ACTITUDES ANTROPOCÉNTRICAS Y BIOCÉNTRICAS EN LAS TEOLOGÍAS JUDEOCRISTIANAS DE LA NATURALEZA: UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA

ANTONI JESÚS AGUILÓ BONET [1]

ABSTRACT. From its origins, and throughout its multisecular history, Judaism and Christianity, under the central idea of considering the human being the most important and highest living species, have strongly influenced the Western understanding of the relation between humans and the environment. However, in the Judeo-Christian religious tradition, alternative ethical guidelines can be found. These affirm the intrinsic value of nature and natural beings, and consider that the human being is a part of nature. The principal purpose of this article is to analyze, from a critical-descriptive point of view, the presence and sense of an anthropocentric ethics and of a biocentric one. Especial attention is put on the various trends of the Judeo-Christian religion that are concerned with the patterns of interaction between the human being and nature.

KEY WORDS. theology of nature, Judeo-Christian religion, Creationist metaphysic, religious attitudes towards the environment, human being–nature relation, anthropocentrism, biocentrism, Christian animalism, theocentrism, ethical responsibility.

INTRODUCCIÓN

Como sistemas sociales de creencias que regulan el pensamiento y condicionan las acciones de quienes las profesan, las religiones constituyen para la filosofía y las ciencias sociales un foco de reflexión y análisis permanente. Los retos y urgencias que la sociedad del siglo XXI plantea exigen a las religiones la necesidad de revisar a fondo muchos de los fundamentos, presupuestos y conceptos explicativos que tradicionalmente les han servido de anclaje teórico. Así, el impacto de la globalización neoliberal a escala local y mundial, la lucha por igualdad real entre mujeres y hombres, el reconocimiento integrador de la diversidad en todas sus formas y manifestaciones, la promoción de una cultura de paz basada en el respeto

Departamento de Filosofía, Universitat de les Illes Balears, España. / vdflaab4@uib.es

a los derechos humanos y el diálogo entre culturas y la preocupación ante la creciente y generalizada degradación ecológica, entre otros, son desafíos ineludibles que el quehacer religioso contemporáneo debe afrontar.

El análisis de las creencias, valores y actitudes que las diversas tradiciones religiosas y espirituales del planeta inculcan a sus fieles hacia el medio ambiente no es una cuestión menor. Se trata de un ejercicio teórico en el que están implicados problemas de gran envergadura filosófica, tales como el significado de la naturaleza y el territorio, la concepción de la divinidad o el lugar y responsabilidad del ser humano y el resto de especies en el cosmos.

El actual contexto de crisis ecológica invita a repensar críticamente cuál es y ha sido el papel históricamente jugado por las religiones a la hora de contribuir o no a la construcción de una cultura respetuosa y cuidadosa con el medio ambiente. Teniendo en cuenta estas premisas, el presente artículo identifica y analiza los diferentes tipos de creencias ético-religiosas que orientan la relación entre el ser humano y el medio ambiente en algunas de las teologías judeocristianas de la naturaleza [2] más representativas. Para ello se utilizan como marco de análisis los dos grandes enfoques teóricos que la ética ecológica pone a nuestra disposición: el antropocentrismo y el biocentrismo. Son objeto de examen, en primer lugar, dos versiones del antropocentrismo bíblico divergentes en algunos aspectos: la versión fuerte, asumida por el grueso de los teólogos cristianos medievales, y la versión débil o moderada, la actual postura oficial de la Iglesia Católica y la mantenida también por el pensamiento contemporáneo animalista cristiano, entre cuyos principales referentes destaca Andrew Linzey. En segundo lugar, tomando en consideración los planteamientos alternativos de Francisco de Asís, Leonardo Boff y Hans Jonas, se examinan las principales propuestas y problemas presentes en estas tres importantes corrientes de la ética religiosa judeocristiana de carácter biocéntrico.

1. ACTITUDES ANTROPOCÉNTRICAS EN EL JUDEOCRISTIANISMO

En un célebre y polémico artículo «The historical roots of our ecological crisis» (1967), el historiador estadunidense Lynn White Jr. se preguntaba por los orígenes ideológicos que históricamente han legitimado el proceso de explotación y desgaste al que la Tierra está sometida. De manera específica, White señalaba la responsabilidad directa de las tradiciones religiosas judía y cristiana en la actual crisis ecológica. Para White (1967: 1025), ambas teologías comparten dos principios todavía actuantes en la cultura occidental que dificultan conciliar la actividad antropogénica con el bienestar del planeta: el antropocentrismo y la desacralización de la naturaleza. Estas actitudes pueden encontrarse testimoniadas en uno de los libros del Antiguo Testamento, el *Génesis*, el relato bíblico de la Creación.

La piedra angular de la antropología bíblica se encuentra en *Génesis* 1, 26, enmarcado en la primera narración bíblica de la creación del universo. Este pasaje pone de manifiesto la presencia de un *antropocentrismo fuerte*, según el cual el ser humano, única fuente de valor y responsabilidad moral, disfruta de la naturaleza y aprovecha sus bienes materiales en virtud de sus intereses, preferencias y necesidades. Se trata de un estado paradisiaco en el que Dios pone a entero servicio del ser humano la obra creada. Queda teológicamente legitimada, de este modo, una ética de la dominación humana:

> Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, hombre y mujer los creó. Y Dios los bendijo diciendo: "Sed prolíficos y multiplicaos, poblad la tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre cuantos animales se mueven sobre la tierra". Y añadió: "Yo os doy toda planta sementífera sobre toda la superficie de la tierra y todo árbol que da fruto conteniendo simiente en sí. Ello será vuestra comida. Y a todos los animales campestres, a las aves del cielo y a todo cuanto se mueve sobre la tierra con ánima viviente, todo herbaje verde será vuestro alimento" (*Gén* 1, 27-30).

Dentro de la amplia variedad de seres creados, el ser humano es el centro de todas las cosas y la superioridad ontológica que Dios le confiere está vinculada directamente a su condición de *imago Dei*, pues Dios creó al ser humano —y sólo a éste— a su «imagen» y «semejanza», haciéndolo, en consecuencia, un ser especial y distinto. Esta condición privilegiada queda bien reflejada en el salmo 8 (vv. 5-7). Éste, en sintonía con las exaltaciones sobre la *dignitas hominis* que siglos más tarde harán los humanistas renacentistas, más que poner de manifiesto la dimensión natural del ser humano, lo presenta a la manera de una criatura de naturaleza cuasi divina —y por tanto supranatural— soberana en la Tierra, con poder y dominio sobre los seres que la habitan:

> ¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, el mortal para que te preocupes? Apenas inferior a un dios le hiciste, le adornaste de gloria y de esplendor; le diste el señorío de la obra de tus manos, bajo sus pies todo lo pusiste.

Tal y como puede observarse en los fragmentos transcritos, la teología bíblica de la Creación adopta un enfoque marcadamente antropocentrista, cuyo rasgo principal consiste en la inferioridad cósmica, ontológica y moral de las especies no humanas con respecto a la posición jerárquica y de autoridad que los humanos ocupan en el orden de cosas instituido por Dios.

Con la idea de jerarquía cósmica establecida providencialmente por Dios mediante el acto de Creación, la teología judeocristiana introdujo y legitimó una de las nociones más duraderas y exitosas en la historia de las ideas políticas, jurídicas y morales occidentales: la *ley natural*. La ley natural es un tipo de ley moral, universal e inmutable, que Dios ha grabado en

cada ser racional. Dios la ha hecho evidente y obligatoria para que el ser humano pueda discernirla mediante la razón y vislumbrar así el camino a seguir, inclinándose naturalmente hacia el fin y el modo de ser que le es propio. Hombres, mujeres y el resto de seres, por tanto, estaban destinados por esa ley natural —por Dios mismo, valga decir— a ocupar un determinado lugar en el gran plan divino cósmico y social.

La ley natural guarda una estrecha relación con la idea de *desigualdad natural*, según la cual el origen y fundamento mismo de la desigualdad entre los seres vivos respondía a la propia voluntad de Dios, que otorgó a sus criaturas una mayor o menor perfección ontológica de acuerdo con su grado de proximidad y semejanza a la esencia divina. La idea de desigualdad natural se vio apoyada y reforzada por todo un entramado de conceptos satélite, como la existencia de un supuesto *orden natural* necesario, perfecto e inmutable, de un *lugar natural*, de una *jerarquía natural* de los seres, de una *causa eficiente* inteligente y de una *finalidad natural*. Estos conceptos cobraron especial relevancia con la teología cristiana desarrollada durante la Edad Media, sobre todo con las contribuciones de Agustín de Hipona, Buenaventura de Fidanza y Tomás de Aquino, siendo heredados en buena parte de la filosofía neoplatónica y la cosmología geocéntrica de impronta aristotélico–ptolemaica.

Lógicamente, el planteamiento cósmico-metafísico de la teología cristiana medieval implicaba profundas consecuencias en el plano político, económico, social y cultural. La jerarquía cósmica natural encontró acomodo en una estructura social feudal y estamental construida sobre la base de un conjunto de relaciones verticales y de subordinación de unos grupos sociales a otros. Así pues, en el mundo medieval la jerarquía, es decir, la distribución desigual de la autoridad y el poder, aparecía como un fenómeno tan natural e incuestionable como cualquier otra manifestación de la naturaleza. Las jerarquías terrenales evocaban, en cierta forma, el reflejo del orden natural desigual instaurado previamente por Dios. La base teológica de las desigualdades reinantes en el mundo, queridas y ordenadas por Dios, permitía justificar la existencia de relaciones sociales con distintos grados de sumisión, basadas en el mando ejercido por unos y la obediencia y servidumbre prestada por otros. Políticamente, la efectividad de esta concepción metafísico-religiosa se materializó en la teoría de la filiación divina del monarca y la realeza, según la cual, el poder del rey no provenía del pueblo, sino que emanaba de Dios. En su famosa obra *La gran cadena del Ser* (1936), el filósofo estadunidense Arthur Lovejoy investiga la poderosa influencia que hasta mediados del siglo XVIII tuvo en el mundo occidental lo que él denomina el «principio de plenitud» (1983: 66) ontológica, que establece la continuidad lineal y progresiva, sin huecos ni fisuras, de todos los seres existentes. Esta creencia llevó a que muchos científicos, filósofos y teólogos del medievo llegaran a concebir la estruc-

tura del universo, en términos metafóricos, como una gran cadena del ser en la que todos los grados posibles de existencia estaban conectados, desde el ente más simple hasta el más complejo y perfecto.

Por lo común, los teólogos cristianos medievales que elaboraron cadenas o gradaciones de seres coincidieron en destacar la superioridad ontológica de los seres vivos sobre los inertes. Entre los organismos vivos, el ser humano se situaba por encima de cualquier animal no humano; entre los humanos, el varón heterosexual ostentaba una posición de autoridad sobre la mujer heterosexual, creada como «ayuda adecuada» (*Gén* 2, 18) a partir de una de las costillas del varón, de acuerdo con el segundo relato bíblico de la Creación, que legitima el dominio del género masculino como afirmación de la voluntad divina (*Gén* 3, 16). En la interpretación del *Génesis* que hace Agustín de Hipona (*Confesiones,* XIII, 22), el padre de la Iglesia celebra con entusiasmo el antropocentrismo bíblico al señalar que el ser humano es la única criatura existente capaz de alcanzar la madurez espiritual, pues no tiene la necesidad de guiarse por los de su misma especie, como el resto de animales, sino puede seguir directamente las indicaciones de Dios. Por su parte, Tomás de Aquino (*Summa Theol.*, I, q. 96, a. 1) elogia el patronazgo del ser humano sobre la Tierra cuando afirma que «todo animal está por naturaleza sometido al hombre», único ser creado a imagen de Dios y dotado de razón y prudencia universal. En otro pasaje (*Summa Theol.*, II-II, q. 64, a. 1), recurriendo al argumento del orden providencial y teleológico inscrito en la naturaleza, según el cual «nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada», justifica el uso y la muerte de los seres irracionales —animales no humanos y vegetales— puesto que su razón de ser es la de servir y satisfacer los fines e intereses humanos. En la misma línea, el filósofo y teólogo Ramón Llull (1753: 12) ubica al ser humano en su escala del ser por encima del resto de animales y por debajo del cielo y las dignidades que lo habitan.

Respecto a la segunda actitud criticada por White, la desacralización de la naturaleza, las narraciones bíblicas sobre el origen del mundo presentan a un Dios único y trascendente, es decir, que existe antes, fuera e independientemente de su obra. El judeocristianismo planteó así una separación radical entre el Ser que existe necesariamente y el mundo contingente, que, una vez creado, existe al margen de su causa. A diferencia de lo que ocurre en otros sistemas de creencias religiosas, como el animismo, en el cristianismo la vía de acceso a la divinidad, más que hacia la naturaleza, se desplaza básicamente en dos direcciones complementarias: la búsqueda interior —famosa es la definición agustiniana de Dios como *interior intimo meo* (*Confesiones*, III, 6, 11)— y el rito eclesial, sobre todo la eucaristía, razón por la cual White habla de la sustitución que hizo la Iglesia del culto a los objetos naturales por la devoción a las imágenes, particularmente de santos.

El riesgo que el desencantamiento de la naturaleza puede entrañar está en el hecho de que, al no estar contenido Dios en la naturaleza, ésta puede ser concebida como un mero objeto pasivo, desprovisto de cualquier carácter simbólico y que por tanto puede ser instrumentalizada a merced de los intereses humanos. Este es, a grandes rasgos, el punto de vista triunfante en la modernidad hegemónica occidental, representada de manera ejemplar por las bases filosóficas del proyecto baconiano-cartesiano de control y dominio de la naturaleza. El propio Descartes (2000: 135) nos exhorta a convertirnos en «dueños y poseedores de la naturaleza».

A las dos actitudes anteriores puede añadirse una tercera en discordia con la preocupación por el cuidado del medio ambiente. Se trata de aquello que el teólogo brasileño Leonardo Boff (1996: 106) llama la «demonización de la naturaleza», la creencia según la cual la Tierra, como consecuencia del pecado original cometido por el ser humano, se convierte en un lugar execrable y hostil, donde se impone la muerte, el mal y, en definitiva, la fuerza tentadora del demonio. No sin cierta ironía habla el ensayista británico Gilbert. K. Chesterton (1994: 14) de la huida de los primeros cristianos al desierto —antítesis del exuberante Jardín del Edén— y de su sometimiento a la disciplinada vida en la cueva para entregarse a la contemplación y entrar en contacto con lo sobrenatural, pues la naturaleza se había convertido en una fuente de tentaciones a las que el débil ser humano podía sucumbir. En la Biblia se encuentran evidencias que apoyan estas hipótesis. Después de cometer el pecado original conducente a la caída del ser humano, Dios sentencia a Adán: «Maldita sea la tierra por tu culpa» (*Gén* 3, 17). Unos capítulos más adelante, en el episodio del diluvio universal, puede constatarse un profundo pesimismo antropológico cuando se afirma: «Miró Dios a la tierra, y he aquí que estaba corrompida, porque todo mortal había corrompido su camino sobre ella» (*Gén* 6, 12).

Resulta significativo que este tipo de postura pesimista fue renovada en su momento por el actual y máximo representante de la Iglesia Católica. En la misa que dio inicio a su pontificado, Benedicto XVI (2005) expresó su visión negativa sobre un mundo en decadencia que se viene abajo: «La humanidad —todos nosotros— es la oveja descarriada en el desierto que ya no puede encontrar la senda. El Hijo de Dios no consiente que ocurra esto; no puede abandonar la humanidad a una situación tan miserable». Y un poco después, en la misma homilía, el análisis de la condición humana adquiere un tono apocalíptico: «Los hombres vivimos alienados, en las aguas saladas del sufrimiento y de la muerte; en un mar de oscuridad, sin luz. La red del Evangelio nos rescata de las aguas de la muerte y nos lleva al resplandor de la luz de Dios, en la vida verdadera». Este mensaje, más que una invitación a desarrollar relaciones solidarias y responsables con el entorno, parece inspirarse en la visión que el hombre medieval tenía de la vida mundana como un valle de lágrimas por el que

andaba «errante y vagabundo» (*Gén* 4, 12), desplazando el centro de gravedad hacia el más allá como el único lugar verdaderamente confortable para el ser humano.

Una de las principales flaquezas que presenta el antropocentrismo bíblico está en el hecho de operar con el dualismo ontológico opositor ser humano-naturaleza, una de las dicotomías constitutivas del pensamiento occidental. Al otorgar exclusivamente la condición de imagen de la divinidad al ser humano, el antropocentrismo bíblico situó a éste por encima de una naturaleza desdivinizada, reservándole el papel de un observador externo con el derecho natural de usar y abusar del resto de animales, plantas y sistemas vivos. En efecto, al conferir al ser humano valores especiales sobre el resto de especies, la religión judeocristiana favoreció una concepción cósmica jerárquica que implicaba un proceso de alejamiento y diferenciación del ser humano respecto al resto de elementos de la naturaleza.

Resultado de ello es la arrogancia antropocéntrica; la actitud de superioridad absoluta frente al resto de seres que desemboca en relaciones de poder y opresión: de los dominadores sobre los dominados, de quienes creen ser poseedores de una finalidad última y un valor absoluto sobre los seres provistos de un valor instrumental y relativo. Además, si el ser humano, elemento fuerte de la relación dicotómica, podía expoliar la naturaleza era porque en último término estaba cumpliendo con la ley natural divina, que le concedía el papel de dueño y señor del mundo natural. Históricamente, el recurso a la ley natural ha sido utilizado como el paraguas teórico que ha servido y sirve a los Estados, religiones y otras instituciones para cometer y justificar las mayores crueldades humanas: la esclavitud, la guerra, la pobreza, las misiones «civilizatorias» —hoy llamadas «intervenciones humanitarias»— la esquilmación de los recursos naturales o la discriminación de mujeres, minorías étnicas y sexuales.

Finalmente, aunque en la Biblia pueden encontrarse narrativas que apuntan hacia una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza, éstas no fueron la matriz hegemónica en la religión judeocristiana. El antropocentrismo fuerte del *Génesis*, unido a las nociones de tiempo lineal y la idea de progreso desarrolladas durante el cristianismo medieval, ha sido una de las bases ideológicas religiosas que, durante siglos, ha servido para justificar la actitud de dominio y la acomodación utilitaria de la naturaleza a los deseos humanos, sobre todo a partir de la modernidad occidental y el predomino de la racionalidad instrumental.

2. EL ANTROPOCENTRISMO MODERADO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Interesada en definir la interacción del ser humano con la naturaleza, la Iglesia Católica se ha pronunciado en repetidas ocasiones sobre cuál es la

manera más conveniente de interpretar el mandato divino de «poblad la tierra y sometedla» (*Gén* 1, 28): si apunta hacia el uso arbitrario y depredador de la naturaleza o, si por el contrario, como propone la mediación exegética bíblica, su sentido original es el de utilizarla de manera racional, responsable y sostenible.

Es en los años sesenta del siglo XX, con la emergencia de la conciencia ecológica a escala mundial, cuando la preocupación ambiental permea en la agenda social del Vaticano. El cuestionamiento de la sociedad de consumo por parte de movimientos contraculturales, la crisis del Estado del bienestar, la igualdad de derechos de las mujeres, el rechazo a la guerra de Vietnam, la publicación del libro *Primavera silenciosa* (1962), de Rachel Carson, en el que llamaba la atención sobre los efectos de los pesticidas y las señales de alerta del informe *Los límites del crecimiento* (1972), del Club de Roma, configuran, junto con otros factores, un nuevo escenario en el que ciertas estructuras tradicionales de la sociedad occidental van a ser cuestionadas por los nuevos movimientos sociales: el pacifismo, el ecologismo y el feminismo.

La Iglesia, por su parte, en sintonía con el espíritu del tiempo, demuestra una voluntad transformadora. Entre 1962 y 1965 celebra el Concilio Vaticano II, cuyo espíritu reformista se basó en el *aggiornamento* —la puesta al día— de la institución eclesial a través del diálogo con la modernidad.

En general, los principales documentos [3] del Vaticano II que tratan directa o indirectamente la relación ser humano-naturaleza plantean un modelo de relación basado en la teología antropocéntrica y utilitarista antes abordada: «Todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (*Gaudium et Spes*, n. 12). O también: «La Biblia nos enseña que la creación entera es para el hombre, al que se le exige que aplique todo su esfuerzo inteligente para valorizarla y, mediante su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola a su servicio» (*Populorum Progressio*, n. 22). Sin embargo, al examinar los textos magisteriales del Concilio, puede observarse que la postura adoptada corresponde a un *antropocentrismo débil* o *moderado*. Esta vertiente del antropocentrismo destaca igualmente el estatus privilegiado del ser humano, a quien concede una posición de superioridad absoluta sobre el resto de especies animales y otorga un valor instrumental a la naturaleza. Sin embargo, se caracteriza ante todo por suavizar el individualismo posesivo y radical de la versión fuerte mediante la adopción de un punto de vista racional, abstracto y universal que ofrece al ser humano poderosas razones morales para acentuar su responsabilidad con el ambiente y reducir el impacto negativo que provoca el utilitarismo radical. El ser humano, en este sentido, está llamado a dominar y transformar la naturaleza a través del trabajo, aunque demostrando sabiduría y respeto mediante un uso racional y eficiente de los recursos naturales. Emerge así la figura

del jardinero fiel, del humilde custodio de la Creación, el «colaborador de Dios» (1 *Co* 3, 9 y 2 *Co* 6, 9) capaz de llevar a cabo una gestión responsable y solidaria de los recursos en la que se reconoce «la naturaleza íntima de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios» (*Lumen Gentium*, n. 36).

Fue principalmente durante el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005), cuando la problemática en torno al medio ambiente ganó relevancia creciente entre los temas clásicos de la doctrina social de la Iglesia, comenzando a cobrar cierto protagonismo las referencias y vindicaciones medioambientales en sus encíclicas, intervenciones públicas, discursos y otros documentos de interés [4].

El documento más representativo que contiene las claves de la teología de la naturaleza de Juan Pablo II es su «Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz de 1990», dedicado íntegramente a la cuestión ambiental. En él Juan Pablo II realiza un diagnóstico de época a partir del cual sitúa en la raíz de la degradación ambiental la «profunda crisis moral» (1990: n. 5) que hoy en día pesa sobre el ser humano. Para plantear el problema, el cabeza de la Iglesia parte de un marco de análisis cuya categoría central es la de «error antropológico» (*Centesimus Annus*, n. 37) cometido por el ser humano. Se trata de una explicación de índole teológico–moral que sitúa en el núcleo del deterioro ambiental el alejamiento del ser humano del orden divino originario: «si el hombre no está en paz con Dios la tierra misma tampoco está en paz» (Juan Pablo II, 1990: n. 5). Para ilustrar mejor esta idea, el Papa evoca el caos que reina en la naturaleza durante el tránsito de la plácida existencia del Jardín del Edén a la calamitosa vida en la Tierra —lo que antes se convino en llamar demonización de la naturaleza— resultado de la infidelidad de Adán y Eva al designio divino.

Según Juan Pablo II, la crisis moral latente que se esconde tras el deterioro ambiental se pone de manifiesto a través de dos comportamientos humanos equivocados. El primero es el uso indiscriminado de adelantos científicos y tecnológicos, de manera notable en los sectores agrícola e industrial, destacando la emisión de gases tóxicos o el uso de agentes altamente contaminantes como pesticidas o herbicidas. El segundo se refiere a la falta de respeto al «gran bien de la vida» (*Evangelium vitae*, n. 42), que comprende no sólo la desaparición de determinadas especies animales y vegetales, sino muy especialmente las diversas formas de atentar contra la vida humana, hecho que revela la inobservancia de los valores éticos fundamentales.

En cuanto la crítica de la primera actitud, Juan Pablo II (1990: n. 8) introduce en su argumentación los conceptos de «integridad», «equilibrio interno y dinámico» del cosmos y «herencia común», refiriéndose a la Tierra. La idea de integridad del cosmos —el universo creado— transmite

una visión de la Creación, entendida como una totalidad o sistema ordenado cuyas partes se encuentran en estrecha conexión entre sí, de manera que las intervenciones en un área de la Tierra pueden provocar efectos lesivos en otra. Esta visión reclama una nueva solidaridad de los humanos con el resto de seres y admite la existencia de «deberes con la naturaleza» (1990: n. 15), tales como el respeto por cualquier forma de vida o el cuidado y conservación del orden creado, todos ellos derivados de los compromisos contraídos con Dios. La referencia al patrimonio común que es la Tierra tiene, por su parte, un doble significado. Por un lado, constituye una llamada de atención al egoísmo de aquellos que, abusando de su derecho a poseer, olvidan que los bienes del planeta deben ser aprovechados y distribuidos entre todos los humanos de manera equitativa; por otra parte, es una advertencia para reflexionar sobre el grado de bienestar ecológico que deberíamos legar a las generaciones futuras.

El segundo comportamiento criticado es utilizado por el Papa para plantear la necesidad de consolidar y poner en práctica lo que Juan Pablo II (2001: n. 5) denominó «conversión ecológica». Este cambio requiere promover no sólo una ecología física, orientada al cuidado del hábitat natural de las diversas especies animales y vegetales, sino también una «ecología humana» (*Centesimus Annus*, n. 38) que asegure la creación de un ambiente humano fundado en la preservación y el respeto de la vida en general, si bien debe proteger de manera especial la vida humana. La estructura idónea para la promoción de la ecología humana es la familia, entendida como el modelo hegemónico de familia nuclear, formada por el matrimonio heterosexual y sus descendientes. La familia, afirma Juan Pablo II, constituye el «santuario de la vida» (*Centesimus Annus*, n. 39), el último bastión comprometido con la defensa de este valor capaz de hacer frente a la «cultura de la muerte» que hoy se cierne sobre las sociedades occidentales. Es en esta célula natural donde los niños y niñas desarrollan adecuadamente sus potencialidades y adquieren las nociones de verdad y bien dentro de un marco de amor auténtico que se transmite entre sus miembros.

A la hora de formular estrategias útiles para afrontar la crisis ambiental, Juan Pablo II enumera una serie de propuestas generales. Considera necesario, en primer lugar, apostar por la responsabilidad jurídica a través de una reglamentación que regule las actividades que producen daño ambiental. Junto a ello, debe elaborarse un sistema de gestión tutelado por instancias internacionales capaz de garantizar una mejor coordinación en el uso de los recursos de la Tierra. Aunque no especifica cuál, la tercera propuesta planteada afirma que es responsabilidad de los dirigentes políticos estatales favorecer un orden socioeconómico adecuado que atienda particularmente a los sectores más vulnerables; para ello es necesario revisar las estructuras económicas y políticas que condicionan las relacio-

nes entre los Estados y los pueblos. No menos importante es, en cuarto lugar, un cambio efectivo de mentalidad alejado del estilo de vida consumista y hedonista de las sociedades opulentas, que privilegian el tener sobre el ser. Una medida concreta que va en este sentido es su propuesta de una educación para la responsabilidad ecológica, que debería promover virtudes como la austeridad, la templanza y la autodisciplina. Por último, recuerda que es deber de todo creyente conservar el orden establecido y cuidar de toda la Creación, cuyo valor estético llama a la admiración.

Un tono semblante, sin cambios significativos en sus exigencias medioambientales, es el que hasta este momento ha mantenido el actual pontífice. En líneas generales, la argumentación del Benedicto XVI se enmarca en la órbita del Vaticano II, según la cual el mundo es un don de Dios para satisfacer las necesidades del ser humano, pero al ser obra del Espíritu Creador es necesario cooperar en el cuidado de la Creación:

> Quien, como cristiano, cree en el Espíritu Creador es consciente de que no podemos usar el mundo y abusar de él y de la materia como si se tratara simplemente de un material para nuestro obrar y querer; es consciente de que debemos considerar la creación como un don que nos ha sido encomendado, no para destruirlo, sino para convertirlo en el jardín de Dios y así también en un jardín del hombre (Benedicto XVI, 2006).

De cualquier modo, el antropocentrismo moderado que defiende la Iglesia Católica tampoco está libre de críticas. Hay que reconocer, en primer lugar, el esfuerzo de esta perspectiva por mitigar los efectos nocivos del antropocentrismo fuerte. No obstante, el problema central reside en introducir una racionalidad universal y pura que asegura una especie de interés general a través de la objetividad de las normas y los valores morales, cuando en realidad el interés general abstracto no tiene por qué satisfacer ni coincidir con los intereses morales particulares. La filosofía política enseña que el bien común no es algo estático ni dado por naturaleza, sino que se define y construye a través de complejos procesos políticos y sociales dados en contextos históricos concretos que originan un determinado «contrato social».

Por otra parte, y en segundo lugar, las vindicaciones ecologistas gozan actualmente de altas cuotas de legitimidad política y aprobación social. Siendo así, cuando Juan Pablo II usa en sus discursos una retórica verde lo hace, por regla general, con un carácter puramente funcional o instrumental, es decir, la utiliza como el medio plausible a través del cual transmitir y defender públicamente su conservadurismo político y moral. La denuncia constante de una crisis de valores, de civilización o el recurso al mencionado «error antropológico» oculto tras la crisis ambiental no es sino

un recurso argumental para llevar la discusión al campo de los valores morales y las concepciones de la sociedad. Un ejemplo: en numerosos pasajes de la encíclica *Evangelium vitae* Juan Pablo II utiliza la expresión «cultura de la vida» en contraposición a la llamada «cultura de la muerte». Con esta última, como podría parecer, el Papa no hace una defensa encarnizada del derecho a la vida de todos los seres o criaturas de Dios, sino que se refiere al conjunto de prácticas médicas, como el aborto, la experimentación con células embrionarias o la eutanasia, que suponen una intervención directa o indirecta sobre la vida humana, aunque también debe extenderse el alcance de la definición a determinados comportamientos sexuales, como la utilización de métodos anticonceptivos o la masturbación, así como también a ciertos fenómenos sociopolíticos, tales como el matrimonio entre personas del mismo sexo, situaciones todas ellas incompatibles con la finalidad esencialmente reproductiva que la Iglesia Católica atribuye a las relaciones sexuales.

3. ANDREW LINZEY Y LOS DERECHOS DIVINOS DE LOS ANIMALES

Una de las propuestas éticas de base no antropocéntrica más aclamadas y conocidas es la del teólogo y pastor anglicano Andrew Linzey, titular de la primera cátedra mundial en Teología y Bienestar Animal, de la Universidad de Oxford. En *Los animales en la teología* (1994), Linzey ejerce una interesante crítica de los sesgos antropocéntricos presentes en la teología escolástica medieval. Para Linzey, los teólogos católicos medievales, particularmente Tomás de Aquino, elaboraron un canon ontológico especista y discriminatorio, según el cual los animales no humanos quedaban enteramente excluidos de distintas e importantes esferas de consideración: excluidos, en primer lugar, del ámbito de la racionalidad, pues se daba por hecho que sólo los seres humanos estaban dotados de razón y entendimiento; excluidos, en segundo lugar, de poseer un alma inmortal, reservada únicamente a las criaturas humanas, y privados, por último, de cualquier estatuto moral y jurídico, otorgado a seres dotados de racionalidad y responsabilidad. El resultado flagrante de este especismo teológico de signo antropocéntrico fue, y continúa siendo, la naturalización de la irresponsabilidad moral del ser humano con el resto de animales y la tolerancia de los abusos cometidos por éste sobre tantos otros de los seres queridos y creados por Dios.

Con el propósito de desacreditar teológicamente la concepción objetualista y utilitarista de las especies no humanas, que consiente el daño y el trato despótico que el ser humano es capaz de infligirles, Linzey aboga por aunar a un mismo tiempo el lenguaje teológico y el político-moral al presentar su propuesta teórica, que denomina «teo-derechos de los animales» (Linzey, 1996: 51). Con honestidad intelectual reconoce que no se

trata de una formulación inédita ni original en la ética teológica, pues antes que él, en el siglo XVII, el inglés Thomas Tryon, uno de los pioneros del vegetarianismo, ya había hablado de derechos con relación a los animales y más recientemente el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer se refería en sus escritos morales a los «derechos de la vida natural» (Linzey, 1996: 45 y 50).

Desde la perspectiva teológica en la que se mueve, Linzey fundamenta la teología cristiana de los derechos de los animales en el propio Dios, fuente de los derechos. En su calidad de Creador absoluto y detentor del poder soberano, Dios es el único ser que puede reclamar derechos de manera justa y absoluta sobre su creación (Linzey, 1996: 50). Teológicamente hablando, los derechos no constituyen un estatus sociojurídico privilegiado susceptible de ser negociado, ganado o perdido, sino que se trata más bien del reconocimiento de la marca divina de la creación. Reconocer los derechos de la creación significa respetar que todos y cada uno de los seres creados, en tanto que hechos y amados por Dios, tienen un valor inherente que debe ser tomado en consideración. Para Linzey, éste no consiste en un reconocimiento meramente subjetivo, dependiente de la sensibilidad y los sentimientos morales de quien actúa, sino que es más bien un requerimiento divino. Desde esta lógica de pensamiento, reconocer y respetar los derechos divinos de los animales significa, en último término, reconocer el derecho que tiene su Creador a ser honrado y respetado.

La ética teológica animalista de Linzey se sostiene sobre la base de cuatro argumentos principales. El primero es la afirmación, según la cual la creación existe para Dios y no para una sola de sus criaturas. Mediante este argumento, el teólogo pretende contrarrestar la doctrina católica tradicional basada en la creencia de que los animales no humanos han sido creados tan solo para servir y complacer las apetencias y necesidades de los humanos. El segundo razonamiento mantiene que Dios es para la creación, es decir, que no es indiferente ni insensible ante ella, sino que Creador y criaturas están estrechamente vinculados a través del amor y el valor divino que Dios ha depositado en cada uno de los seres creados. El tercero establece que la entrega de Dios para la creación es dinámica —porque tiene un carácter abierto y continuo— inspiradora —porque el espíritu divino habita en la creación— y costosa —porque el amor divino no es gratuito. Finalmente, en virtud de los argumentos anteriores, el cuarto defiende que los seres humanos existen para la creación, aspecto que obliga a reconsiderar la actuación humana en la Tierra.

La teología animal de Linzey, en síntesis, puede resumirse en la idea según la cual la creación animal, al ser obra de Dios, merece ser objeto de «responsabilidad» y «veneración» (Linzey, 1996: 51). La exigencia de responsabilidad, sin embargo, obliga a Linzey a tener que conservar la vieja doctrina judeocristiana de la condición especial de la humanidad, llegan-

do a reconocer incluso una cierta posición de preminencia del ser humano en el plan divino. Pero no se trata de una superioridad cósmica ni ontológica, sino dada únicamente en el plano moral. Esto significa que el ser humano, como especie elegida y distinguida por Dios, debe contribuir con generosidad y sensibilidad no sólo al cuidado y protección de la creación divina, sino también a su salvación. Desde esta perspectiva, Linzey (1996: 84) afirma que «la singularidad de los humanos se puede definir como la capacidad de servicio y autosacrificio». Así pues, el reconocimiento de los teo-derechos exige que el ser humano desempeñe el papel de especie sirviente, cuya más noble empresa es la de llevar a cabo «una labor curativa e integradora, devolviendo el orden a donde haya desorden y restableciendo la paz en donde no haya armonía» (1996: 97).

Por último, al reflexionar sobre la actitud de veneración que moralmente debemos a los animales, Linzey reconoce la influencia que en su pensamiento ha ejercido la ética de la veneración por la vida, del médico, filósofo, teólogo alemán y Premio Nobel de la Paz 1952, Albert Schweizter. Esta ética, de manera simplificada, sostiene que es bueno conservar y promover cualquier forma de vida por medio de sentimientos como la compasión —la comprensión del sufrimiento de los que viven— o actitudes como la responsabilidad ante todo lo que está vivo. No obstante, Linzey no está interesado en discutir los inconvenientes que supone adoptar el principio biocéntrico de veneración por la vida como imperativo ético universal, sino que lo aprovecha para resaltar la dimensión religiosa de este principio, que se traduce en la comprensión y unión mística del ser humano con las otras formas de vida, sobre todo de vida animal.

Aunque a primera vista puede parecer un planteamiento de lo más original y novedoso, en el fondo la ética animalista propuesta por Linzey no difiere mucho de la postura oficial de la Iglesia Católica que ve al ser humano como fiel guardián de la Creación. Es cierto que con su modelo teórico el reverendo anglicano consigue poner en evidencia la despreocupación que históricamente la tradición religiosa judeocristiana ha mostrado sobre el tratamiento adecuado que deben recibir los animales, al tiempo que logra fundamentar teológicamente el reconocimiento de sus derechos. Ahora bien, al asumir que el ser humano es el único que demuestra tener aptitud moral y capacidad para cumplir el designio divino de no esclavizar a los animales, Linzey da un giro antropológico en su planteamiento. No puede decirse que adopte una postura estrictamente antropocéntrica, pues no cree que los intereses humanos sean los únicos a tener en cuenta y que éstos tengan que imponerse y dominar el mundo no humano, pero su ética acaba por implicar la idea, según la cual, el deber moral sigue siendo una cuestión humana.

4. LA REACCIÓN BIOCÉNTRICA: LA RELEVANCIA MORAL DE LA NATURALEZA

En el interior de las tendencias éticas antiantropocéntricas existe una importante división interna que tiene como base la diversidad de criterios a la hora de considerar qué seres o entidades de la naturaleza son merecedoras de un tratamiento moral. Así, las éticas animalistas, que rechazan los privilegios morales exclusivos del ser humano, abogan en general por conceder derechos a los animales no humanos y defienden su inclusión en la comunidad moral. El sensocentrismo, por su parte, va más allá en su enfoque al afirmar que el sufrimiento físico y psíquico, con independencia de la especie, el sexo o la raza que lo padezca, debe ser minimizado, cuando no evitado, por ello integra en la esfera moral a todos los llamados seres sintientes, aquellos susceptibles de sentir placer y dolor, cuya dignidad exige tratarlos con el mismo grado de respeto atribuido a los miembros de la especie humana.

Sin embargo, la principal propuesta ético-ecológica en controversia con el antropocentrismo es el biocentrismo. Se trata de un estilo de pensamiento que plantea la necesidad de una revolución copernicana en la manera humana de percibir y relacionarse con la naturaleza; un cambio de modelo ético, antropológico y epistemológico —aunque en algún caso se apuesta también por un cambio de modelo económico— conducente a un nuevo contrato natural del ser humano con la naturaleza. Según los elementos biológicos considerados parte integrante de la comunidad moral, el biocentrismo puede ser clasificado en dos grandes tipos: el biocentrismo individualista, que sostiene que los organismos vivos individuales de la Tierra deben recibir tutela moral, y el biocentrismo holista —tipo Boff— que parte del reconocimiento de la naturaleza como una totalidad interdependiente, en la que la relevancia moral la adquieren, sobre todo, los conjuntos sistémicos tales como los ecosistemas, los procesos naturales, los paisajes o la biosfera.

El principio rector en torno al cual se articula este paradigma es el desplazamiento de la relevancia moral del ser humano a la *vida*, entendida no sólo como el conjunto de organismos vivientes, sino también como el hábitat en que viven. De este principio se desprenden dos de los argumentos fuertes para la defensa de una ética biocéntrica. El primero es la idea, según la cual el antropocentrismo es una construcción ideológica basada en la pretendida superioridad de la especie humana sobre el resto de seres vivos. Resultado de ello es el *especismo*, una ideología jerárquica y opresiva comparable al racismo social, al clasismo o al sexismo, entre otras. En oposición al antropocentrismo, el biocentrismo defiende el valor intrínseco y la dignidad de la naturaleza, independientemente de la utilidad que el ser humano pueda extraer de ella. Para las éticas biocéntricas, la aceptación de este principio llevaría al ser humano a establecer relaciones más

democráticas e igualitarias con el resto de seres. Detrás de este planteamiento está la creencia de que sólo es posible alcanzar la verdadera justicia ecológica otorgando a la comunidad biótica —el conjunto de especies y organismos vivos que habita en un ambiente físico definido— la condición de sujeto titular de derechos e intereses.

Obviamente, estos planteamientos colisionan con el pensamiento antropocéntrico de la Iglesia Católica, que oficialmente ha declarado el biocentrismo incompatible con la fe católica, pues «se propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado. Así, se elimina *la responsabilidad superior del hombre* en favor de una consideración igualitaria de la «dignidad» de todos los seres vivos» (Juan Pablo II, 1997, n. 5).

El segundo argumento presente con fuerza en las posturas biocéntricas es la necesidad de derribar ciertas dicotomías conceptuales que el pensamiento occidental ha ido configurando: ser humano/naturaleza, razón/sentimiento, sujeto/objeto o espíritu/materia, por destacar algunas. Con ello pretenden recuperar otras dimensiones implicadas en el conocimiento humano que a lo largo de la historia han quedado marginadas por el dominio de la racionalidad instrumental, como los aspectos afectivos y simbólicos del pensamiento. Para llevar a cabo este propósito, las propuestas biocéntricas suelen desarrollar una espiritualidad mística que incorpora categorías de análisis como «espíritu cósmico», «resacralización de la naturaleza», «conexión con el cosmos» o «amor universal».

La traslación de estas ideas al ámbito de las ideas religiosas da como resultado la adopción de un punto de vista alternativo al de la teología antropocéntrica de la Creación: la teología biocéntrica. En contradicción con la antropología canónica bíblica, la tesis principal de este enfoque consiste en reivindicar que no sólo el ser humano es imagen de Dios, sino la vida en general, resultando, por tanto, merecedora de significación y tratamiento moral.

Para trazar las líneas generales de este modelo teórico puede ser útil, en primer lugar, aproximarse a la comprensión religiosa que Francisco de Asís tiene de la naturaleza, una concepción, que como la de Giordano Bruno o Baruch Spinoza, se inscribe en una línea de reflexión minoritaria y subalterna dentro de la tradición cristiana. Seguidamente, situando la discusión en el contexto actual a partir de la teología latinoamericana de la liberación de Leonardo Boff, se destaca la importancia de determinados factores estructurales subyacentes a la crisis ecológica, en particular el papel de la globalización capitalista. Por último, se presta atención a la famosa propuesta ética de Hans Jonas, basada en el principio moral de prudencia responsable en la época de la civilización tecnológica.

4.1. EL *ETHOS* DE FRANCISCO DE ASÍS: TERNURA, AMOROSIDAD Y FRATERNIDAD UNIVERSAL

A pesar de ser santificado en 1228 por Gregorio IX y declarado patrón de los ecologistas en 1979 por Juan Pablo II [5], las ideas de Francisco de Asís (1182-1226) constituían en el cristianismo de la época una manifestación heterodoxa, aunque él nunca se reveló contra la autoridad de la jerarquía eclesiástica. Sus propuestas, basadas en una ética de la no violencia, la opción evangélica por la pobreza y la convivencia fraterna de todos los seres de la Tierra, contrastaban con la actitud beligerante de una Iglesia inmensamente rica, consagrada a grandes ofensivas armadas para la reconquista de Tierra Santa. El mismo White, que había denunciado en su artículo la responsabilidad histórica del cristianismo en la crisis ecológica, vio en la figura de Francisco de Asís una opción alternativa al antropocentrismo bíblico legitimador de la idea moderna de progreso.

El nuevo *ethos* franciscano guarda semejanza con algunas de las ideas contenidas en ciertos pasajes de los libros sapienciales y proféticos [6] del Antiguo Testamento. El salmo 104 y los capítulos 38 y 39 del libro de *Job*, por ejemplo, expresan la idea que Dios es igualmente justo tanto con los animales salvajes como con la especie humana; en *Eclesiastés* 3, 19-20 se asesta un mazazo a la arrogancia antropocéntrica al proclamar vana la superioridad del ser humano sobre el resto de animales, pues todas las especies animales comparten un destino común: «Porque la suerte de los hijos del hombre y la suerte de las bestias es la misma; la muerte del uno es como la muerte del otro, ambos tienen un mismo hálito, y la superioridad del hombre sobre la bestia es nula, porque todo es vanidad»; una idea que se repite en el salmo 49, 13: «Que el hombre en su opulencia no perdura, se asemeja a las bestias que fenecen». Estos pasajes, en general, entran en controversia con la postura antropocéntrica para la cual la Tierra es un mero objeto de posesión y dominio, ya sea éste responsable o abusivo.

La concepción franciscana de la naturaleza choca frontalmente con la idea de jerarquía natural de los seres, estableciendo un modelo de relación más armónico y solidario entre el ser humano y el resto de la naturaleza. Este modelo se sostiene sobre el concepto de fraternidad universal de todas las criaturas, noción que revela la visión de conjunto que Francisco de Asís posee de la naturaleza, cuyo propósito es la reconciliación y unidad de sus seres: el ser humano no es una criatura que esté por encima de la naturaleza, sino *en* y *con* toda la naturaleza. Así, el principio que anima la teología franciscana de la naturaleza es la convicción según la cual todos los seres, vivos e inertes, son hermanos y hermanas. De ello deja testimonio su principal biógrafo, el también franciscano Tomás de Celano, cuando afirma: «A todas las criaturas las llamaba hermanas, como quien había llegado a la gloriosa libertad de los hijos de Dios, y con la agudeza de su

corazón penetraba, de modo eminente y desconocido, a los demás, los secretos de las criaturas» (I Cel. n. 81).

La particular compresión que Francisco de Asís hace de la Creación le lleva a oponer al antropocentrismo del *Génesis* la igualdad de valor y la dignidad intrínseca de todas las criaturas. La consecuencia lógica de esta postura es que frente a la monarquía absoluta del ser humano en el orden creado se establece, de acuerdo con White (1967: 1206), la «democracia de todas las criaturas de Dios».

Las ideas de Francisco de Asís sobre el significado la naturaleza y sus componentes están contenidas en el *Cántico del hermano Sol* (1225), también conocido como *Cántico de las criaturas*. Esta breve composición no sólo destaca el valor utilitario de los distintos elementos naturales, como el agua, sino que al mismo tiempo establece con ellos un modelo simbólico de relación. Cada uno de los seres naturales, en tanto que manifestación divina, mantiene una relación propia con el Creador y el resto de criaturas. Esta idea da a comprender el intento franciscano de fundar una comunidad universal en la que la hermandad que liga a sus miembros, basada en el origen divino que todos comparten, actúa como fuerza cohesionadora. Dios no ha instituido su reino siguiendo una lógica de la subordinación entre un sujeto dominador y un objeto de uso y consumo, sino mediante la comunión de todas sus criaturas.

En este marco de referencia, el ser humano adquiere una sabiduría que le permite establecer una nueva relación de equilibrio con la naturaleza. Una relación que no se agota en el mero aprovechamiento de los recursos animales, vegetales y minerales, sino que se caracteriza por el reconocimiento de la señal divina inscrita en las cosas creadas, motivo suficiente para tratarlas, tal y como él hacía, con respeto y afectuosa devoción. El mismo Tomás de Celano (2 Cel. n. 165) evoca el comportamiento solidario de Francisco de Asís con los animales y el resto de seres: caminaba con respeto sobre las piedras, procuraba que los candiles, lámparas y candelas se consumiesen por sí solos para no tener que apagar con la mano el fuego, símbolo de la luz eterna; prohibía cortar la totalidad del tronco a los leñadores para que los árboles pudiesen echar nuevos brotes, recogía del suelo los gusanos evitando que pudieran ser pisoteados o mandaba poner miel y el mejor vino a las abejas para que en invierno no muriesen de hambre.

En su *Cántico*, Francisco de Asís parte del hecho de que nadie es digno de hacer mención de Dios, definido como «Altísimo, omnipotente, buen Señor» (v. 1), aunque ello no impide alabarlo en virtud de sus criaturas. La alabanza comienza con la gratitud por los astros —el hermano Sol, la hermana Luna y las estrellas— de los que no sólo reconoce su utilidad, sino que también elogia su valor estético y simbólico. Así, el Sol es exaltado porque ilumina y porque además es «bello y radiante» (v. 8), pero sobre

todo adquiere un sentido especial, pues «de ti, Altísimo, lleva significación» (v. 9). Consideraciones análogas pueden hacerse sobre el tratamiento de los cuatro elementos: viento, agua, fuego y tierra, dotados de un valor simbólico añadido que sobrepasa su función utilitaria. Todos ellos son llamados hermanos y hermanas, excepto la Tierra, a la que también le otorga el sustantivo «madre» (v. 20).

No hay que confundir, siguiendo a Joergensen (1945: 188), el simbolismo que Francisco de Asís atribuye a la naturaleza con una manifestación de panteísmo. Para él, Dios está presente en la Creación, pero no se identifica con su obra ni con ninguna de sus criaturas: es el soberano cósmico, la fuerza extrínseca que muestra su potencia a través de los seres naturales. Por ello la naturaleza es concebida, tomando la expresión de Baudelaire (2000: 95), como un «bosque de símbolos», la principal mediadora entre el ser humano y la divinidad. Se trata de un templo lleno de señales divinas que Francisco capta y comprende, lo que le lleva a imaginar un modelo de convivencia igualitario, ecológico y pacífico.

Aunque entre los ideales de Francisco de Asís pueden encontrarse valores dignos de ser considerados —la opción por la pobreza evangélica, una acusada sensibilidad y respeto hacia la naturaleza, la acogida de todas las criaturas de Dios, una mística basada en la ternura y la comunión solidaria con toda la Creación, entre otros— el problema más grave que en términos prácticos presenta esta perspectiva es la ausencia de criterios normativos para la acción humana. La asunción coherente y radical del principio franciscano de fraternidad universal de todas las formas de vida resulta poco operativo a la hora de ser adaptado a la vida cotidiana. Si todos los seres están ligados esencialmente por su fraterno origen divino, ¿sobre qué criterios racionales iba a ser preferible, por ejemplo, dar prioridad a una vida humana sobre cualquier otra forma de vida existente? Asimismo, si lo que se quiere es poner en práctica el precepto de respeto hacia toda forma de vida, no puede obviarse que éste pierde toda su realizabilidad a la hora de hacerlo cumplir a especies animales cuya interacción natural se basa en relaciones de competencia y predación. Las propuestas de Francisco de Asís recuerdan, en este sentido, a la esperanza utópica que manifiesta el profeta Isaías cuando describe un reino de paz en el que «el lobo habitará con el cordero, la pantera se acostará junto al cabrito. [...] La vaca y el oso pastarán en compañía y [...] el león como un buey comerá hierba» (*Is* 11, 6-8).

4.2. EL BIOCENTRISMO COMUNITARIO DE LEONARDO BOFF

El principal atractivo de este enfoque religioso está en el hecho de ejercer la crítica al antropocentrismo a partir de un diagnóstico social que demanda justicia social, política, económica y ambiental. Siguiendo el principio evangélico de servicio, el exsacerdote católico Leonardo Boff se muestra

interesado en escuchar «el grito de los oprimidos» (*Sal* 9, 13), que identifica sobre todo con el sufrimiento de los pobres y excluidos del Tercer Mundo.

Boff opta por superar la acepción economicista del término pobreza, referida a las carencias materiales para la satisfacción de necesidades humanas básicas, para incluir también en su significado aquellas situaciones de exclusión social debidas a la privación o escasa dotación de derechos humanos: salud, vivienda, educación, empleo, acceso a la tierra o participación democrática. Su análisis se basa en la convicción de que la pobreza no es un fenómeno natural ni tampoco el resultado de un destino fatal e inexorable, sino la consecuencia de factores ideológicos y estructurales generadores de grandes desigualdades socioeconómicas que golpean especialmente a los grupos más vulnerables: mujeres, niños, indigentes, minorías étnicas o inmigrantes, entre otros. El *Informe sobre Desarrollo Humano 2005*, del Programa de Naciones Unidades para el Desarrollo, revela en este sentido datos escalofriantes sobre la brecha creciente que separa a ricos y pobres: el ingreso total de los 500 individuos más ricos del mundo es superior al ingreso de los 416 millones más pobres (PNUD, 2005: 4-5).

Desde la teología crítica de la liberación, Boff ha destacado la estrecha conexión que existe entre el capitalismo, sobre todo en su actual versión neoliberal, el empobrecimiento de la mayoría de la población mundial y el uso voraz de los recursos ambientales: «La misma lógica que explota a las personas, a las clases, a los países, explota también a la naturaleza» (Boff 2006; 1996: 143). No resulta extraño, por tanto, que en este enfoque la Tierra se convierta en uno de los múltiples sujetos oprimidos por los imperativos de la globalización económica en curso, poniendo en peligro ya no sólo su salud, sino su supervivencia. Esta situación exige que los seres humanos escuchen su grito de auxilio y hagan el esfuerzo de poner en marcha un plan de liberación ecohumana.

La convicción ciega de que el mercado es el remedio infalible al problema de las carencias de la humanidad constituye para Boff (2002: 38) una obstinada manifestación fundamentalista. Se trata del fundamentalismo de mercado, el peor de todos, porque «mata en el mundo a muchas más personas que el religioso». (Boff, 2005). En oposición a la religión del mercado y las nuevas «Tablas de la Ley» que los devotos del neoliberalismo proponen como principal código regulador de la vida humana —mundialización, innovación tecnológica, liberalización, desregulación de mercados, privatización y competitividad sin límites (Petrella 1997: 75)— la teología de la liberación plantea la necesidad de un desarrollo alternativo que cuestione las estructuras de poder ocultas tras las relaciones de propiedad, acumulación y distribución, teniendo como eje central el compromiso con la justicia social. La novedad introducida consiste en que esta exigencia no sólo hace referencia a aspectos económicos, sociales o políti-

cos, sino que también incorpora la dimensión de la justicia ecológica. Se trata de consolidar una nueva alianza entre los seres humanos que sustituya la exclusión social y el agotamiento del medio ambiente por la inclusión social y el reconocimiento de la dignidad de la Tierra. Este último constituye el aspecto más relevante para el tratamiento que la teología de la liberación hace de la cuestión ecológica.

La idea central que Boff recoge y asume es la hipótesis *Gaia*, elaborada por el químico inglés James Lovelock en 1969. Según ésta, la Tierra es un organismo vivo, un macrosistema capaz de autorregularse y cuyas partes están relacionadas entre sí. Esta visión es complementada y matizada por elementos de la tradición franciscana que el teólogo brasileño agrega: La liberación de la Tierra no puede realizarse por medio del aislamiento y del individualismo, sino a través de la comunión y la solidaridad de todos los seres de la Creación. Es necesario que el ser humano se perciba como una parte más de la gran comunidad planetaria de la que forma parte reivindicando el principio de fraternidad universal que la *Carta de la Tierra* [7] (2000), uno de los documentos éticos fundacionales del siglo XXI, expone en su Preámbulo: «Somos una sola familia humana y una sola comunidad terrestre con un destino común».

Son, de hecho, los principios y valores expresados en la *Carta de la Tierra*, en cuya redacción participó el propio Boff, los ideales que configuran el núcleo de la teología de la naturaleza del autor. El documento propone cuatro grandes principios fundamentales: 1) Respeto y cuidado de la comunidad de vida. 2) Integridad ecológica. 3) Justicia social y económica. 4) Democracia, no violencia y paz. Aunque de manera muy sintética los valores éticos y ecológicos hacia los que apuntan los principios generales pueden resumirse en dos: sostenibilidad y cuidado.

La sostenibilidad implica hacer un uso respetuoso y llevar a cabo una administración racional de los recursos naturales, teniendo en cuenta las necesidades de las generaciones futuras. La adopción de una ética del cuidado, de la que Francisco de Asís es un claro exponente, implica «un comportamiento benévolo, respetuoso y no agresivo hacia la naturaleza, que permite regenerar lo devastado y cuidar celosamente de aquello que todavía queda de la naturaleza» (Boff, 2005). Para Boff, el fundamento del cuidado es el sentimiento de amor y empatía con el sujeto vivo que es la Tierra, el hecho de ser parte del universo y sentirse vinculado con el resto de elementos formando una unidad armónica. El cuidado engloba, en suma, un amplio conjunto de actitudes que denotan atención, respeto y delicadeza, pero sobre todo compasión y cooperación, valores que entran en colisión con la dinámica de sometimiento, indiferencia y competitividad sin límites que envuelve al mercado y sus reglas.

En este nuevo paradigma la presencia de Dios hay que buscarla en el sentimiento de misterio, encantamiento y fascinación que provoca a la

experiencia de la hermandad cósmica: «Dios es el nombre que damos a ese misterio que nos envuelve por todas partes y que también nos desborda por todos lados» (Boff 1996: 179-180). El Dios del que habla Boff no se caracteriza por tener un carácter sólo inmanente o trascendente sino porque posee el atributo de la transparencia, que es la manifestación de la trascendencia dentro de la inmanencia. El resultado de ello es el llamado *panenteísmo*, una doctrina cargada de reminiscencias vitalistas que afirma que Dios está en todo y todo está en Dios. Está en todo porque es una energía que se manifiesta en todas las criaturas y les da vida y todo está en Dios porque «en Él vivimos, nos movemos y somos» (*Hch* 17, 28). Por esta razón Dios no es concebido como un ser distante, jerárquico y patriarcal, sino que en la nueva espiritualidad cósmica que propone Boff la unión de Dios y la Tierra es condición necesaria para rencantar la naturaleza. Rencantamiento que no significa transformar la naturaleza en un sujeto divinizado e intocable, sino descubrir en ella y sus elementos la dimensión simbólica que contienen, estableciendo una religación —léase una religión— en la que todos los miembros de la comunidad de vida están unidos y vinculados.

La plena asunción de estas ideas, señala Boff, exige necesariamente la transformación del orden sociopolítico dominante. Se reclama así un nuevo orden ecológico mundial caracterizado por la mutación de la democracia en *biocracia*, es decir, una democracia centrada en la vida capaz de originar una comunidad cósmica de iguales, en la que el ser humano deja de ser la medida de todas las cosas, pues en ella son incorporadas otras especies animales, paisajes y procesos naturales como «nuevos ciudadanos participantes del convite humano» (Boff: 1996: 144). Este nuevo paradigma supone el reconocimiento de la dignidad y el valor intrínseco de todos los miembros de la comunidad biótica, aspecto que desde el punto de vista jurídico los convierte en sujetos titulares de derechos e intereses. Así, como complemento enriquecedor de los derechos humanos, Boff proclama la existencia de los derechos de la naturaleza, obteniendo una visión global de la Tierra y sus habitantes.

Cabe señalar que las ideas de Leonardo Boff adquieren especial dimensión práctica en el compromiso personal del teólogo en la preservación de la selva amazónica y su biodiversidad. Por otra parte, conectan con algunas de las aspiraciones sociopolíticas y ecológicas del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), como una redistribución agraria justa o una nueva relación del ser humano con la naturaleza. Esta última debe fundarse no en aquello que el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (1998: 441) llama el «paradigma capital-expansionista», en el que desarrollo social equivale a crecimiento económico infinito, donde hay una discontinuidad entre la naturaleza y la sociedad, y predomina una concepción instrumental y utilitaria de la naturaleza, sino que debe tener

como referente un modelo de consumo y producción centrado en la satisfacción de las necesidades humanas básicas.

Ahora bien, uno de los grandes obstáculos teóricos con los que se encuentra la teología cósmica de Boff lo constituye la polémica sobre cuál es el significado específico que adquiere la categoría «sujeto de titular de derechos e intereses». Tradicionalmente, la ética y el derecho dominantes en el mundo occidental, de raíz antropocéntrica, han otorgado esta condición a los individuos socialmente reconocidos como *personas*, cuya acepción comúnmente aceptada, siguiendo la definición de Locke (2005: 318), es la de seres inteligentes, provistos de razón y autoconciencia, con capacidad para reflexionar y actuar de manera autónoma en contextos y situaciones diferentes. De acuerdo con la definición, parece difícil reconocer como agentes morales a sistemas biológicos que no poseen dichas características. El problema se torna aún más complejo al tener que extender, como sugiere esta vertiente del biocentrismo holista, los límites de la comunidad moral a estructuras globales como ecosistemas, procesos biológicos o la propia Tierra, cuyos intereses no son reducibles únicamente a los de los organismos que forman parte de ellos.

Hay una segunda limitación en este enfoque. Se trata del elevado riesgo de irracionalismo que su adopción podría implicar. La demanda de Boff y otros autores, de un nuevo modelo epistémico que permita potenciar el acceso afectivo y espiritual del ser humano a la naturaleza, puede entrañar el peligro de caer en posturas irracionalistas que intenten, a través de vías vitalistas o intuicionistas, forzar las capacidades humanas, lo que conduciría a la disolución de la presencia humana en la naturaleza. Expresiones como «amor cósmico», «democracia cósmica» o «sacralidad de la naturaleza», entre otras, denotan una gran ambigüedad conceptual y falta de rigor en el uso de los términos. Además, si el objetivo último es el de poder llegar a «sentir, amar y pensar como Tierra» (Boff: 1996: 235), planteamiento que entronca con la invitación del ecólogo Aldo Leopold de aprender a «pensar como una montaña», resulta sencillamente un hecho impracticable, pues el alcance de la empatía humana es limitado, más aún cuando se trata de identificarse con seres que no tienen mente.

4.3. HANS JONAS Y LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

Una propuesta que en las últimas décadas del siglo XX obtuvo un importante reconocimiento internacional es el modelo ético de reflexión desarrollado por el filósofo alemán y teólogo cristiano Hans Jonas. En *El principio de Responsabilidad* (1979), Jonas plantea la necesidad de revisar el papel que la responsabilidad humana ha desempeñado en la teoría ética. Así, a diferencia de las éticas tradicionales o premodernas, que se ocupan del trato inmediato de persona a persona, desatendiendo los posibles e imprevistos efectos espacio-temporales futuros de sus acciones, los desa-

rrollos científico-tecnológicos conseguidos en las sociedades desarrolladas han ampliado notablemente el poder de acción del ser humano, brindando nuevas posibilidades que la ética actual debe considerar. Gran parte de estas acciones tiene un carácter acumulativo e irreversible, pudiendo entrañar graves riesgos para la biosfera, la supervivencia del ser humano y de las generaciones futuras.

A partir de un diagnóstico epocal influenciado por la crítica de Heidegger a la técnica moderna, Jonas (1995: 33) cree que en la era de la «civilización tecnológica», en la que el carácter vulnerable de la naturaleza ha quedado constatado, es necesario ampliar los fundamentos tradicionales de la ética, haciendo de ella un producto capaz de enfrentar las amenazas indeterminadas que la técnica moderna puede implicar. De este modo, la naturaleza —el conjunto de la biosfera y sus diversos constituyentes— se convierte ahora en un nuevo eje de reflexión de la teoría ética. Se trata de un espacio de acción en el que el ser humano también debe ejercer su responsabilidad. Por ello, superando las limitaciones tradicionales del antropocentrismo, Jonas la incorpora a la esfera de significación moral.

Con el objetivo de fundamentar su ética, Hans Jonas elabora una metafísica de la naturaleza inspirada en un biocentrismo animista que consiste en extender el principio de causalidad final a la naturaleza y la vida extrahumana —animales y vegetales— argumentando la existencia de un interés o finalidad intrínseca en todo el mundo orgánico:

> En la vida orgánica ha manifestado la naturaleza su interés y lo ha satisfecho progresivamente —al precio de los correspondientes fracasos y destrucciones— en la enorme variedad de sus formas, cada una de las cuales es un modo de ser y apetecer. [...] La multiplicidad genérica es una selección semejante, de la cual resulta imposible decir que haya sido siempre «la mejor», pero cuya conservación es de seguro un bien frente a la alternativa de la aniquilación o la decadencia. [...] En este sentido, cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin (Jonas, 1995: 148).

El hecho de atribuir a la naturaleza en su conjunto una finalidad general, así como una gran cantidad de fines particulares, los de las especies animales y vegetales, constituye un motivo suficiente para dotarla de valor intrínseco: «En la medida en que la naturaleza sustenta fines o tiene metas, como ahora queremos suponer, pone también valores» (Jonas 1995: 145). Con esto, lo que pretende Jonas es confeccionar una ontología de la naturaleza no reduccionista, como la presente en el «programa baconiano», cuyo espíritu es el de dominar, transformar y aprovechar utilitariamente la naturaleza a través del saber.

Es desde un marco categorial ontológico-metafísico que el filósofo desarrolla el contenido del principio de responsabilidad, pasando, pues, del ser al deber ser: el deber humano de responsabilidad moral está fundado en el ser. Para Jonas, la satisfacción de los fines de la naturaleza, donde el ser se manifiesta, constituye un bien, mientras que su malogro se convierte en un mal. La presencia del ser, que se impone constantemente sobre el no ser —aquí es donde Jonas da el salto a la ética— se traduce para la humanidad en la exigencia incondicional de cuidar de la existencia presente y futura, garantizando, como mínimo, la estabilidad del medio ambiente y la herencia de un futuro sostenible, pues

> como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales las de nuestro propio ser es su más alta cumbre [8] que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás (Jonas, 1995: 228).

A la luz de estas premisas, Jonas enuncia el principio de responsabilidad reformulando el viejo imperativo categórico de Kant, aunque, a diferencia de éste, el nuevo imperativo se dirige más al comportamiento público que al privado, remitiendo a un futuro real previsible y no a una compatibilidad abstracta que incluye lo meramente hipotético. Así, el imperativo ético y ecológico de Jonas (1995: 40) reza: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra [9]».

La apelación de Hans Jonas a la responsabilidad no es sino la exigencia del cuidado como deber moral. Dada la situación de incertidumbre ante los progresos de la técnica moderna, la ética actual está obligada a incorporar la dimensión de precaución y cautela, el cálculo de probabilidades y la orientación al futuro. La ética jonasiana de la responsabilidad se fundamenta en lo que el autor denomina «heurística del temor» (Jonas 1995: 357), es decir, el sentimiento de miedo y duda que asalta a los seres humanos cuando proyectan sobre el futuro los posibles efectos catastróficos de sus acciones. No se trata, en conclusión, de poner frenos al progreso de la ciencia y la tecnología, sino más bien de gestionar estos campos de modo que se evite correr riesgos innecesarios, y ser capaces de minimizar los efectos perjudiciales o, dada la falibilidad del conocimiento humano en determinadas situaciones, de dar prioridad a la versión pesimista y no a la optimista.

Sin duda, uno de los mayores problemas del planteamiento jonasiano es que supone un regreso inequívoco a la teología natural. Manifestar que los seres vivos tienen un «interés» objetivo por conservar su vida equivale a atribuirles una orientación o sentido, es decir, una intención o fin último (*télos*) predeterminado de acuerdo con el cual se comportan. Esta concep-

ción implica resucitar la vieja idea aristotélica de naturaleza, como un proceso dinámico animado por un principio externo de movimiento en el que los seres procuran realizar sus fines naturales e inherentes. La naturaleza, desde esta perspectiva, es concebida como un orden inmutable y perfectamente diseñado, reflejo de un orden divino superior que la razón puede descubrir. En el orden natural, las distintas formas de vida están dotadas de un espíritu, impulso o fuerza vital (*vis vitalis*) que constituye el motor de su desarrollo. Se trata de una idea que, bajo diferentes formas y denominaciones, como la teología natural o la filosofía de la naturaleza, será hegemónica en la cultura occidental hasta el siglo XIX, cuando la moderna biología de Darwin, capaz de explicar el proceso evolutivo mediante la teoría de la selección natural, asestó un duro golpe al pensamiento teleológico dominante.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El análisis de las dos corrientes éticas más emblemáticas a la hora de establecer la relación del ser humano con la naturaleza, el antropocentrismo y el biocentrismo, ha permitido identificar algunas ideas, actitudes y estilos de vida a partir de los cuales la religión judeocristiana ha intentado fundamentar una ética ecológica. Frente al antropocentrismo fuerte de la Biblia, que considera la naturaleza como un objeto de posesión creado para el dominio del ser humano, la Iglesia ha desarrollado una ética ambiental que, aunque de signo antropocéntrico, trata de poner límites a la explotación arbitraria. Sin embargo, ambas versiones del antropocentrismo judeocristiano se apoyan sobre la noción de orden natural, un orden sagrado que Dios introduce en la naturaleza y que permite al ser humano operar desde una racionalidad instrumental. De este modo, la relación del ser humano con la naturaleza se funda en la utilidad y el provecho racional que hombres y mujeres pueden extraer de ella, quedando así legitimadas, por tanto, las nociones de dominio, propiedad y jerarquía natural de los seres. La Iglesia institucional, además, ha desarrollado de sobremanera una teología patriarcal centrada en la imagen de un Dios Padre y Señor que, más que en la naturaleza, interviene en la historia del pueblo elegido. El resultado de ello es el empobrecimiento de una teología formulada en clave ecológica o, lo que es lo mismo, la marginación de una imagen «verde» de la divinidad, sensible y solidaria con la naturaleza no humana.

Por su parte, la contribución más relevante que el biocentrismo ha hecho al pensamiento religioso judeocristiano está en el hecho de reconocer la singularidad del ser humano, sin dejar de llamar la atención sobre el valor intrínseco del resto de seres vivos y elementos naturales. Los teólogos biocéntricos denuncian los sesgos antropocéntricos de la teología tradicional, defienden la unidad de la naturaleza y reconocen que la divini-

dad, entendida como misterio fascinante, está íntimamente presente en los procesos que forman nuestras vidas. Ofrecen un nuevo paradigma para relacionarse con la naturaleza y sus seres a partir de una vara de medir alejada de los criterios de utilidad, eficacia y rentabilidad de la racionalidad cognitivo-instrumental. En el centro de su reflexión sitúan los valores de contemplación, gratuidad, no violencia y sentido de pertenencia a la Tierra. Son precisamente los valores que inspiraron la acción reivindicativa del movimiento popular *Chipko Andolan*, en la India de la década de 1970, formado sobre todo por mujeres campesinas, entre las que cabría destacar a la filósofa ecofeminista y activista alterglobalización Vandana Shiva, las cuales, desafiando la amenaza de sierras y hachas, se abrazaron a los árboles de sus comunidades logrando modificar el signo de la política de deforestación.

A pesar de las interesantes aportaciones de la teología judeocristiana al campo ambiental, no hay que pasar por alto el hecho de que al operar desde un marco de pensamiento religioso, la ética ambiental, de raíz judeocristiana, por encima de las creencias antropocéntricas o biocéntricas que pueda manifestar, en el fondo es fundamentalmente de naturaleza teocéntrica, pues el teocentrismo es aquella posición que ve en Dios el creador de todos los seres vivos, de manera que es, en último término, el verdadero ser digno de consideración, el principal centro de atención y la última razón de ser de todas las cosas.

NOTAS

1 Investigador del Departamento de Filosofía, Universitat de les Illes Balears, España. / El financiamiento para la ejecución de este trabajo ha sido posible gracias al programa estatal de becas y ayudas FPU del Ministerio de Ciencia e Innovación.

2 A diferencia de nomenclaturas que, de no aclararse, pueden inducir a confusiones semánticas, como ecoteología, opto por utilizar aquí el término teología de la naturaleza. Por él entiendo la reflexión que aplica categorías religiosas de pensamiento a la interpretación de la naturaleza y sus fenómenos indicando, de este modo, la disolución o subsunción de las connotaciones científico-naturales del concepto «ecología» a parámetros hermenéuticos teológico-espirituales.

3 Cf. Carta encíclica *Mater et Magistra* (n. 196, 199) y *Populorum Progressio* (n. 22-24), constitución pastoral *Gaudium et Spes* (n 12, 34, 69), carta apostólica *Octogesima Adveniens* (n. 21) y el discurso de Pablo VI en ocasión del XXV aniversario de la Conferencia Mundial de la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO) en 1970.

4 Las referencias de Juan Pablo II a cuestiones medio ambientales son múltiples y dispersas. No obstante, para un tratamiento exhaustivo de la cuestión ténganse en cuenta las siguientes referencias bibliográficas: encíclicas *Redemptor Hominis* (n. 8, 15), *Laborem Exercens* (n. 4), *Sollicitudo Rei Socialis* (n. 26, 29, 34), *Centesimus Annus* (n. 37, 38, 39) y *Evangelium Vitae* (n. 42); exhortaciones apostólicas *Vita Consecrata* (n. 90), *Ecclesia in America* (n. 25), *Ecclesia in Asia* (n. 41) y *Ecclesia in Oceania* (n. 31) y el discurso pronunciado en la audiencia general del miércoles 17 de enero de 2001. Para una mirada de conjunto sobre el sentido de la Creación, la importancia del ser humano en el plan divino y su relación con el resto de seres véase el *Catecismo de la Iglesia Católica* (n. 299-301, 307, 339-344, 2415-2418).

5 Cf. bula *Inter sanctos: Proclamación de San Francisco de Asís como Patrono de la Ecología*, 29-XI-1979.

6 Joergensen (1945: 189) ha señalado la similitud de contenido entre el *Cántico de las criaturas* y el himno de alabanzas entonado por Ananías, Azarías y Misael (*Dn* 3, 57-88) en el momento de ser arrojados al horno crematorio por negarse a adorar la estatua erigida por orden del rey babilonio Nabucodonosor.

7 La *Carta de la Tierra* debe entenderse básicamente como la declaración formal de un movimiento ético planetario preocupado por alcanzar un código ético global basado en principios, actitudes y valores que sirvan de brújula a la humanidad ante las injusticias y desequilibrios que dominan el planeta.

8 Al referirse al ser humano como la «más alta cumbre» de las creaciones de la naturaleza, pueden observarse señas de identidad típicamente antropocéntricas en los planteamientos de Jonas.

9 El imperativo jonasiano puede expresarse con diferentes fórmulas: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida»; «No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra» o «Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. (2000), *Carta de la Tierra*, versión final aprobada en la sede de la UNESCO, París. Disponible en:
http://www.iepe.org/cartadelatierra/cartadelatierra.htm [Consulta: 02-09-08].

Agostino (2000), *Le confessioni*, Torino: Einaudi.

Aquino, T. (2001), *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, t. 1: Parte I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Maior, 31.

Baudelaire, Ch. (2000), *Las flores del mal*, Madrid: Cátedra.

Benedicto XVI (2005), «Homilía en la Santa Misa en el solemne inicio de pontificado de Su Santidad Benedicto XIV». Disponible en:
http://212.77.1.243/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato_sp.html [Consulta: 14-07-08].

— (2006), «Homilía en la celebración de las primeras vísperas en la vigilia de Pentecostés». Disponible en:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060603_veglia-pentecoste_sp.html [Consulta: 18-06-08].

Boff, L. (1996), *Ecología, grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid: Trotta.

— (2002), *Fundamentalismo: A Globalização e o Futuro da Humanidade*, Río de Janeiro: Sextante.

— (2005), «Carta de la Tierra: ¿un nuevo rencantamiento?». Disponible en:
http://servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=147 [Consulta: 23-09-08].

Concilio Ecuménico Vaticano II (1964), Constitución dogmática *Lumen gentium.* Disponible en:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html [Consulta: 12-07-08].

— (1965), Constitución pastoral *Gaudium et Spes.* Disponible en:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html [Consulta: 14-07-08].

Chesterton, G. K. (1994), *San Francisco de Asís*, Barcelona: Juventud.

De Asís, F. (1998), *Escritos de San Francisco de Asís*, Directorio franciscano. Disponible en:
http://www.fratefrancesco.org/fot/e.libros/Escritos%20de%20San%20Francisco.pdf. [Consulta: 15-08-08].

De Celano, T. (1998), *Vida primera de San Francisco*, en Guerra, J. A. (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

— (1998), *Vida segunda de San Francisco*, en Guerra, J. A. (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Descartes, R. (2000), *Discurso del método*, Madrid: Alianza Editorial.

Joergensen, J. (1945), *San Francisco de Asís. Su vida y su obra*, Buenos Aires: Editorial Difusión.

Jonas, H. (1995), *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona: Herder.

Juan Pablo II (1990), «Paz con Dios creador, Paz con la creación, Mensaje de Su Santidad Juan Pablo ii para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz». Disponible en:

http://www.pcf.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace_sp.html [Consulta: 06-09-08].

— (1991), Carta encíclica *Centesimus annus*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_sp.html [Consulta: 17-08-08].

— (1995), Encíclica *Evangelium vitae*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_sp.html [Consulta: 17-08-08].

— (1997), «Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud"». Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute_sp.html [Consulta: 22-08-08].

— (2001), «El compromiso por evitar la catástrofe ecológica», Audiencia general. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_sp.html [Consulta: 25-08-08].

Linzey, A. (1996), *Los animales en la teología*, Barcelona: Herder.

Locke, J. (2005), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: Fondo de Cultura Económica.

Llull, R. (1753), *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*, edición digital facsímil de la Oficina de la Viuda de Frau, Mallorca. Disponible en: http://bvpb.mcu.es [Consulta: 06-09-08].

Lovejoy, A. (1983), *La gran cadena del Ser: historia de una idea*, Barcelona: Icaria.

Pablo VI (1967), Carta encíclica *Populorum Progressio*. Disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_sp.html [Consulta: 17-08-09].

Petrella, R. (1997), *El bien común. Elogio de la solidaridad*, Madrid.: Temas de Debate.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (2005), *Informe sobre desarrollo humano 2005*, Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.

Santa Sede (2003), *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid: Asociación de Editores del Catecismo.

Santos, B. de Sousa (1998), *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Facultad de Derecho, Universidad de los Andes.

White, L. (1967), "The historical roots of our ecological crisis," *Science* 155 (3767): 1203-1207.