

BIOÉTICA Y ECOLOGÍA

El progresivo y creciente deterioro de la naturaleza de la que formamos parte, el medio ambiente, constituye una amenaza real para todos los seres vivos y para el conjunto de ecosistemas que componen la morada natural de los vivientes, es decir, para la “salud” de la misma Tierra. Este problema incide directamente en la ecoética, la ética medioambiental, la ética de la tierra... Al día de la fecha nadie parece negar que estamos ante una situación muy seria. El consenso es abrumadoramente mayoritario.

1. LA GRAVEDAD DE LA CRISIS ECOLÓGICA

1º) La llamada explosión demográfica es una conocida expresión para asegurar que la población mundial podrá alcanzar los 12.000 millones de habitante en el año 2050 y, según los especialistas, este ritmo de crecimiento no será posible mantenerlo.

2º) La extenuación de los recursos naturales de la tierra, limitados y sometidos a una explotación salvaje y creciente. Si este camino no se controla, podría llegarse a un colapso total. Sobran las cifras, pero lo que no sobra decir es la reiteración de la impresentable, injusta e inmoral distribución de esos recursos. El “primer mundo” sigue enriqueciéndose a costa del “tercer mundo” o, mejor dicho, del “último mundo”.

3º) La deforestación y desertificación, que está siendo alarmante: en los últimos 30 años han desaparecido tantos bosques como en toda la historia de la humanidad, siendo éste un proceso que se intensifica también en los países desarrollados.

4º) La pérdida de biodiversidad, es decir, la desaparición de un número creciente de animales y de especies vegetales, sobre todo en los bosques tropicales, que constituye una pérdida absolutamente irreparable. Cada día desaparecen entre 40-300 especies, que implican la pérdida de las reservas genéticas de la biosfera.

5º) El riesgo del cambio climático, provocado por las emisiones de gases contaminantes (especialmente el dióxido de carbono CO₂), procedente de la combustión de hidrocarburos, que contamina la atmósfera y produce el llamado “efecto invernadero”. Sigue siendo éste un asunto muy controvertido, debido a la gran complejidad de los mecanismos climáticos, pero es real y muy preocupante el incremento de la emisión CO₂ en la atmósfera.

6º) Relacionado con lo anterior, está el riesgo de la “lluvia ácida”, consecuencia de las emanaciones de óxidos de azufre y nitrógenos, procedentes de plantas industriales, que contamina la lluvia (hasta 10 veces más ácida) que cae sobre campos y bosques.

7º) El agujero de ozono en el hemisferio norte, como consecuencia de la utilización de clorofluorocarbonatos, un producto químico de gran interés industrial, que asciende hacia altos niveles de la atmósfera donde se descompone en otras sustancias degradando la capa de ozono, que absorbe la radiación ultravioleta actuando como escudo protector sobre la superficie de la tierra. Puede tener graves efectos: incremento de cáncer de piel, formación de cataratas oculares, mutaciones genéticas, incidencia negativa sobre la cadena alimentaria...

8º) La contaminación de las aguas, provocada por la producción y uso masivo de abonos químicos, insecticidas, pesticidas... a lo que hay que añadir los desechos industriales arrojados a ríos y mares; también tienen efectos contaminantes los residuos radiactivos de las centrales nucleares, las pruebas nucleares y el envío de desechos radioactivos a determinadas fosas marinas. La preocupación es la misma cuando se trata de fosas terrestres de los mismos residuos radiactivos, como está sucediendo en España recientemente.

9º) La basura o chatarra espacial, es decir, el conjunto objetos artificiales sin utilidad que orbitan la Tierra. Se compone de cosas tan variadas como grandes restos de cohetes y satélites viejos, restos de explosiones, o restos de componentes de cohetes como polvo y pequeñas partículas de pintura. A finales de 2003 ya había unos 10.000 objetos catalogados, aunque se estima en más de 50.000 el número de objetos mayores de un centímetro. Los científicos estiman que a partir del año 2055 el número de objetos peligrosos flotando se disparará de forma exponencial y salir hacia el espacio será una misión prácticamente imposible.

10º) La producción y venta de armas, eso sin contar la potencia devastadora de los arsenales nucleares, por mucho que haya habido compromisos para su destrucción. Lo cierto es que la espiral del armamentismo es un hecho delirante que engulle una imponente masa de recursos monetarios, naturales y humanos. Eso sin contar, una vez más, que los países pobres siguen siendo los "paganos" de armas compradas a los países ricos, que van de buenos y "progres" enfundándose banderas pacifistas.

11º) La interacción de los factores, que no es precisamente el problema menor. Al contrario, no basta enumerar y tomar conciencia de los problemas anteriores. Por si no fuera suficiente este panorama, aún se oscurece más al constatar que todos los factores expuestos se involucran y realimentan mutuamente; cada uno de ellos puede estar asociado al resto o ejercer un efecto multiplicador sobre los demás.

2. BREVES ANOTACIONES SOBRE LOS TÉRMINOS BÁSICOS

Lo mejor habría sido haber expuesto un esbozo histórico de los conceptos básicos que aquí se manejan, pero se comprenderá que no es posible por razones de espacio. En

cualquier caso, merece la pena recordar que los términos que vamos a utilizar provienen de la cultura griega: además del de “ética” (*êthos* - *êthos*), tenemos los de “tierra” (*gêa* - *Gaia*), “naturaleza” (*physis*), “cosmos” (*kosmos*) y “mundo” que, siendo de origen latino (*mundus*) proviene en realidad del griego “kosmos”.

Todos esos términos están relacionados entre sí y, de alguna manera, son complementarios. Por una parte, están entroncados con la ética en cuanto esta permite reflexionar sobre los fundamentos que justifican nuestros deberes morales con la tierra y naturaleza, el cosmos y el mundo. Por otra parte, esos vocablos se complementan en cuanto tienen que ver con la morada (terrestre, natural, cósmica, mundana...) de la vida y de los seres vivos, incluido el ser humano. Y, finalmente, esos mismos términos se engarzan en la palabra ecología con sus tres acepciones: 1ª) ciencia que estudia las relaciones de los seres vivos entre sí y con su entorno; 2.ª) parte de la sociología que estudia la relación entre los grupos humanos y su ambiente físico y social; y 3ª) defensa y protección de la naturaleza y del medio ambiente.

Es necesario dejar constancia de que la ecología, además de su vertiente científica, como estudio de las leyes que rigen las relaciones entre los seres vivos y su entorno, comenzó a adquirir una vertiente ética desde el momento en que se cayó en la cuenta de que el hombre no sólo produce el *logos* o las razones de esa ciencia, sino que, además, es un miembro integrante y desequilibrante de la morada que comparte con los demás seres vivos. Así es como surgió la ética medioambiental (*Environmental Ethics*) o ética de la tierra o ecoética, coincidiendo con la aparición y el auge de la “conciencia ecológica”. No obstante, continúa habiendo discusión sobre su significado.

3. LAS GRANDES LÍNEAS DE LA ÉTICA MEDIOAMBIENTAL

Para lo que sigue, véase A. Lecaros, “Las éticas de la Tierra: por qué estamos obligados a responder moralmente a la Tierra”; “El respeto a la vida: el biocentrismo en la ética medioambiental”; y “El puesto del hombre en la naturaleza: el problema del antropocentrismo”, en la revista [Bioética & Debat](#), 51, 52 y 54 (2008) 15-18, 18-21 y 22-25, respectivamente.

Las dos grandes líneas de la ética medioambiental o de la tierra o ecoética, son el ecocentrismo y el biocentrismo. Sucede, luego, que esas dos grandes líneas adoptan mayor o menor radicalidad en la medida que se acerca o se alejan de otra línea muy de pensamiento muy presente desde hace tiempo: el antropocentrismo.

1ª) El ecocentrismo agrupa las éticas que sitúan a la Tierra como el principal objeto de relevancia moral, es decir, el cuidado y respeto al valor intrínseco de toda la naturaleza considerando moralmente los ecosistemas, la biosfera y la Tierra entera, cuyo valor se funda en última instancia en el valor de la vida.

2ª) El biocentrismo centra su consideración en los individuos vivos y agrupa posturas diferentes: unas estiman que sólo algunos seres vivos merecen consideración moral en virtud de su capacidad sentiente o por tener conciencia (zoocentrismo); otras defienden que todo ser vivo, sea animal o vegetal, merece igual consideración y respeto con independencia de sus capacidades (biocentrismo igualitarista); y, por último, hay otras para las que la vida es un en sí misma, pero que no todo ser vivo goza de esa prioridad moral puesto que depende del grado de su complejidad como ser vivo (biocentrismo moderado).

Así todo, el núcleo de la cuestión y, por consiguiente, la postura que se termine adoptando, depende del lugar que ocupe o se le reconozca al ser humano en su relación con el medioambiente, la naturaleza o la Tierra. Cuanta más centralidad, exclusividad y dominio tenga el ser humano sobre cuanto le rodea, más fuera quedará de su esfera ética la naturaleza o la tierra. Esta posición ha recibido el nombre de antropocentrismo ético, que quizá se debería calificar de excluyente y reductor, cuando bloquea sistemáticamente cualquier clase de consideración moral (ecocéntrica o biocéntrica), sobre todo lo que cae fuera del ámbito específico de los seres humanos.

En cambio, cuanto más se abra la esfera ética al resto de los seres vivos y a la morada natural de la vida, la Tierra, más se estará justificando la ética medioambiental y, a la vez, mayor reconocimiento tendrá la visión antropocéntrica de la ética (irreductible, por otra parte), basada en la responsabilidad moral por la biosfera como base insustituible para llevar ahora una vida digna y para transmitir esa vida digna a las futuras generaciones humanas en un planeta protegido, cuidado y respetado.

4. EJEMPLOS DE POSICIONES ECOCÉNTRICAS

La conciencia ecológica comienza a perfilarse a mediados de los años 70 del siglo XX, en el ámbito anglosajón, a través de una nueva corriente denominada *Environmental Ethics*, que agrupó a los primeros autores que reflexionaban sobre los fundamentos éticos que justificaban los deberes morales del ser humano con la naturaleza.

4.1. La ética de la Tierra de A. Leopold

Una de las primeras voces que ha denunciado el “antropocentrismo excluyente”, como lo hemos llamado, fue Aldo Leopold (1887-1948), profesor de la [Universidad de Wisconsin](#) y uno de los precursores del movimiento preservacionista en los EE.UU. También ha sido el primero en dar argumentos acerca de la relación entre la ética y la ecología, proponiendo lo que él denominó *Ética de la Tierra* (Land Ethic) (versión española *Una ética de la tierra*, Libros de la Catarata, 2000). Esta obra tuvo una gran

influencia en los inicios de la bioética, cuando en 1971 [V.R. Potter hizo su propuesta sobre una bioética global](#) en orden a proteger y cuidar el medio ambiente para salvaguardar la supervivencia del ser humano.

La ética, según Leopold, tiene que integrar en la misma comunidad a todos los que comparten junto la misma morada de la vida, es decir, a los suelos, las aguas, las plantas, los animales y los humanos. A este colectivo lo llamó Leopold "Tierra" (*Land*), la comunidad ética de la Tierra (*Land Ethic*) que, nunca debería ser objeto de la conquista humana como si fuera una mercancía de intercambio económico. Así pues, el ser humano deja de ser conquistador de la comunidad terrestre para convertirse en ciudadano de esa comunidad, que exige respeto por cuantos viven en ella.

La ética, según Leopold es una orientación en momentos de crisis y lucha por la supervivencia y, además, una especie de instinto comunitario para proteger la vida.

4.2. La ética de la Tierra de Callicot y Rolston

La indeterminación que caracteriza los fundamentos éticos de la obra de Leopold impulsó a un discípulo suyo, J. Baird Callicot (1941-), a adoptar una posición muy diferente que dio lugar a grandes polémicas. Profesor de Filosofía en la [Universidad de Texas Norte](#) y en la de [Wisconsin](#), y coeditor de la [Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy](#), así como de otras numerosas publicaciones sobre la materia, Callicot intenta dar un fundamento más sistemático acudiendo a la ética emotivista de Hume y Adam Smith, para quienes los juicios de valor se fundan en los sentimientos y en los aportes científicos de la sociobiología.

A partir de ese planteamiento sostiene un ecocentrismo holista bastante extremo, en virtud del cual la Tierra y los ecosistemas que la integran son superiores, desde el punto de vista ontológico y ético, a los miembros que la componen. En consecuencia, asegura Callicot, tiene más valor intrínseco un bosque en peligro por un incendio que un ser humano que pueda ser víctima de ese mismo incendio.

Nota: A mi juicio, el intento sincero de Callicot para arreglar la débil fundamentación ética de Leopold termina por complicar mucho más las cosas. Igualar a todos los seres vivos y sus ecosistemas, desde el punto de vista ontológico y ético, conlleva grandes confusiones intelectuales y prácticas. Cuando se da tanta o la misma importancia a la cría de lince ibérico que a los fetos humanos, algo raro pasa. Es difícil negarlo.

El planteamiento de Callicot queda matizado por posiciones ecocéntricas, como es el caso de H. Rolston (1932-), profesor de filosofía en la [Universidad del Estado de Colorado](#), considerado como uno de los padres de la ética medioambiental y autor de numerosas publicaciones. En su obra *A New Environmental Ethics: The Next*

Millennium for Life on Earth (Routledge, Taylor & Francis Group, 2012), pone el centro de gravedad en los individuos vivos y en la jerarquía que hay entre éstos, pero no en los sistemas ecológicos, porque considera que la base que los sustenta son los seres vivos, sean especies, ecosistemas o la misma Tierra.

La jerarquía existente entre los seres vivos depende de su capacidad de ponerse fines, por lo que a mayor capacidad axiológica o de fines, mayor valor intrínseco. De ese modo, y de más a menos, están las personas, luego los animales y, por último, el resto de organismos. En consecuencia, la Tierra tiene un «valor fundacional» porque de ella surge la vida y porque, además, es el «suelo» del ser humano a quien pertenece el mayor valor intrínseco porque somos capaces de reconocer todo valor. Podemos afirmar, dice Rolston, que pertenecemos a la Tierra, pero la Tierra no nos pertenece.

5. EJEMPLOS DE POSICIONES BIOCÉNTRICAS

Antes de exponer la obra de algunos autores es importante destacar que el valor de la vida es el que estimula a pensar que las fronteras de la comunidad moral no se acaban en el ser humano, sino que debemos extenderla al resto de los seres vivos y a la naturaleza que los sostiene, porque nosotros mismos somos vida gracias a y en medio de la vida. El concepto ecológico de “comunidad de vida”, creado a fines del siglo XIX por el zoólogo y ecólogo alemán Karl Möbius (1825-1908), expresa la interdependencia sistémica entre los seres vivos, incluido el ser vivo humano y su entorno.

Ya hemos visto más atrás que ha sido A. Leopold uno de los primeros en pensar la correlación entre la ética y la ecología y, al mismo tiempo, la extensión de la comunidad ética desde los seres humanos hasta la comunidad de vida a la que pertenecen naturalmente. Es una interdependencia moral, no instrumental, que tiene un valor moral, no sólo económico.

No obstante, más allá del vínculo entre la vida y la Tierra, el hecho de que sea la vida la que dirige el curso de las condiciones ambientales adecuadas para su existencia en la tierra, el biocentrismo, es una idea más reciente que se debe al geoquímico inglés James Lovelock (1919-), cuya obra tiene una gran acogida en la comunidad científica. Lovelock es el autor de la [Teoría Gaia](#) en la que sostiene que la vida y el planeta no evolucionan separadamente, sino que la totalidad de los organismos que componen la Tierra forman un sistema autorregulado junto a la superficie rocosa, los océanos y la atmósfera. Es este sistema de autorregulación, llamado *Gaia*, el que regula las condiciones para el desarrollo más favorable de la vida. Y es ese sistema el que resulta agredido y alterado por la actuación técnica del hombre.

5.1. El zoocentrismo de P. Singer y T. Regan

A finales del siglo XVIII, Jeremy Bentham, considerado como padre del utilitarismo, aseguraba que el criterio para incluir a los individuos en la comunidad moral no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino la respuesta a esta pregunta ¿pueden sufrir? El mayor placer y el menor dolor son intereses universalizables a todos los seres vivos para llevar una vida buena. Según ese principio de universalidad, característico de la ética, es racional considerar todos los intereses dirigidos a una vida buena con el mismo grado de importancia, sea cual sea el rango ontológico de ese individuo de intereses (humanos o no humanos).

Más información en [Peter Singer: Utilitarismo y bioética](#).

Ese ha sido el punto de partida de la posición de Peter Singer, probablemente el representante más destacado del biocentrismo ético y líder, desde 1993, de la plataforma animalista conocida como [Proyecto Gran Simio](#). Siguiendo los criterios utilitaristas de la "igual consideración de intereses y el principio de la maximización del mayor placer para el mayor número de individuos", llega a la conclusión de que excluir de la comunidad moral a los animales sentientes es un prejuicio irracional, que consiste en dar mayor importancia a los intereses de un individuo por el hecho pertenecer a la especie humana en detrimento de los intereses de otras especies. Este prejuicio recibe el nombre de "especismo" o, quizá, mejor dicho, "especieismo".

Sin embargo, ante la cuestión de si es oralmente lo mismo matar a una persona que a un animal no humano con capacidad de sufrir, Singer matiza la postura anterior distinguiendo entre seres autoconscientes y seres meramente conscientes. Los primeros, los seres humanos, aspiran a prolongar su vida porque son capaces de concebirse a sí mismos con un pasado, un presente y un futuro, mientras que los segundos, los animales no humanos "sentientes", no son capaces de conocer la preferencia de una vida que aspira a prolongarse.

Así todo, esa distinción no implica, dice Singer, que no respetemos los intereses de los animales, puesto que también ellos tienen interés en experimentar tanto placer y tan poco dolor como sea posible. Esto significa, por ejemplo, que debemos evitar hacerlos sufrir reduciéndolos a meros objetos de experimentación o fomentando su crianza intensiva para fines alimenticios.

Hay otros defensores de los animales que ven deficiencias en los criterios utilitaristas. Uno de esos autores es Tom Regan (1938-), que ha sido profesor emérito de la [Universidad del Estado de Carolina del Norte](#) hasta su definitiva jubilación en 2001. Considera que el planteamiento utilitarista deja a los animales en un estado de mayor vulnerabilidad que lo que pretenden los propios utilitaristas.

T. Regan piensa que sólo se puede defender el interés moral de los animales concediéndoles derechos. Y eso es así, porque tienen un valor intrínseco en la medida en que son seres que, por su grado de conciencia (al menos los mamíferos superiores), son «sujetos» para una vida que obliga a tratarlos como fines en sí mismos y no sólo como medios, como decía Kant respecto al trato moral con las personas.

Nota: La única y gran dificultad de la propuesta de Regan es que los derechos son correlativos de los deberes y, por tanto, reconocer derechos a los animales conlleva ipso facto exigirles sus correlativos deberes... Y eso no parece posible, ni es evidente.

5.2. El biocentrismo “igualitario” de Paul W. Taylor

Todos los seres vivos luchan por conservarse y por conseguir su propio bien de acuerdo con sus características, dice Taylor, profesor emérito de filosofía en la [Universidad de la Ciudad de Nueva York](#) y exponente del “igualitarismo biocéntrico”.

Implica reconocer el valor inherente de cada ser vivo y convertirlo en objeto de respeto moral. El principio de respeto a la vida se aplica a toda la vida sin distinción. Carece de sentido pensar que la vida humana sea superior a las demás vidas.

Ante esta posición radical, hay quien ve necesario distinguir entre la «consideración moral» de toda la vida y el «significado moral» de unos seres vivos en relación a otros. Dicho de otro modo, las obligaciones morales de protección y respeto hacia todos los seres vivos hay que hacerlas compatibles con el puesto que ocupa el ser humano en cuanto agente moral de tales obligaciones o, dicho aún de otra manera, el deber moral, cuyo único sujeto responsable es el ser humano, conlleva un compromiso ineludible de respeto y protección hacia todos los seres vivos. Afirmar que la ética “es de” los seres humanos no significa que sea sólo “acerca de” los seres humanos.

6. LA POSICIÓN DE H. JONAS

Creo que es justo en las últimas líneas del párrafo precedente donde se inserta la posición de Hans Jonas y su influencia sobre la “ética medioambiental”. Véase [H. Jonas: el principio de responsabilidad](#).

La condición ética del ser humano le hace responsable del mundo de la vida, de donde surge, porque su primer deber está orientado a no arriesgar la existencia de la vida humana en el planeta, vida que sólo podemos desear que se perpetúe en una Tierra capaz de acogerla. El imperativo ético de la responsabilidad está dirigido, en primer lugar, a que exista una vida humana digna en el futuro, pero esa vida será digna en la medida en que se cuide y se proteja solidariamente toda la vida en el planeta.

El ser humano es el único capaz de responder a la llamada que le hace la vida para protegerla. Eso implica hacerse responsable de aquello que no le pertenece, pero que es indispensable para vivir dignamente en la tierra. Por eso es inexcusable la pregunta de ¿por qué debe existir algo en el mundo en vez de la nada? Y es también inexcusable esta otra cuestión: ¿por qué tenemos deberes morales hacia la naturaleza y los demás seres vivos en vez de no tener nada que ver con ellos?

La originalidad de H. Jonas consiste en haber fundamentado esa responsabilidad moral del ser humano en su condición de ser en el mundo y, en concreto, en el mundo de la vida donde están las raíces del valor moral de la naturaleza como hogar de la vida. Por consiguiente, hay una relación esencial entre la Humanidad y la Tierra, entre cada ser humano y los ecosistemas donde se desarrolla su vida en medio de la vida.

7. “EXCURSUS THEOLOGICUS” (con permiso de los lectores)

Es un hecho de sobra conocido que se ha venido acusando a la teología cristiana de ser uno de los principales factores causantes del “antropocentrismo excluyente”, reductor y cerrado, que ha favorecido la explotación injusta e indiscriminada de la tierra y la crisis ecológica que padecemos desde hace tiempo.

Son principalmente tres los elementos que han sido objeto de tales acusaciones: 1º) la idea de que la naturaleza existe exclusivamente para usufructo y beneficio exclusivo del ser humano, idea derivada del primer capítulo del Génesis donde se describe el mandado dado por Dios a Adán en orden a dominar el resto de la creación; 2º) la imagen ofrecida sobre Dios, propiciada quizá por los intentos de alejar al cristianismo de los cultos paganos panteístas, representado como un dios totalmente trascendente, separado por completo del mundo creado por él y sin ninguna clase de interés ni de compromiso por los elementos no humanos de la creación; y 3º) la concepción del mundo natural como una esfera de profanidad y de tinieblas, concepción directamente afectada por la doctrina sobre la “caída” en el pecado (el pecado “original”) a la que se asoció con frecuencia la fuerte tradición dualista entre materia y espíritu, cuerpo y alma, etc., proveniente de otras culturas.

La teología, toda clase de teología, siempre está envuelta por las corrientes de pensamiento dominantes en cada época. Por eso nunca existe una teología acabada, terminada, completa o “redonda”, como se suele decir cuando ya se da un tema por cerrado creyendo que ya está todo dicho. En ese sentido, es cierto que la teología cristiana ha producido una serie de “efectos contaminantes” sobre el binomio hombre-mundo y sus sinónimos (hombre-naturaleza, hombre-tierra...). Son los siguientes:

1º. El pensamiento teológico sobre Dios. A partir del Renacimiento, y bajo la presión de la mentalidad dominante, el atributo divino más destacado es el de la omnipotencia en

el sentido de poder ilimitado y discrecional. El mundo es, por tanto, propiedad de esa omnipotencia, que puede hacer con él lo que se le antoje.

2º. La concepción teológica del hombre. De manera correlativa a lo expuesto en el apartado anterior, al hombre-imagen de Dios se le confiere una omnipotencia vicaria. El ser humano, como imagen de Dios, debe ajustarse a la índole de aquél a quien representa, es decir, a la voluntad de poder omnímodo y a su aplicación indiscriminada sobre la naturaleza.

3º. El teísmo bíblico va siendo suplantado por el deísmo filosófico (siglo XVIII). Tal suplantación le pasará a la teología una costosa factura. El Dios del deísmo y su omnipotencia unilateralmente trascendente, cada vez más alejado del mundo que la física determinista de moda como un mecanismo impecablemente autorregulado, terminan siendo magnitudes superfluas e inservibles para la nueva ciencia. En consecuencia, al deísmo del siglo XVIII le sucede el ateísmo del siglo XIX como su producto más lógico, o sea, la naturaleza es un inmenso autómatas que se las puede arreglar perfectamente sin Dios. Se basta el hombre de sobra para mantener en funcionamiento el reloj el mundo. Eso sí, al quedarse el hombre solo en el centro de la tierra, sin cielo, la tierra se hace puro objeto de manipulación.

4º. Y, por último, la teología del siglo XX, escarmentada por las sucesivas derrotas sufridas en sus enfrentamientos con las ciencias, decidió entregar a éstas la naturaleza —la tierra, el medio ambiente— y retener para sí la naturaleza humana. Como coartada de esa estrategia se echó mano de la distinción naturaleza-historia y se enfatizó que el Dios bíblico —a diferencia de las divinidades extrabíblicas— era ante todo el Dios de la historia y sólo secundariamente el de la naturaleza. Y, del mismo modo, se puso el acento en la distinción creación-salvación, subrayando lo salvífico en detrimento de lo natural, terrestre o medioambiental. Así pues, creyendo —erróneamente— que se ponía a salvo de las enojosas confrontaciones con el pensamiento científico, la teología terminó convenciéndose de que nada tenía que decir sobre el mundo como naturaleza ni sobre el mundo como creación.

Una vez hechas estas notas sobre los efectos “contaminantes” de la teología cristiana, es obligado ofrecer la aportación positiva de la teología. Un discurso teológico sensible al desafío ecológico debe reflexionar sobre las tres nociones o ideas involucradas como causantes de la crisis ecológica, a saber, la noción de Dios; la noción del hombre como imagen de Dios; y la noción de naturaleza como creación de Dios.

1º. La noción de Dios. En la genuina idea bíblica de Dios no sólo está el atributo de la trascendencia, sino también (y sobre todo) el de la inmanencia en el mundo y en el proceso histórico. Dios es inmanente hasta el punto de que él mismo deviene criatura —Jesús de Nazaret-Jesucristo—. Ninguna religión ni ideología ha establecido nunca un

precio tan alto a la cotización de la realidad natural y mundana: la criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser.

A partir de aquí, Dios y el mundo, el creador y la criatura, se definen por su relación mutua. Ambos son sujetos de diálogo interpersonal. Dios es en el mundo; el mundo es en Dios. Dios no es mundano, pero inhabita el mundo; el mundo no es divino, pero es el templo de la divinidad. Más aún, el Espíritu se derrama sobre la entera creación, para configurarla como comunidad en la que todas las criaturas se relacionan entre sí y toda la creación se relaciona con Dios. Esta intercomunicación de todo con todo plantea la sugerente idea de la realidad como un “ecosistema espiritual”.

2º. La noción de hombre. El hombre-imagen de Dios no es el autócrata que puede disponer del mundo a su capricho. Al contrario, es tutor, garante y gestor de la creación. Es ciertamente superior a la naturaleza, pero lo es desde el cuidado, la protección y la solidaridad con ella. De hecho, Jesús nos ha revelado de modo insuperable que el estilo cristiano de ejercer el señorío es únicamente el servicio desinteresado hacia todos y hacia todo. Así pues, el hombre no es imagen de Dios porque o en tanto que se enseñoree del mundo. Al revés, es señor del mundo porque y en tanto que es imagen de Dios. En definitiva, el ser humano ha sido puesto al frente de la naturaleza, no para apropiársela, sino para participar comunicativamente de ella y para hacerla comulgar con el don divino de la salvación.

3º. La noción de naturaleza. Frente al ejercicio analítico y parcelador de la naturaleza, característico de las ciencias positivas, la teología debería promover un saber sintético e integrado acerca de la creación, un saber ordenado a su comprensión, a su cuidado y a su consumación en “cielos nuevos y en tierra nueva”. Como se ha dicho con gran acierto, ¡“no hay cielo sin tierra!”. La esperanza cristiana se forja participando activamente en las actividades del progreso humano como símbolo o parábola anticipatoria del Reino escatológico.

La teología cristiana entiende el mundo 1º) como creación, es decir, como algo digno de infinito aprecio y sumamente valioso, que procede del amoroso designio divino; y 2º) como creación desencantada, o sea, como algo no míticamente tabuizado, sino “sacramentado” por una presencia real de Dios que se efectúa a través de su imagen, el ser humano, la única imagen mundana de Dios, una imagen que suple representando, no suplantando, a Dios, quien sigue siendo el Señor amoroso, cuidador y protector del mundo-natural.

Nota: El texto de todo este “excursus theologicus” ha sido tomado, casi en su literalidad, de Juan Luis Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander, 1995, 238-268.

Véase del papa Francisco Encíclica [Laudato sí](#) y Exhortación Apostólica [Laudate Deum](#).

CONCLUSIONES E INVITACIÓN

Resulta de todo punto evidente que no habrá paz entre los hombres mientras no haya paz de los hombres con la naturaleza. Y de tal modo creo que eso debe ser así, por razones éticas –no sólo teológicas– que, si no llegamos a reconciliarnos con la naturaleza, o sea, a abandonar nuestro dominio depredador sobre ella, entonces, la reconciliación entre los seres humanos sólo serviría para llegar todos juntos, cogidos de la mano, a la muerte ecológica global.

En realidad, de lo que se trata es de llevar a la conciencia colectiva la convicción de que la calidad de vida sólo es posible priorizando un estilo de vida caracterizado fundamentalmente por el ser, y que resulta imposible si continuamos expoliando sistemáticamente la naturaleza en aras de una hipertrofia del tener. El mundo-naturaleza-tierra tiene un carácter eminentemente doméstico, puesto que es el hogar de la vida, la morada de todos los vivos.

Una iniciativa valiosa y atractiva es la llamada [Carta de la Tierra](#) que se viene difundiendo desde hace tiempo y agrupando numerosos proyectos referentes a la Ética de la Tierra. Se trata de un instrumento para conseguir un pacto social mundial en torno a los valores de la vida. Propone cambios en la mente y el corazón, una ética básica que nos ubica en la totalidad, la “comunidad de vida”, es decir, que todos los seres vivos comparten el mismo hogar de vida. Persigue también la progresiva superación del antropocentrismo (excluyente y reductor) y el dominio de unas culturas sobre otras. Asimismo, pone también el acento en que el más grave problema de la humanidad es la autonomización de la economía que enfatiza la competencia y no la colaboración, que mercantiliza todo, incluso la vida. Este proyecto “economista”, que lo ve todo desde ese ángulo, puede llevarnos a otra gran extinción.

En consecuencia, se necesita una ética basada en valores como los siguientes:

- 1) Respeto, porque cada ser tiene un valor intrínseco y merece vivir.
- 2) Cuidado, fuerza potente contra el deterioro, porque lo que cuidamos tiene una mayor duración.
- 3) Comprensión o conocimiento, no para poder más, sino para amar más.
- 4) Compasión, en el sentido de sufrir con la otra persona, caminar con ella.
- 5) Amor, la fuerza más grande del universo, que lleva a la unión respetando la diferencia.

Hay, además, tres objetivos importantes para la educación: 1) Concienciación, 2) aplicación de valores, y 3) invitación a actuar. La educación ha de impulsar la autorrealización de las personas para que sean ellas mismas y se atrevan a participar.

En resumen, la Carta de la Tierra consiste en una declaración de principios éticos fundamentales para construir otra sociedad basada en la justicia, la sostenibilidad y la paz, en un momento especialmente crítico tanto para la supervivencia como para grandes posibilidades. Trata de promover un nuevo sentimiento de interdependencia global y responsabilidad compartida en todos los seres humanos, desde la convicción de que no somos dueños del Planeta, sino que formamos parte de él.