desde lo antropocéntrico.

Por ejemplo, Shrader-Frechette afirma que “es difícil pensar en una acción que produzca un daño irreparable al ambiente o a los ecosistemas sin que al mismo tiempo no amenace al bienestar ser humano”¹¹. Dado que muchos artículos de ética antropocéntrica occidentales prohíben un comportamiento que amenacen el bienestar humano, esta autora sostiene que por eso no hay ninguna necesidad de desarrollar una nueva ética ambiental no antropocéntrica, porque algunos de los daños que se han causado al ambiente indudablemente amenazan al bienestar humano: El calentamiento terrestre, el empobrecimiento de la capa de ozono, son ejemplos muy evidentes de esto; pero también es fácil pensar en otros ejemplos de vandalismo ambiental que constituyen un peligro material para el bienestar humano.

La propuesta, entonces, es extender nuestro concepto de bienestar humano en amplitud y profundidad. Brian Norton, por ejemplo, sostiene que debemos garantizar, por razones de justicia intergeneracional, que los seres humanos del futuro estén en condición de encontrar abundantes recursos naturales, un ecosistema íntegro y funcionando y una gama completa de bondad ambiental que puedan ser compartidos desde las experiencias psicoespirituales ofrecidas por la naturaleza y poder explorar intelectualmente la ecología y la taxonomía¹².

¹¹ SHRADER-FRECHETTE, K. S. *Environmental Ethic*. Pacific Grove, CA: Boxwood Press, 1981, p. 17.

¹² Cf. NORTON, B. G. *Why Preserve Natural Variety?* Princeton N.J.: Princeton University Press, 1987; esta idea ha sido ampliamente respaldada y promocionada por organismos internacionales como el PNUD desde el llamado “Desarrollo sostenible o sustentable” y ha hecho parte de la agenda de los Objetivos de Desarrollo del Milenio.



La razón principal adoptada por Norton para preferir una aproximación antropocéntrica a la ética ambiental es pragmática¹³. El antropocentrismo y el no antropocentrismo apoyan las mismas políticas ambientalistas, a las que Norton en 1991 llama esta equivalencia práctica entre el antropocentrismo y el no antropocentrismo como la “hipótesis de la convergencia”.

La mayor parte de la gente, incluida la mayor parte de los ambientalistas, acepta la idea difusa y venerable de que el ser humano es un fin en sí mismo, que goza de un estatuto moral. Mientras que la idea de que todos los seres vivientes, las especies y los ecosistemas deban gozar de un estatuto similar, es limitada y controversial.

La hipótesis de convergencia de Norton no tiene en cuenta la importante diferencia con la que las mismas políticas ambientales son hoy perseguidas por la ética antropocéntrica y por las éticas no antropocéntricas. Si al mundo no humano se le atribuye un valor puramente instrumental, entonces, será permitido al hombre usarlo e interferir en él de diversas formas y por cualquier motivo. Si en cambio el mundo no humano es considerado un bien precioso en sí mismo, entonces le correspondería a quien pretenda interferir en él explicar las razones para poder aceptarle esa interferencia o permitirle hacerla; quien quiera interferir sobre alguna entidad intrínsecamente preciosa, está moralmente obligado a ofrecer una justificación plausible para sus propias acciones¹⁴.

2. El biocentrismo

Inicialmente las teorías de ética ambiental que unen moralmente a los seres vivientes particulares con los complejos naturales, como las especies y los ecosistemas, eran llamadas biocéntricas, pero después Paul W. Taylor, en 1986, monopolizó el término

¹³ Cf. NORTON, B. G. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991.

¹⁴ Cf. FOX, W. *What Does the Recognition of Intrinsic Value Entail*. In: “The Trumpeter” 10 (1993), 3, 101.

para caracterizar su teoría combativamente individualista sobre la ética ambiental¹⁵.

Biocentrismo se refiere a la teoría de ética ambiental que unen moralmente solamente a los seres vivos. Porque las especies y los ecosistemas no son, en sí mismos, seres vivos; por tanto una teoría biocéntrica no les reconocería algún estatus moral.

Peter Singer y Tom Regan¹⁶, quienes son los principales autores de la ética del bienestar animal contemporánea, han puesto la ética antropocéntrica ante un dilema. Si el criterio para el reconocimiento del estatus moral es fijado muy alto, hasta el punto de excluir todos los seres no humanos, eso excluye también entonces algunos seres humanos; si al contrario es fijado bastante bajo, hasta el punto de incluir a todos los seres humanos, eso deberá incluir también un vasto y diversificado grupo de animales no humanos.

El prototipo de la ética de bienestar animal de Singer y de Regan puede servir también como modelo para la ética ambiental. En primer lugar porque ninguno de los dos reconoce un estatus moral a las plantas ni a todos los numerosos animales que son no sintientes ni sujetos de vida y eso sin hablar de la atmósfera y de los océanos, de las especies y de los ecosistemas. El interés por el bienestar animal, de una parte, y del bienestar del medio ambiente en general, de otra, no pocas veces lleva a indicaciones contradictorias tanto en la práctica como en las políticas.

De otra parte, la ética del bienestar animal y la ética ambiental nos ofrecen indicaciones convergentes sobre algunos puntos tanto en la práctica como en las políticas.

Schweitzer, escribiendo mucho antes del florecimiento de la literatura contemporánea sobre la ética del bienestar animal y la

¹⁵ Cf. TAYLOR, P. W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986.

¹⁶ Cf. REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.



ética ambiental, quiere fundar su ética del “respeto por la vida” en el voluntarismo de Arthur Schopenhauer, dice por ejemplo Schweitzer:

“como en mi deseo de vivir hay un profundo deseo de mayor vida... así lo mismo vale para el deseo de vivir que me circunda, sea que eso esté al alcance de mi comprensión, sea que permanezca inexpresado. La ética consiste en esto, que yo pruebe la necesidad de mostrar el mismo respeto por la vida, en la confrontación de todo el deseo de vivir, que nuestro por el mismo deseo de vivir”¹⁷.

Schweitzer y Goodpaster¹⁸ reconocen francamente la dificultad de practicar el biocentrismo. Schweitzer escribe:

“para mí es un doloroso enigma tratar de descifrar como se puede vivir según la norma de respeto por la vida en un mundo gobernado por una voluntad creadora que al mismo tiempo es una voluntad destructiva”¹⁹.

Y Goodpaster escribe:

“la más clara y más decisiva confusión del principio de respeto por la vida es que no es posible vivir con base en este principio y que al mismo tiempo no existe una indicación natural de qué es aquello que se espera de nosotros. Debemos comer, experimentar para adquirir conocimiento, protegernos de los depredadores... Si queremos tomar seriamente el criterio expuesto, debemos considerar todas estas cosas de cualquier modo moralmente condenables”²⁰.

¹⁷ SCHWEITZER, A. *Reverence for Life*. New York: Translated by Reginald H. Fuller, Harper & Row, 1969, 32-33.

¹⁸ Cf. GOODPASTER, K. E. *On Being Morally Considerable*. In: “Journal of Philosophy” 75 (1978), 308-325.

¹⁹ SCHWEITZER, A. *The Ethic of Reverence for Life*. In: REGAN, T. - SINGER, P. (ed.). *Animal Rights and Human Obligation*. New York: Translated by John Naish, Prentice Hall, 1989, 35.

²⁰ GOODPASTER, K. E. *On Being Morally Considerable*. In: “Journal of Philosophy” 75 (1978), 310.

Los dos sugieren que podemos al menos respetar los intereses de los otros seres vivos cuando no están en conflicto con nosotros. Según Goodpaster el biocentrismo no es suicida. Requiere, eso sí, que nosotros usemos los seres vivos de un modo considerado y sensible. Schweitzer es del parecer que el biocentrismo nos permite no minusvalorar o destruir otras formas de vida a no ser que sea absolutamente necesario e inevitable.

El biocentrismo además de no ser indiferentes frente a las actuales preocupaciones ambientales, corre el peligro de agravarlas. El biocentrismo puede llevar, sobre todo a sus defensores, a una aversión por la naturaleza, porque la naturaleza parece indiferente con el bienestar de los seres vivos. Schweitzer, por ejemplo, anota que

“la lucha por la supervivencia, gracias a la cual se mantiene la naturaleza, es una extraña contradicción en sí misma. Las criaturas viven a expensas de otras criaturas, la naturaleza permite la más atroz crueldad... La naturaleza parece bella y maravillosa cuando se le mira desde lo exterior pero cuando se lee en sus páginas como a un libro, la naturaleza es horrible”²¹.

3. El ecocentrismo

El término ecocentrismo es contradictorio con relación a la expresión “centrado sobre el ecosistema”; el ecocentrismo admite la consideración moral por una gama de entidades ambientales no individuales, comprendida la biosfera en su conjunto, las especies, el suelo, el agua, el aire, los ecosistemas.

Las diversas éticas ambientales holísticas de inspiración ecológica que pueden justamente ser llamadas ecocéntricas son poco

²¹ SCHWEITZER, A. *The Ethic of Reverence for Life*. In: REGAN, T. - SINGER, P. (ed.). *Animal Rights and Human Obligation*. New York: Translated by John Naish, Prentice Hall, 1989, 1209.



afines entre ellas, en teoría, y mucho menos con la familia de las éticas ambientales denominadas antropocéntricas o biocéntricas.

Lawrence E. Johnson²² ha buscado una ética ambiental que abarque las especies y los ecosistemas gracias a una posterior extensión de la aproximación biocéntrica; y esto lo hace no extendiendo el criterio de admisión a la consideración moral sino atribuyendo valores a las especies y a los ecosistemas. En síntesis, Johnson, que sigue a Goodpaster, admite que no todos los interesados son iguales y en consecuencia los seres son motivo de interés, aunque todos son objeto de consideración moral pero no tienen la misma significación o importancia moral.

Johnson no ofrece ningún principio o método con base en el cual pueda ordenar jerárquicamente los valores y los seres que los poseen; no establece ningún procedimiento ético que permita dirimir los conflictos de intereses entre hombres, animales y plantas y aún más difícil entre aquellos individuos y los conjuntos ambientales.

La ética ambiental ecocéntrica se fundamenta en una plataforma biocéntrica y hace suya la tesis central del biocentrismo según la cual cada ser viviente tiene una bondad propia, y el hecho de tener una bondad propia se constituye en la base del valor intrínseco de la naturaleza; en otras palabras el ecocentrismo parte del valor intrínseco de la naturaleza, por eso la teoría de la ética ambiental de Rolston²³, por ejemplo, ordena jerárquicamente los individuos dotados de valor intrínseco en el mundo tradicional conocido; el ser humano está puesto al principio de la jerarquía de los valores, seguido de los animales más evolucionados. Así mismo el autor sostiene que es moralmente permitido al hombre asesinar y comer animales y a los animales asesinar y comer plantas.

²² Cf. JOHNSON, L. E. *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge: University Press, 1991.

²³ Cf. ROLSTON, H. III. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.

Según Regan²⁴, la posibilidad de tener una ética ambiental apoya una posible teoría del valor intrínseco (inherente) de la naturaleza; nos lleva a pensar que una ética ambiental antropocéntrica es una posible “ética organizacional”, una ética para el “uso” del ambiente, no una ética ambiental verdadera y propiamente hablando. Por eso Regan va a establecer condiciones claras y estrechas para ese valor: primero, debe ser un valor estrictamente objetivo, independiente de cualquier conciencia de valoración; segundo, debe acompañar cualquier propiedad o serie de propiedades que las entidades naturales poseen; y, tercero, debe ser normativo, es decir debe tener una jerarquía o un respeto ético, una consideración moral.

El término “bondad” tiene un sentido normativo más que teleológico. En un sentido teleológico todos los seres vivos tienen una bondad propia. En otras palabras ellos tienen un fin no impuesto a ellos –como sí sucede en el caso de la bondad de las máquinas o de otros artefactos– por otros seres externos a ellos mismos. Por eso es posible preguntarse si tal bondad teleológica genere una bondad normativa; en este punto de la discusión vienen normalmente citados como ejemplos los virus de la varicela o del VIH, organismos que en sentido teleológico tienen una bondad propia pero que si se mira bien no pueden considerarse buenos en el sentido normativo del término.

J. Baird Callicott delineó una teoría del valor para la ética ambiental que no es ni subjetiva ni objetiva. Como los investigadores físicos toman nota del lugar potencial en el que se encuentra un electrón simplemente observándolo, así mismo, sugiere Callicott, el valor potencial de una entidad, sea instrumental que intrínseca, es activado por un valorador que lo aprecia.

En conclusión, la ética de la tierra no sustituye o cancela los deberes que le corresponden al Hombre y que son socialmente

²⁴ REGAN, T. *The Nature and Possibility of an Environmental Ethics*. In: “Environmental Ethics” 3 (1981), 1, 19-34.



generados desde siempre: hacia la familia, hacia los miembros de la familia, hacia el prójimo, hacia el vecino, hacia todos los seres humanos, hacia la humanidad. La evolución social humana consiste en una serie de ganancias más que de sustituciones. La esfera moral no se expande como lo hace un pequeño balón sin dejar algún tipo de huella, sino que siempre añade nuevos anillos, nuevas concreciones, lo que Leopold²⁵ llama cada comunidad socio-ética emergente.

4. La ética de la tierra (*land ethic*)²⁶

La ética de la tierra está ligada al autor Aldo Leopold²⁷, llamado el moderno “profeta” americano, y se ha convertido en una especie de biblia del movimiento ambientalista contemporáneo. Esa ética de la tierra es un paradigma biológico que parte del altruismo no del egoísmo.

Se afirma que los seres humanos estamos ligados no solamente por sentimientos de simpatía y de aquello que David Hume y Adam Smith llaman los “sentimientos morales”. Los antepasados prehumanos del Homo Sapiens, cuya supervivencia y presencia reproductiva dependían en gran medida de vivir en comunidad, de la simpatía y de otros sentimientos morales, eran reforzados por la selección natural y plasmados siempre más ampliamente a través de la expansión social. Con la evolución de la facultad de la palabra y de la reflexión las formas de comportamiento que se articulaban con la sensibilidad altruista y social vienen articulados en una especie de códigos de conducta; y con la fusión de los clanes en tribus y de las tribus en naciones tales códigos de conducta se extendieron a cada ser humano o a cada conglomerado social emergente y a sus miembros.

²⁵ Cf. LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Cambridge: University Press, 1991.

²⁶ Cf. SS FRANCISCO. *Laudato si'*. Capítulo III: *Raíz Humana de la Crisis Ecológica: Necesidad de preservar el trabajo*. Bogotá: Paulinas, 2015, Nos. 124-129, pp. 107-112.

²⁷ Cf. *Ibíd.*

Leopold observa que “la ética, hasta ahora solo estudiada por los filósofos, es en realidad un proceso en la evolución ecológica”²⁸. Parece que Leopold hubiera construido deliberadamente sobre este escenario una ética que brota de la pertenencia comunitaria que Darwin había plenamente articulado en *“El origen del hombre”*.

Como él mismo expresa: “cualquier ética desarrollada hasta ahora se apoya sobre una única premisa: que el individuo es un miembro de la comunidad de partes interdependientes”²⁹. Por eso la ecología “no hace más que alargar los confines de la comunidad de forma que incluya el suelo, las aguas, las plantas y los animales, o colectivamente, la tierra”³⁰.

Por lo tanto, escribe Leopold, “una cosa es justa cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; es equivocada cuando tiende en otras direcciones”³¹.

III. CONCLUSIÓN: EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y LA CUESTIÓN AMBIENTAL

La historia de la humanidad y su relación con el universo es un camino que desde los tiempos más antiguos oscila entre lo fascinante y lo tremendo. El mito y la poesía describen un hombre fascinado por una ambiente encantado, pero temeroso por ser destruido por una naturaleza hostil e incontrolable. La sagrada escritura celebra la belleza del proyecto de Dios y recuerda que “el hombre integral, no solamente su alma, la comunidad humana real y no solamente la persona singular; la humanidad unida a la naturaleza y no solo los hombres que se oponen a la naturaleza, son imagen y honor de Dios”³².

²⁸ Ibíd. 202.

²⁹ Ibídem.

³⁰ Ibídem.

³¹ Ibíd. 224-225.

³² MOLTSMANN, J. Dio nella creazione. Brescia: Queriniana, 1986,259.



Ese Dios creador del cielo y de la tierra está presente en cada una de sus criaturas, la vivifica, la mantiene en la existencia y le conduce en el futuro a su Reino³³.

“Con ello no se desvía de las tradiciones bíblicas, sino que retorna a su verdad originaria: Dios el creador del cielo y de la tierra está presente en cada una de sus criaturas y en su comunión con la creación mediante su Espíritu cósmico. ... Dios no es solo el creador del mundo, sino también el Espíritu del universo. Mediante las fuerzas y posibilidades del Espíritu, el Creador habita en sus criaturas, las vivifica, las mantiene en la existencia y las conduce al futuro de su Reino (Moltmann, 27)”³⁴.

El Dios que se convierte en un modelo de la reciprocidad del amor que debería caracterizar la relación entre el hombre y la naturaleza, archivando definitivamente la categoría del dominio para pasar a la categoría del cuidado de la creación; ese hombre del tercer milenio es conocedor de que no se puede comprender el ambiente natural prescindiendo del ambiente social, ya que los procesos que intervienen en modo destructivo sobre el ambiente natural tienen sus propias causas en los procesos de naturaleza económica y social; en consecuencia, para parar la destrucción de la naturaleza es urgente modificar las relaciones económicas y sociales de la sociedad humana.

El hombre ha adquirido una relación de poder sobre la naturaleza y ha alimentado esa voluntad de poder hasta hacerla desenfrenada ejerciendo un verdadero y propio dominio sobre la tierra; si no se verifica un cambio radical en la orientación de fondo de la sociedad mundial y si no se desarrolla una alternativa en el modo de relacionarse los seres con la naturaleza la crisis que atraviesa nuestro planeta no encontrará solución y nos podrá conducir a una catástrofe completa. La Iglesia es conocedora de la importancia de

³³ Cfr. *Ibíd.*

³⁴ <http://eco-justicia.blogspot.com.co/2009/10/que-nos-ensena-la-ecoteologia-sobre-la.html>

este empeño o de un empeño en tal sentido, sobre todo desde los últimos 50 años cuando ha hecho sentir con fuerza su voz.

La preocupación por la salud del Planeta es un tema recurrente desde mediados del siglo pasado. La confrontación con las dos Guerras Mundiales, la amenaza constante de la guerra “bioquímica o bacteriológica” dominante en las décadas de los años 60’s y 70’s, la dificultad de disponer de las “basuras” (orgánicas, industriales y tecnológicas), llevó a la humanidad a pensar y deducir que no preocuparse por la salud del Planeta es poner en altísimo riesgo la salud misma del BIOS, incluyendo el Humano.

A esta preocupación no ha sido ajeno el Magisterio de la Iglesia. Desde el mismo Concilio Vaticano II y el postconcilio hasta las clarificadoras intervenciones del Papa Juan Pablo II y Benedicto XVI. Y, ahora, el Papa Francisco con su reciente Encíclica *Laudato sí’*. Encíclica *Laudato sí’*, que tiene como fuente de interés la buena relación con lo Creado.

Hasta los años 60’s, momento histórico en que se celebra el Concilio Vaticano II, no existía todavía un discurso claro sobre la problemática de la relación hombre-ambiente; los textos del Concilio, en particular la constitución pastoral que se refiere a la relación de la Iglesia con el mundo, la *Gaudium et Spes*, respiran un optimismo sorprendente expresando la convicción de que el hombre será capaz de someter a sí mismo la tierra pero humanizándola, andando al encuentro del crecimiento de la población mediante una adecuada producción agrícola industrial; dice la *Gaudium et Spes*:

“la economía moderna, como los restantes sectores de la vida social, se caracteriza por una creciente dominación del hombre por la naturaleza, por la multiplicación e intensificación de las relaciones sociales y por la interdependencia entre ciudadanos, asociaciones y pueblos, así como también por la cada vez más frecuente intervención del poder político”³⁵.

³⁵ DOCUMENTOS CONCILIO VATICANO II. *Constitución Gaudium et Spes*. Madrid: BAC, 1976, No. 63, p. 263.



El Concilio muestra también la voluntad de escapar a esa acusación según la cual la religión cristiana, con su esperanza puesta en el más allá, aleja al hombre del empeño concreto de asumir la responsabilidad en este mundo³⁶; es evidente que el primado del hombre sobre el resto de la creación depende de su naturaleza espiritual, en efecto el hombre trasciende el universo de las cosas gracias a su razón³⁷, es decir, no se le quita su responsabilidad en la confrontación con la realidad que lo rodea, todo lo contrario lo está llamado a convertirse en protagonista de los grandes cambios: “nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no se forman hombres más instruidos en esta sabiduría”³⁸.

De la naturaleza espiritual del ser humano hace parte su libertad; la dignidad del hombre requiere que “él actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa”³⁹.

La tierra es esencialmente una herencia común cuyos frutos deben estar puestos a beneficio de todos; por eso el Concilio ha recordado que “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos”⁴⁰. La herencia de la creación pertenece por tanto a la humanidad entera pero el actual ritmo de aprovechamiento pone seriamente en peligro la disponibilidad de algunos recursos naturales, no solo para las generaciones presentes sino para las generaciones futuras.

A través de su corporeidad el hombre está esencialmente vinculado al mundo, no puede perfeccionarse a sí mismo sino trans-

³⁶ Cf. *Ibíd.* No. 20, pp. 213-214.

³⁷ Cf. *Ibíd.* No. 14, pp. 208-209.

³⁸ *Ibíd.* No. 15, p. 210.

³⁹ *Ibíd.* No. 17, p. 211.

⁴⁰ *Ibíd.* No. 69, p. 269.

formando al mundo⁴¹. Con su interioridad espiritualidad trasciende el mundo, vive en comunicación personal con los otros hombres y entra en dialogo inmediato con Dios en la soledad íntima y sagrada de su conciencia⁴².

En su accionar sobre mundo se perfecciona a sí mismo como persona y como miembro de la comunidad, desarrolla sus propias facultades, eleva sus condiciones de vida auténticamente humana y crea nuevas posibilidades de comunicación y de elevación de la humanidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONCILIO VATICANO II. *Constitución Gaudium et Spes*. Madrid: BAC, 1976.

FOX, W. *What Does the Recognition of Intrinsic Value Entail* In: "The Trumpeter" 10 (1993), 3, 101.

GOODPASTER, K. E. *On Being Morally Considerable*. In: "Journal of Philosophy" 75 (1978), 308-325.

JOHNSON, L. E. *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*. Cambridge: University Press, 1991.

KUNG, H. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. New York: Crossroad, 1991.

LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Cambridge: University Press, 1991.

MERCHANT, C. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper & Row, 1989.

MOLTMANN, J. *Dio nella creazione*. Brescia: Queriniana, 1986.

⁴¹ Cf. *Ibíd.* No. 53, p. 252.

⁴² Cf. *Ibíd.* No 12, p. 207.



- NORTON, B. G. *Why Preserve Natural Variety?* Princeton N. J.: Princeton University Press, 1987.
- NORTON, B. G. *Toward Unity Among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991.
- REGAN, T. *The Nature and Possibility of an Environmental Ethics*. In: "Environmental Ethics" 3 (1981), 1, 19-34.
- REGAN, T. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- ROCKEFELLER, S. C. - ELDER, J. C. *Spirit and Nature: Why the Environment Is a Religious Issue: An Interfaith Dialogue*. Boston: Beacon Press, 1992.
- ROLSTON, H. III. *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- SCHWEITZER, A. *Reverence for Life*. New York: Translated by Reginald H. Fuller, Harper & Row, 1969.
- SCHWEITZER, A. *The Ethic of Reverence for Life*. In: REGAN, T. - SINGER, P. (ed.) *Animal Rights and Human Obligation*. New York: Translated by John Naish, Prentice Hall, 1989.
- SHRADER-FRECHETTE, K. S. *Environmental Ethic*. Pacific Grove, CA: Boxwood Press, 1981.
- SPRETNACK, C. *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Post-modern Age*. San Francisco: Harper-Collins, 1993.
- SS FRANCISCO. *Laudato si'*. Capítulo III: *Raíz Humana de la Crisis Ecológica*. Bogotá: Paulinas, 2015, Nos. 101-136, p.p. 88-118.
- SWIMME, B. - BERRY, T. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era. A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. San Francisco: Harper-San Francisco, 1992.
- TAYLOR, P. W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986.

Una visión de conjunto de la encíclica del Papa Francisco *Laudato si' sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano, 18 de junio de 2015. Recuperado de: <http://www.news.va/es/news/una-vision-de-conjunto-de-la-enciclica-del-papa-fr>

WEIMING, T. *Toward the Possibility of a Global Community*. In: HAMILTON, L. S. - TAKEVICH, H. F. (ed.): *Ethics, Religion and Biodiversity: Relations Between Conservation and Cultural Values*. Cambridge, Mass: White Horse Press, 1993.

WILLIAMS, G. H. *Wilderness and Paradise in Christian Thought: The Biblical Experience of the Desert in the History of Christianity and the Paradise Theme in the Theological Idea of the University*. New York: Harper and Brothers, 1962.