

¿EL ECOLOGISMO ES UN HUMANISMO?

ALTERNATIVAS HUMANISTAS NO ANTROPOCÉNTRICAS

ABIERTAS A LO OTRO DEL HOMBRE:

A DIOS Y AL COSMOS

Jordi Giró

La finalitat d'aquest treball és replantejar la crítica que des de l'ecologisme radical es desenvolupa envers l'humanisme occidental i les seves arrels filosòfiques i culturals. L'autor exposa els límits de la crítica ecologista i reelabora un concepte d'humanisme en una base més àmplia que no cau irremissiblement en l'antropocentrisme modern, sinó que el supera. Fa veure com des d'un humanisme integral i integrador no es nega el valor i la riquesa de la natura, sinó que s'integra i es preserva.

253

INTRODUCCIÓN

La finalidad de este artículo estriba en replantear la crítica que el ecologismo radical está dirigiendo al humanismo y sus raíces filosóficas y culturales. El Renacimiento, en su afán por alejarse del teocentrismo medieval, propuso una versión antropocéntrica del humanismo que ha servido de base ideológica para el desarrollo de la modernidad. La autocomprensión del papel central del hombre como amo y señor de la naturaleza junto con la extensión de la ciencia y la técnica, como armas extraordinarias de asalto y conquista del medio ambiente, han sido los elementos incuestionados que han guiado nuestro comportamiento con la naturaleza.

La extensión de la conciencia ecológica y de la crisis que nuestro modelo de civilización puede provocar en el equilibrio de

la biosfera ha sido el detonante de las agudas críticas que merece actualmente dicho paradigma. El antropocentrismo ha recibido en los últimos tiempos dos tipos de crítica. La primera desde la perspectiva del utilitarismo y del hedonismo, que pretende extender el círculo de relevancia moral a los seres sintientes (capaces de experimentar dolor o placer); y la segunda desde la perspectiva de las propuestas cosmocéntricas basadas en el respeto que merece la vida en general, y el equilibrio natural en particular. Estas críticas, hechas desde una sensibilidad inevitablemente humana, implican, en realidad, un intento de superación del antropocentrismo, pero sin reparar en las consecuencias antihumanistas de su planteamiento.

Con el fin de evitar los males derivados del antropocentrismo no es necesario sustituirlo por una teoría que plantee la disolución del hombre en favor de su solidaridad con los seres sintientes, o con toda vida. Afirmamos que la crítica al humanismo antropocéntrico debería dirigirse, desde una renovada imagen del hombre y desde un humanismo abierto, a la naturaleza y a Dios. Acabaremos el artículo con algunas propuestas de reformulación de un humanismo no antropocéntrico basadas en la matriz judeocristiana, la misma tradición a la que paradójicamente los ecologismos radicales culpan de la crisis ambiental.

254

Para una correcta comprensión de lo que pretende este artículo es necesario establecer, de buen principio, que vamos a ocuparnos en él de estudiar sólo aquellas alternativas al antropocentrismo abiertas a lo otro del hombre: a Dios y a la naturaleza; y dejaremos expresamente fuera del análisis aquellas propuestas antropocéntricas moderadas que, partiendo exclusivamente de intereses centrados en lo humano, desarrollan éticas de respeto hacia la naturaleza. Estas posiciones –y en especial las derivaciones neokantianas de Rawls, las éticas del discurso de Habermas, Apel o Cortina, o el principio de responsabilidad de Hans Jonas– son perfectamente plausibles y defendibles, tal como me he ocupado de mostrar en otra parte.¹

No tratamos de proponer que para superar el antropocentrismo radical sólo nos quepa volver la mirada hacia una posición religiosa teocéntrica o hacia una posición interconfesional sin cen-

¹ En el libro *Idees d'humanisme* (INEHCA, Barcelona, 1999) y en los artículos: "Ética ecológica: un reto pendiente" (*Revista Ars Brevis*, núm. 3/1998; en colaboración con la Dra. Begoña Román) y "Ètica ecològica: la nova responsabilitat de l'home enfront de la natura" (*Revista Diàlegs*, núm. 1, 1998).

tro, sino que simplemente pretendemos mostrar la coherencia, el sentido y la oportunidad de replantear una inspiración humanista cristiana ante los retos ecológicos actuales. No analizaremos, por lo tanto, propuestas universalizables de mínimos compatibles por todos, sino solamente aquellas aportaciones que, desde posiciones de máximos, pueden postularse como alternativas al antropocentrismo. La profunda significación ecológica del humanismo creacionista abierto a Dios y a la naturaleza cobra hoy un renovado impulso, puesto que este humanismo permite desarrollar una sensibilidad más acorde con las preocupaciones ecologistas que la sensibilidad desarrollada desde posiciones exclusivamente centradas en lo humano.

Desarrollo temático

1. La importancia del concepto de humanismo y su progresión en la historia del pensamiento occidental desde el Renacimiento hasta nuestros días. La crisis actual del humanismo.

2. Relaciones entre humanismo y antropocentrismo. Análisis del humanismo como una manifestación de antropocentrismo.

3. Las críticas ecologistas al antropocentrismo que responsabilizan a la tradición judeocristiana de ser la responsable de la depredación del medio ambiente.

4. Las propuestas zoocéntricas (Singer y Reagan) y las biocéntricas o cosmocéntricas (*Deep Ecology*) como intento de superación del modelo antropocéntrico. Sus consecuencias para la humanidad.

5. La necesidad de volver a pensar un humanismo no antropocéntrico desde la tradición judeocristiana. El modelo de Maritain: un humanismo integral o humanismo de la encarnación. Descentrar al hombre.

6. Dos modelos actuales de descentramiento en diálogo con el ecologismo: humanismo creacionista de Ruiz de la Peña y eco-sofía cosmoteándrica de Panikkar.

7. Conclusión.

1. LA IMPORTANCIA DEL CONCEPTO DE HUMANISMO Y SU PROGRESIÓN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL DESDE EL RENACIMIENTO HASTA NUESTROS DÍAS. LA CRISIS ACTUAL DEL HUMANISMO.

Genéricamente usamos la palabra *humanismo* para referirnos a toda aquella ideología o posición antropológica que pretende promocionar al máximo al ser humano a través del cultivo de la educación y de la cultura.² Sin embargo, este concepto fue acuñado inicialmente para indicar el movimiento cultural desarrollado por los llamados *humanistas* del Renacimiento. El proyecto de los humanistas del Renacimiento consistía en la recuperación de las *humanitas* de la Antigüedad, o sea, el estudio de los patrones literarios, artísticos y culturales de Grecia y de Roma y su relectura desde el cristianismo. Petrarca, Vives, Pico della Mirandola, Vico, Ficino, Lorenzo Valla, Alberti, etc. son nombres importantes que cabe tener en cuenta en la larga lista de los autores humanistas.³ Es, de hecho, gracias a ellos que la palabra *humanista* o *humanismo* significa hoy, *grosso modo*, una reminiscencia de este movimiento histórico y su doctrina filosófica que pone el acento en el valor, la dignidad y la peculiaridad del hombre. Los humanistas se dedicaron a enseñar estos saberes de las humanidades clásicas y por ello podemos decir que fue en un principio una corriente de carácter más erudito y literario que filosófico, pero que desembocó, sin embargo, en la formulación de una doctrina de pensamiento o de una ideología.

Eusebi Colomer nos enseña que, en cuanto a la filosofía, hay dos características peculiares que es necesario recordar: el cul-

² En palabras de Jacques Maritain: "El humanismo (y tal definición puede ser desarrollada siguiendo líneas muy divergentes) tiende esencialmente a hacer al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original haciéndolo participar en todo cuanto puede enriquecerle en la naturaleza y en la historia ("concentrando al mundo en el hombre" –como decía aproximadamente Scheler– y "dilatando al hombre en el mundo"); requiere a un tiempo que el hombre desarrolle las virtualidades en él contenidas, sus fuerzas creadoras y la vida de la razón, y trabaje para convertir las fuerzas del mundo físico en instrumentos de su libertad". MARI-TAIN, J.: *Humanismo Integral*. Santiago de Chile: Ed. Ercilla, 1947, pág. 14. (La versión original francesa se encuentra en *Oeuvres complètes*, vol. VI, 1935-1938, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1984).

³ Para establecer los contornos precisos sobre la ideología y la pretensión del conjunto de los humanistas es muy útil la antología de textos recientemente editada por María Morras, PETRARCA, BRUNI, VALLA, PICO della MIRANDOLA, ALBERTI: *Manifiestos del humanismo*. Barcelona: Península, 2000. Sobre el humanismo del Renacimiento véase, por ejemplo, la obra ya clásica de BURCKHARDT: *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Iberia, 1941; también BLOCH, E. *La filosofía del Renacimiento*. Barcelona: Edicions 62, 1982 o RUBIÓ, J.: *Humanisme i renaixement*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.

tivo de la historia y el sentido de las cosas humanas.⁴ El Renacimiento no se define tanto por la recuperación del mundo clásico—cosa que también se da en la Edad Media, época que algunos estudiosos consideran como una sucesión de renacimientos— como por su voluntad de rescatarlo de una manera auténtica y de entenderlo en su realidad histórica. El hombre medieval también estaba interesado en la antigüedad clásica pero la usaba, fuera de su contexto, como contemporánea, mientras que el humanista del Renacimiento quería situarla en su contexto original, como pasado, para descubrir su significado auténtico. Asociado a este interés por las cosas históricas, los humanistas desarrollaron la preocupación por el hombre y por las cosas humanas, puesto que desde Cicerón y Varrón la palabra *humanitas* significaba la educación del hombre en cuanto tal, lo que los griegos llamaban *paideia*.⁵ Si los humanistas se dedicaron con ahínco a cultivar las humanidades clásicas es porque creyeron en la capacidad de educar al hombre. Uno de los primeros humanistas, Coluccio Salutati, designó las disciplinas a las que dedicaba su atención con el nombre de "humanidades" para subrayar su valor para la formación del hombre. Fue, pues, a través de la educación como los humanistas encontraron el camino de una filosofía especialmente comprometida con lo humano. Los humanistas discrepaban mucho entre ellos filosóficamente, pero una cosa tenían en común: el interés por el hombre y por su valor, su dignidad y su lugar privilegiado en el seno del universo. Fruto de esta preocupación por el hombre y como consecuencia lógica de ella desarrollaron una concepción del papel central del hombre en el cosmos y de su relación con Dios y con la naturaleza que podemos llamar concepción antropocéntrica.⁶

Por extensión de este uso de la palabra *humanismo*, también la empleamos hoy para referirnos a aquella visión que del hombre

⁴ COLOMER, E.: *El pensament als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997, pág. 253 y ss.

⁵ JAEGER, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura clásica*. México: F.C.E., 1946. Sobre los antecedentes humanistas de la concepción clásica es muy interesante el artículo de Antoni Blanch sobre Antígona en la obra colectiva GIRO, J. (coord.). *Idees d'Humanisme*. Barcelona: INEHCA, 1998, pág. 47-62.

⁶ "... Tomó, pues, al hombre creación sin una imagen precisa, y poniéndolo en medio del mundo, le habló así... Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, según tu libre albedrío, en cuyas manos te he confiado. Te he colocado en el centro del mundo para que desde allí puedas examinar con mayor comodidad a tu alrededor qué hay en el mundo." Picco della Mirandola, *Discurso de la dignidad del hombre*. Recogido en *Manifiestos del humanismo*. *Opus cit*, pág. 99.

tiene una determinada ideología; y así tendríamos que hablar de tantos humanismos como posiciones filosóficas o ideológicas: por ejemplo, un humanismo marxista, o sea la visión que tiene el marxismo del hombre; un humanismo cristiano, un humanismo nietszcheano, etc., que coincidirían con la posición antropológica que cada una de estas filosofías defiende a propósito del hombre. Siguiendo esta última significación extensa de la palabra, diremos que el humanismo del Renacimiento desarrolla su opción preferencial por el hombre dentro de un marco de concepción religiosa de la naturaleza y de la historia. Sin embargo, para algunos autores,⁷ ya en esta etapa de la cultura empieza a concretarse una disociación entre el hombre y Dios, puesto que el enaltecimiento del hombre y de las cosas humanas se hace a costa de limitar y restringir la importancia y el espacio dedicado anteriormente a Dios.⁸

Afirmar a Dios y al hombre a la vez se considera incompatible. Si durante la Edad Media el centro era Dios –y por lo tanto tenemos que hablar de una concepción teocéntrica, una visión del hombre y de sus cosas descentrada o situada en Dios, o una reflexión sobre el hombre desde Dios–,⁹ en el Renacimiento hablamos

⁷ En especial, Jacques Maritain en su obra ya citada *Humanismo Integral*. Véase también COLOMER, Eusebi: *Humanisme i Transcendència*. Institut de Teologia de Barcelona. Llició inaugural curs 1984-85. DE LUBAC, Henry: *El drama del humanismo ateo*. Madrid: EPESA, 1967, y *Ateísmo y sentido del hombre*. Madrid: Euroamericana, 1969. AAVV: *Hacia un nuevo humanismo*. Madrid: Guadarrama, 1957. PINO, Carlos: *El humanismo imposible*. Madrid: Taurus, 1975.

⁸ En la misma línea apuntada por Maritain, Castilla del Pino nos dice: “El humanismo renacentista [...] es el redescubrimiento del hombre en cuanto hombre, y ello, entraña, ciertamente, la desacralización y paganización de la concepción que de ello se deriva. Es cierto que en el humanismo renacentista no se encuentra todavía una abierta postulación de lo que hoy día se denominaría “humanismo ateo”. Todavía en el Renacimiento no se puede, por decirlo así, prescindir de Dios. Hay que andar algunos siglos más para que ello se verifique. Pero no cabe duda de que está de alguna manera esbozado, por cuanto este descubrimiento del saber clásico supone la inversión de los valores hasta ahora vigentes para el hombre de la Edad Media. [...] no se puede decir que entre los ideales humanistas del Renacimiento haya, de hecho, una consciente negación de Dios, pero sí un práctico prescindir que lleva a la edificación de un ideal de vida terrena en el que Dios queda de alguna manera marginado.

Desde nuestra perspectiva de hoy podemos ver este proceso como un inevitable proceder lógico de la dinámica histórica. Es claro que en todo caso se trata de una dialéctica del hombre para con Dios. Dios y el hombre son los polos de esta relación misma. A mayor acentuación del polo divino menor afirmación del polo humano. Contrariamente: a mayor reafirmación del hombre, decrecimiento inevitable de la presencia de Dios.” CASTILLA DEL PINO, C.: *El humanismo imposible*. Madrid: Taurus, 1975, págs. 14-16.

⁹ Maritain considera que lo que caracteriza culturalmente esta época es su irreflexión, o sea, que la consideración de las cosas humanas no estaba suficientemente

ya de una concepción antropocéntrica, movimiento cuyo proyecto apunta hacia la emancipación del hombre de la tutela de Dios.

No vamos a mostrar aquí todo el proceso que siguió este movimiento cultural, pero sí vamos a proponer, a grandes rasgos, las etapas de este proceso y su significación: en la medida en que se ha querido ensalzar al hombre y poner de manifiesto su libertad, ha ido pareciendo más y más incompatible esta dignidad y esta libertad con las "ataduras" que representa el reconocimiento de Dios como fuente y/u horizonte del hombre. Así, a medida que iba apostándose por la progresiva autonomía humana, la ciencia y el pensamiento iban arrinconando la idea de Dios a partir de la lógica siguiente: si se afirma la existencia de Dios, ello implica limitar la grandeza y la libertad del hombre; en cambio, optar por el hombre necesariamente implica el aniquilamiento de Dios. El humanismo cortó las amarras y fue alejándose progresivamente del puerto, en donde había quedado, lánguidamente olvidado, el concepto de Dios.

desarrollada y que, incluso en algunos momentos, esta visión descentrada del hombre cayó en una cierta inhumanidad teológica. Sin embargo, lo más importante de la visión medieval del hombre estriba en su definición como ser personal y en su doble dimensión natural y sobrenatural a la vez: "Para el pensamiento medieval (que en esto no hacía sino mostrarse cristiano) el hombre no era solamente un animal dotado de razón, según la famosa definición aristotélica que puede en verdad considerarse como una definición "naturalmente católica". Este tópico referente a la naturaleza humana conduce ya muy lejos, puesto que al hacer del hombre un espíritu, por la parte principal del mismo, muestra que debe tener aspiraciones sobrehumanas, pero muestra también que, por ser este espíritu el de un animal, tiene que ser el más débil de todos los espíritus y que, de hecho, el hombre se centra más en los sentidos que en el espíritu.

Para el pensamiento medieval, el hombre era también una persona; y hay que añadir que esta noción de persona es, por decirlo así, de raíz cristiana; noción destacada y precisada gracias a la teología. Siendo la persona un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre albedrío y constituyendo por ello un todo independiente frente al mundo, ni la Naturaleza ni el Estado pueden penetrar sin su permiso en este universo. Y Dios mismo, que está y que obra dentro de él, actúa en él de un modo especial y con una delicadeza particularmente exquisita, que demuestra la importancia que le concede; respeta su libertad, en cuyo centro, sin embargo, reside; la solicita, pero jamás la fuerza.

En su existencia concreta e histórica, el hombre no era, para el pensamiento medieval, un ser simplemente natural. Es un ser dislocado, herido: por el demonio, que le hiere de concupiscencia; por Dios, que le hiere de amor. Por una parte lleva en sí la herencia del pecado original, nace despojado de los dones de la gracia y, aunque no substancialmente corrompido, sí ciertamente lesionado en su naturaleza. Por otra parte, está creado para un fin sobrenatural: para ver a Dios, como Dios se ve, y para llegar a la vida misma de Dios; está traspasado por las solicitudes de la gracia actual y, si no opondrá a Dios su poder de repulsa, lleva en sí, desde aquí abajo, la vida propiamente divina de la gracia santificante y de sus dones.

Considerado existencialmente, puede decirse, pues, que es un ser natural y sobrenatural a la vez". MARTAIN: *Opus cit*, págs. 20-21.

Maritain nos explica en tres pasos el movimiento histórico que ha seguido la cultura humanista antropocéntrica occidental: un primer momento que correspondería al período clásico, siglos XVI a XVIII; un segundo momento que correspondería al período burgués, siglos XVIII y XIX; y finalmente el período revolucionario del siglo XX. En el período clásico –siglos XVI a XVIII–, la civilización occidental olvida las raíces de las que ha surgido y cree que puede instaurar por la pura razón un cierto orden, que aún se concibe según un estilo cristiano. Es por esta razón que llama a esta primera época el momento del naturalismo cristiano. La cultura intenta aquí encontrar su fin supremo en ella misma, y este fin no es otro que la dominación del hombre sobre la materia. El papel que se le otorga a Dios en este escenario es el de fiador de la dominación de la naturaleza. En el segundo período, el período burgués de los siglos XVIII y XIX, nos damos cuenta de que la cultura se encuentra separada de lo sobrenatural y que por eso mismo ha de tomar partido necesariamente contra ello. En nombre de la cultura es necesario que el hombre se libere de la superstición de una religión revelada y que su acción se funde en la seguridad debida al espíritu de riqueza. Este período, caracterizado por el optimismo racionalista, consiste en una especie de imperialismo demiúrgico hacia las fuerzas de la materia en la que la cultura se propone sobre todo dominar la naturaleza exterior y reinar sobre ella por un proceso técnico del que se espera que cree una felicidad perfecta. Dios deviene una idea. Es el Dios de los grandes metafísicos idealistas, que substituyen la transcendencia divina por la inmanencia. Gracias a Hegel, Dios se convierte en el límite ideal del desarrollo del mundo y de la humanidad. Finalmente, el siglo XX es el momento de la subversión de todos los valores, el momento revolucionario en el que el hombre se entiende a sí mismo como su propio fin último, y en el que se intentará establecer un nuevo humanismo a partir de un ateísmo radical. Consiste en un aplastamiento progresivo de lo humano por la materia, porque para reinar sobre la naturaleza se ve obligado a subordinarse cada vez más a necesidades técnicas, no humanas, y a las energías de orden material que utiliza y que invaden el mismo mundo humano. Muerto Dios, el hombre materializado piensa que sólo puede ser hombre, o superhombre, si Dios deja de ser Dios.¹⁰

¹⁰ "Veamos más de cerca los caracteres de estos tres momentos.

El primero aparece como una inversión en el orden de los fines. La cultura, en lugar de orientar su bien propio, que es un bien terrestre, hacia la vida eterna, busca en sí misma su fin supremo, que es la dominación del hombre sobre la materia. Dios

Como colofón de este proyecto cultural antropocéntrico, encontramos en los siglos XIX y XX el desarrollo de un humanismo radicalmente ateo que niega explícitamente la existencia de Dios como condición necesaria de la dignificación del hombre. Así verán la luz grandes pensadores que, a partir de Hegel, nos pondrán, cada vez con más radicalidad, la desaparición de Dios de la escena humanista; son los llamados pensadores de la sospecha. Feuerbach, Marx, Freud y Nietzsche serían los jalones más explícitos de este movimiento del humanismo ateo contemporáneo.¹¹ Feuerbach considera que Dios no es otra cosa que la proyección idealizada de las esperanzas y de los anhelos más profundos de la humanidad, y que estudiando qué imagen tenemos de Dios podemos comprender en realidad la propia imagen de la humanidad, o sea de nosotros mismos; Marx nos recuerda que Dios y la religión son el narcótico del pueblo y la manifestación de la injusticia social y que sólo con cambiar las estructuras económicas y políticas la religión desaparecerá por completo del horizonte humano; Freud denuncia que en el concepto de Dios recuperamos la imagen del padre que, inconscientemente, necesitamos para sentirnos seguros; y finalmente, el humanismo más ateo de todos, el más radical, el superhombre de Nietzsche, plantea que para ser hombres superados tenemos que asesinar a Dios. La muerte de Dios inaugura una época de nihilismo y de superación de todo lo humano.

Así pues, una opción creyente es vista por la modernidad como una posición antihumanista. Creer en Dios implica o bien la

suministra la garantía de esta dominación.

El segundo momento aparece como un imperialismo demiúrgico respecto a las fuerzas de la materia. La cultura no comprende cuál debe ser su principal esfuerzo (el esfuerzo para perfeccionar la naturaleza del hombre mediante un proceso conforme a las profundas exigencias de ésta, es decir, mediante la perfección interior de una cierta sabiduría de conocimiento y de vida), se propone ante todo dominar la naturaleza exterior y reinar sobre ella por un proceso técnico, bueno en sí, pero que pasa a obtener la primacía. De él se espera que cree, gracias a la ciencia físico-matemática, un mundo material en el que encuentre el hombre, según las promesas de Descartes, una perfecta felicidad. Dios se convierte en una idea.

El tercer momento consiste en un retroceso progresivo de lo humano ante la materia. Para reinar sobre la naturaleza sin tener en cuenta las leyes fundamentales de su naturaleza, el hombre queda realmente constreñido, en su inteligencia y en su vida, a subordinarse cada vez más a necesidades no humanas, sino técnicas, y a energías de orden material que él pone en acción y que invaden el propio mundo humano. Dios muere para el hombre materializado, que piensa no poder ser hombre, o superhombre, más que si Dios no es Dios." MARITAIN: *Opus cit*, págs. 42-43.

¹¹ Para un análisis de los planteamientos ateos de estos autores es muy interesante la obra de KÜNG, H.: *¿Existe Dios?* Madrid: Ed. Cristiandad, 1979. También la obra de MARITAIN: *La signification de l'athéisme contemporain. Oeuvres complètes*, vol. IX, 1947-1951.

alienación de las esperanzas en Dios, o bien una falsa ideología narcotizante y antirrevolucionaria, o bien una minoría de edad psicológica o psicoanalítica; o, simplemente, el miedo a borrar el horizonte y el punto de referencia que Dios implica. Ser creyente ha sido visto desde este proyecto humanista como una sospecha: somos sospechosos de infantilismo, de no tener bastantes agallas, de ser colaboracionistas con el poder establecido y reaccionarios, o de manifestar un desequilibrio psíquico profundo.

Hoy estamos en plena postmodernidad,¹² una época caracterizada por la destrucción o la disolución de los ideales de la modernidad, que tienen su punto de arranque en este proyecto cultural antropocéntrico del Renacimiento. La emancipación del sujeto y su autonomía y, en definitiva, esta exaltación del hombre que ha cortado sus amarras de Dios naufragan ante nuestros ojos. Para algunos, los más antimodernos, este naufragio es debido a que el antropocentrismo humanista nos ha mostrado definitivamente su cara oculta, especialmente en el ámbito político y social, y se nos ha revelado como radicalmente antihumanista. Curiosamente, la acusación hacia el mundo creyente de minusvalorar al hombre se ha girado en su contra y, como una bomba que estalla en las manos, ha revelado su secreto: la semilla de un antihumanismo feroz engendrado en el corazón mismo del proyecto humanista. Una ola de destrucción del hombre, manifestada en los grandes totalitarismos del siglo, se ha apoderado de la vieja Europa y desde dentro de la pretendida emancipación humanista ha proyectado una temible sombra: la aniquilación del hombre por el hombre en nombre de la misma humanidad. Los campos de exterminio nazi y la *shoa*, los *gulags* comunistas, o ahora las aniquilaciones genocidas nacional-postcomunistas, véase Bosnia o Kosovo,¹³ han afectado decisivamente a nuestro idílico proyecto humanista. Como diría Adorno,¹⁴ después de estas experiencias tan profundamente antihumanistas ya no podemos pensar igual. Después de la Segunda Guerra Mundial, el proyecto optimista de confianza ciega en el progreso humano se arruina irremisiblemente.

¹² Para una profundización de lo que representa la postmodernidad, ver CASTIÑEIRA, A.: *Àmbits de la postmodernitat*. Barcelona: Ed. Columna, 1986 y *L'experiència de Déu en la postmodernitat*. Barcelona: Cruïlla, 1991. LYOTARD, J. F.: *La condició postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1984.

¹³ El genocidio y la limpieza étnica representan la cruz del espíritu humanista, la destrucción de lo humano: el crimen contra la humanidad. Para un análisis de la profunda significación del proyecto genocida serbio, véase TORNER, C. (ed.): *La victòria pòstuma de Hitler*. Barcelona: Proa, 1995.

¹⁴ ADORNO: *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1975.

te. El resultado cultural es la disolución del proyecto humanista emancipado de Dios que ha dado muerte al hombre a manos del propio hombre.¹⁵

La continuació de esta progresió paradòjica de los ideales emancipatorios del humanismo y de su disolución histórica puede verse reflejada filosóficamente tanto en el existencialismo de Jean Paul Sartre como en el estructuralismo de Claude Levi-Strauss. J. P. Sartre apuesta por la disolución de la esencia humana y su sustitución por la existencia; la libertad, otrora una de las señas de identidad y de dignidad del ser que asemeja a Dios, se convierte en una condena puesto que estamos obligados a decidir, pero sin saber ni qué, ni por qué. Sin embargo, no podemos escaparnos de nuestra responsabilidad y en nuestra singular libertad se nos descubre que estamos decidiendo, a la vez, por toda la humanidad. Otra propuesta que corrobora esta dirección de autoaniquilamiento del proyecto humanista la representa particularmente el estructuralismo que denuncia, llanamente, la desaparición del hombre. La corriente estructuralista, que parte de las reflexiones de Claude Levi-Strauss, habla de la destrucción del sujeto. El yo personal se disuelve en sus estructuras lógicas y lingüísticas, y así la inteligencia, la conciencia y la mente no son más que cosas entre las cosas. Si desapareciera la estructura sobre la que se asientan, también el hombre desaparecería. Foucault llegará a predecir en su obra *Les mots et les choses* que el hombre es un invento moderno del cual podemos mostrar la fecha de aparición y también su fin cercano. Se trata, pues, ya de un posthumanismo.¹⁶

¹⁵ "... en el fons, ja no hi ha confiança en la possibilitat del pensament per fer res: ni per pensar el mal ni per afrontar-lo. Més i tot, el propi pensament es fa sospitós." La reflexió d'Adorno és dramàtica i conscient del fracàs i de les poques esperances "Auschwitz va demostrar irrefutablement el fracàs de la cultura. El fet que Auschwitz hagi pogut ocòrrer enmig de tota la tradició filosòfica, artística i científic-il·lustradora comporta més contingut ... Tota la cultura després d'Auschwitz, junt amb la crítica contra aquesta, és brutícia". ESQUIROL, J. M.: *De Europa als homes*. Barcelona: Cruïlla, 1994, pág. 102.

¹⁶ "Però allò que aci ens interessa és la connexió existent entre la mort de l'home i la precedent mort de Déu. És el mateix Foucault qui ho ha palesat en una clara al·lusió a la famosa paràbola nietzscheana. Primerament fou Déu qui va morir a mans de l'home. Ara toca el torn al seu assassí. "Es fa palès que la mort de Déu i el darrer home van lligats. No és potser el darrer home el qui anuncia que ha matat Déu, posant així el seu llenguatge, el seu pensament, la seva rialla en l'espai que Déu ha deixat en morir?... Així, doncs, el darrer home és alhora més vell i més jove que la mort de Déu; ara, un cop que ha matat Déu, ell mateix ha de respondre de la seva finit; però com que parla, pensa, existeix en la mort de Déu, la seva mateixa mort està cridada a morir; déus nous, els mateixos, alenen damunt el futur oceà; l'home s'encamina vers la seva desaparició." *Les mots et les choses*, pág. 396, citado por COLOMER: *Opus cit.*, pág. 12.

Analizado de este modo el proyecto humanista antropocéntrico, parece que la lógica histórica da la razón a la intuición de Berdiaeff, en el sentido de que "allí donde no hay Dios acaba también por no haber hombre". Para que haya hombre es necesario que los hombres tomen consciencia de su irreductible singularidad y de su diferencia radical respecto de todas las otras cosas; en una palabra, que tengan la noción de persona, que se hizo presente en el seno de la tradición de pensamiento *judeocristiano*.¹⁷ Sin embargo, es de justicia manifestar que la afirmación de la existencia de Dios no siempre es o ha sido suficiente para proteger la dignidad humana, puesto que no nos libera de la brutalidad de los hombres que utilizan "el nombre de Dios en vano", también para destruirse.¹⁸

Hoy vivimos, pues, culturalmente en un mundo sin Dios y sin Hombre. Esta constatación debería ayudarnos a comprender la importancia que, en la actualidad, está adquiriendo precisamente "el mundo", el cosmos o la naturaleza. Nosotros, hijos de este largo periplo humanista, los que vivimos una época cultural que nos encuadra en un horizonte sin Dios y sin Hombre, nos vemos empujados a descubrir, como por un impulso necesario de la misma lógica histórica de esta evolución, la importancia de la naturaleza. Si reflexionamos sobre la evolución de este proceso, diríase que, en este singular viaje cultural, Occidente partió de una concepción teocéntrica para progresivamente apartarse de ella siguiendo el azimud de un modelo antropocéntrico, y que la diso-

¹⁷ "Ara, per molt escandalós que sigui per la intelligència contemporània que es pensa encara que la idea de l'home és el resultat de la supressió de la tutela de Déu, el descobriment de l'individu, de la persona, es féu històricament en el marc de la tradició judeo-cristiana. Ho recordaba no fa gaire B.H. Levy en el seu polèmic Testament de Déu. "No és el laïcisme sinó més aviat l'antipaganisme, no és l'ateisme, sinó pura i simplement el monoteisme, l'única realitat que pot crear espai per a quelcom que s'assembla a allò que anomenem un subjecte lliure". Entre l'Orient asiàtic, on l'home es diluïa en la roda màgica d'un cosmos divinitzat, i l'Occident antic, on es divinitzava l'individu heroic, l'home de la fortuna i del poder, el Déu viu, el Déu bíblic, col·loca davant seu l'home com a persona. I si l'home és persona per a Déu, aleshores és més que un mer producte del món o de les relacions socials. La interpel·lació de Déu fa de l'home un subjecte lliure i responsable, un ésser que ha de respondre de si mateix davant Déu, un ésser que porta en ell la imatge, és a dir, la presència viva de Déu i esdevé per això de dret el seu representant a la terra. "La presència de Déu constitueix inseparablement l'home com a persona. En el tu de Déu, ell esdevé un jo d'una il·limitada pregonesa; en el jo de Déu esdevé un tu d'una il·limitada amplària. Per això l'home és un misteri que no pot ser solventat ni resolt per res ni per ningú. La fe en Déu mana respectar tots i cadascun dels homes com un sagrament que no pot ser tocat". COLOMER: *Opus cit.*, págs. 13-14.

¹⁸ Carles Torner, modificant la conocida frase "Si Dios no existe, todo es posible" de la obra de Dostoievsky *Los hermanos Karamazov*, propone esta variación: "Dú existeix i tot és possible".

lución postmoderna de este nos lleva ahora, erráticamente, hacia una época cosmocéntrica o fisiocéntrica. Dirigimos nuestra mirada huérfana de divinidad y de humanidad hacia el tercer elemento en liza que habíamos relegado imperdonablemente hasta hoy: la naturaleza y el cosmos. Y la redescubrimos tanto por el agotamiento cultural de los proyectos humanistas anteriores, como por el exceso de éxito, técnico y científico, que ha tenido, en parte, este mismo proyecto. El progreso técnico y científico de la humanidad ha adquirido una tal potencia y un tal perfeccionamiento que la inusitada situación que crea este éxito modifica de una manera esencial la consciencia de nuestra responsabilidad. De hecho, parte de lo que nos acontece es que estamos en “peligro de muerte” no por un fracaso, sino por causa de estar a punto de “morir de éxito” el proyecto moderno del dominio científico y técnico sobre la naturaleza.

Trayendo a colación esta lectura del proceso cultural humanista no pretendo ser original ni descubrir nada nuevo, puesto que es de sobras conocida; solamente sugiero que hoy puede ser utilizada en otro sentido como un haz de inteligibilidad que nos permite comprender mejor nuestra situación cultural actual. Esta lectura del humanismo se acostumbraba a emplear hasta hoy por algunos pensadores que miraban con recelo parte del proceso histórico de la cultura occidental, para mostrar las consecuencias nefastas de haber tomado un camino equivocado y, sobre todo, como interpretación de la evolución de las relaciones entre Dios y el Hombre en el mundo moderno.

Mi aportación estriba en mostrar que puede emplearse fructíferamente esta misma línea interpretativa, pero esta vez para realizar una nueva relectura en clave de preocupación ecológica que nos permita entender mejor las relaciones humanas con la naturaleza establecidas en la historia del pensamiento occidental. Esta interpretación es particularmente interesante para nosotros puesto que las relaciones establecidas entre Dios y el Hombre implican indirectamente una determinada concepción de las relaciones con la naturaleza. Sin embargo, que vivamos ante una época cultural marcada por la ausencia de paradigma humano y divino no significa que no coexistan, entremezcladas, opciones antropocéntricas o teocéntricas de distinto signo y especie; que vivamos en un espacio cultural postmoderno no quita que algunos opten por resucitar posiciones premodernas, o que se atrincheren en opciones de tipo estrictamente moderno. Simplemente, me refiero a que el horizonte cultural en el que situamos nuestras coordenadas de reflexión sobre el Hombre y sobre Dios está cambiando profundamente ante el agotamiento de la

modernidad, el llamado cansancio de Occidente, y ante el redescubrimiento de la importancia de la naturaleza y de su frágil equilibrio.

2. RELACIONES ENTRE HUMANISMO Y ANTROPOCENTRISMO. ANÁLISIS DEL HUMANISMO COMO UNA MANIFESTACIÓN DE ANTROPOCENTRISMO. CARACTERÍSTICAS DEL ANTROPOCENTRISMO CONTRAPUESTAS A OTROS MODELOS: ANIMISMO Y PANTEÍSMO.

Si centramos la mirada reflexiva en Dios, al estilo del mundo medieval, o si la centramos en el hombre, siguiendo al Renacimiento, las relaciones del hombre con la naturaleza se revelarán de manera distinta. Desde el proyecto teocéntrico, tanto la naturaleza como el hombre son criaturas que tienen su sentido en Dios y que aparecen como manifestación suya. El hombre es particularmente imagen y semejanza de la divinidad, pero también la naturaleza manifiesta la bondad y la belleza del Creador.¹⁹ En el mundo medieval la relación del hombre con la naturaleza se desarrolla enteramente ante la presencia de Dios que gobierna el universo y, por lo tanto, que aparece como su Señor. Todas las realidades de este mundo prefiguran y muestran, simbólicamente, la grandeza del Creador.²⁰ Desde el proyecto antropocéntrico, en cambio, al tomar el protagonismo y desplazar a Dios de su trono cósmico, el hombre relega a Este a una pura idea ilusoria y a la naturaleza, de rebote, a un papel secundario, a mera cosa al servicio del hombre, a mera realidad supeditada al uso humano: Dios se esfuma del horizonte y la naturaleza deviene cosa o materia en la que plasmar nuestra humanidad o simplemente el ámbito en el que mostrar nuestra superioridad. Las consecuencias prácticas del modelo antropocéntrico son dos: la primera, ya dicha, sería que el hombre se autopercibe como centro del universo; y la segunda, que el hombre tiene derecho, un derecho soberano ilimitado, a someter a las criaturas a su antojo y, por lo tanto, puede disponer arbitrariamente del resto de los seres vivos, precisamente porque está en el

¹⁹ Es lo que A. García Rubio llama tradición manifestativa. Esta línea de comprensión de la naturaleza como expresión de la presencia, la belleza y la bondad del Dios creador es la tradición que recogerán los llamados santos ecologistas como San Francisco de Asís o San Juan de la Cruz. GARCÍA, A: *¿Dominad la tierra? Aportaciones teológicas al problema ecológico*. Barcelona: Cristianisme i justícia, 1993, Col. Quaderns, núm. 54.

²⁰ Baste citar por ejemplo la representación artística de Dios como Pantocrátor en el arte románico.

centro y porque existe un salto cualitativo y una diferencia insalvable entre los seres humanos y los demás seres vivientes.

En la concepción bíblica, la diferencia ontológica existente entre los hombres y el resto de criaturas es de tipo metafísico, de manera que la naturaleza y el hombre manifiestan en grado distinto su relación con Dios o, si se prefiere así, están en un distinto nivel en la escala de los seres. El hombre es *imago Dei*, pero al mismo tiempo también es parte de la misma creación que manifiesta, toda entera, el amor de Dios. Es comprensible pues que, dependiendo del contexto en que fue leída esta ambivalente concepción, se acentuara más un aspecto de continuidad o de ruptura entre el valor del ser humano y el valor del resto de las criaturas. Tal y como hemos apuntado anteriormente, el proceso de lenta emancipación del humanismo de la tutela de Dios provocará una especie de antropocentrismo, aun en presencia creyente de Dios, que irá alterando el esquema de comprensión de la relación con la naturaleza y que acentuará la discontinuidad hasta convertirla en una ruptura absoluta al borrar a Dios del horizonte.

Siguiendo el esquema de interpretación de Maritain, cabría distinguir por lo tanto tres etapas de evolución de la consideración humana sobre la naturaleza: el naturalismo cristiano, el imperialismo demiúrgico burgués y, finalmente, la subordinación técnica de lo humano a la materia. A grandes rasgos, podríamos decir con Maritain que, durante el período clásico, el naturalismo cristiano de los siglos XVI a XVIII, rige un proyecto de dominación del hombre sobre la materia asegurado por un concepto de Dios que justifica la ciencia y la razón; que, en el período burgués, el optimismo racionalista de los siglos XVIII y XIX, la acción humana se funda en la seguridad debida al espíritu de riqueza, especie de imperialismo demiúrgico hacia las fuerzas de la materia, que se propone sobre todo dominar la naturaleza exterior y reinar sobre ella por un proceso técnico del que se espera que cree una felicidad perfecta,²¹

²¹ El paradigma de esta pretensión lo podemos hallar en el pensamiento de John Locke: la naturaleza al servicio del beneficio del hombre y su justificación de la propiedad como mejoramiento de su rendibilidad. Veamos esta cita: "Déu que ha donat el món a tots els homes en comú, els ha donat també la raó per a fer-ne ús de la manera més profitosa i convenient per a la vida. La Terra, i tot el que hi ha dins, fou donada als homes per a llur manteniment i comoditat. Tots els fruits que la Terra naturalment produeix i totes les bèsties que nodreix pertanyen a la humanitat en comú, ja que són producte de la mà espontània de la natura; i ningú no té, en principi, cap domini privat, excloent de la resta de la humanitat, sobre cap d'ells, perquè aquest és el seu estat natural. Això no obstant, com que els fruits i les bèsties han estat atorgats als homes perquè en facin ús, hi ha d'haver necessàriament un mitjà

y que, por último, el siglo XX es el momento del aplastamiento progresivo de lo humano por la materia porque, para reinar sobre la naturaleza, el hombre se ve obligado a subordinarse cada vez más a necesidades técnicas, no humanas, y las energías de orden material que utiliza invaden el mismo mundo humano. De la misma manera que la progresiva desaparición de Dios de la escena de lo humano mostraba su radical antihumanismo, la progresiva desaparición de Dios revela unas relaciones de lo humano con la naturaleza que acaban, igualmente, deshumanizadas.²²

Sin embargo, esta no es la única manera de plantear las relaciones del hombre con Dios y con la naturaleza. Otro modelo distinto de comprensión de las relaciones mutuas lo representan la mentalidad animista y la mentalidad panteísta. Dejando aparte las discusiones más eruditas sobre las diferencias entre estos dos modelos de comprensión de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, el animismo plantearía que la naturaleza es una totalidad animada por espíritus, seres personificados proyección de las características humanas, y que todos estos seres que pueblan el universo, humanos y no humanos, se relacionan entre sí a partir de los mismos modelos que sirven para establecer las relaciones entre los hombres. Las relaciones que se establecen son entendidas a partir de un patrón social, y todo ello significa que están presididas por un respeto absoluto por la naturaleza, y hasta por una sensación de inferioridad o de miedo. Por ello el hombre está situado en un cosmos armónico que sus actuaciones pueden destruir. El

per apropiar-se'n, d'una manera o d'una altra, qualsevol home particular, mentre li puguin ésser d'utilitat o puguin aportar-li algun benefici. El fruit o el cérvol que nodreix l'indi salvatge, el qual no coneix vedes i és encara arrendatari en comú, li pertany i és part d'ell mateix, i cap altre home no hi pot tenir cap dret, sempre que li pugui fer profit per al seu manteniment.

Si bé la Terra i totes les criatures inferiors són comunes a tots els homes, en canvi cada home és propietari de la seva persona, i ningú fora d'ell mateix no hi tindrà cap dret. El treball del seu cos i de les seves mans són, per dir-ho així, propietat seva. Aleshores, en sostreure, amb el seu treball, qualsevol cosa de l'estat en què la natura l'havia deixada, combina aquella cosa amb quelcom que li pertany i fa que esdevingui, en conseqüència, propietat seva. El fet d'haver-la sostreta de l'estat i haver-hi aportat el seu esforç exclou els altres homes a posseir-la. Com que el treball és propietat inqüestionable del treballador, cap altre home sinó ell no podrà tenir cap dret sobre aquelles coses a les quals ha dedicat el seu treball, sempre que en quedin suficients i de la mateixa qualitat per a la resta de la comunitat". LOCKE, J.: *Assaig sobre el govern civil*. Barcelona: Laia, 1983, págs. 112-113.

²² "Sean las que fueren las ventajas obtenidas en otros aspectos, las condiciones de vida del ser humano se hacen así cada día más inhumanas. Parece que si las cosas continúan en ese sentido, la tierra será habitable –según la vieja expresión de Aristóteles– únicamente para las bestias o para los dioses." MARITAN: *Opus cit*, pág. 43.

orden natural debe ser restituido cada vez que se altera. La mentalidad panteísta –cuyos representantes occidentales más claros serían Giordano Bruno, Baruch Spinoza y el Idealismo alemán–, que encuentra su lugar privilegiado en las sabidurías orientales,²³ entiende que la realidad es única y que todos los seres no son otra cosa que la manifestación de esa misma realidad. En ambas concepciones se acentúa el aspecto de continuidad y de igualdad entre los seres humanos y los no humanos. Por ello mismo, tanto en una mentalidad animista como en una mentalidad panteísta, los seres no humanos que nos rodean merecen al menos tanta atención y respeto como los seres humanos, puesto que no existe una radical diferencia entre ellos y nosotros: todos manifestamos una única realidad de la que somos expresiones distintas sólo en apariencia.

Esta mentalidad ha calado hondo en muchos de los teóricos del ecologismo, puesto que implica como consecuencia una inclinación ideológica manifiestamente más acogedora de la naturaleza que el modelo antropocéntrico, que sería absolutamente beligerante. Si el modelo antropocéntrico propugna un acoso y derribo de lo natural para su superación y su uso en provecho del hombre, la mentalidad animista o panteísta propone, por el contrario, un pacto mutuo de no agresión o un respeto profundo y venerable ante toda la vida. Al hilo de las reflexiones anteriores, y puesto que hoy nos encontramos en un mundo sin Dios y sin Hombre que redescubre, cada vez con mayor profundidad, el valor del tercer elemento, el valor de la naturaleza y del cosmos, es lógica la búsqueda de otros referentes ideológicos para fundamentar una nueva sensibilidad ecológica. A ello corresponde la importancia actual de los planteamientos ecologistas y la realidad entendida como un organismo global. Los nuevos problemas que empiezan a plantearse no son tanto las relaciones que establece el hombre con el hombre o con Dios, sino las relaciones del hombre con la naturaleza (entendida como globalidad) o del hombre para con su naturaleza o esencia (entendida como sus características definitorias), con su esencia modificable a través de la manipulación genética y de su dimensión de supervivencia futura. Por todo ello, es perfectamente comprensible que la búsqueda ecológica de nuevos referentes ideológicos para dirigir nuestras relaciones con la naturaleza parta, inmediatamente, del intento de superación del esquema de interpretación antropocéntrico.

²³ Pienso en particular en el Hinduismo y su concepción de Brahama.

3. LAS CRÍTICAS ECOLOGISTAS AL ANTROPOCENTRISMO QUE RESPONSABILIZAN A LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA DE SER LA RESPONSABLE DE LA DEPREDACIÓN DEL MEDIO AMBIENTE.

Lo que nos interesa plantear ahora es si resulta acertado, o si se justifica, identificar el modelo antropocéntrico con la tradición judeocristiana como proponen algunos ecologistas radicales, o si, por el contrario, antropocentrismo y cristianismo son planteamientos distintos y hasta incompatibles. Autores como Degenhardt, Lynn, White, Amery, Meadows, Kade, Cobb o Bateson responsabilizan a La Biblia de ser la causante de la mentalidad antropocéntrica. El antropocentrismo sería, según ellos, de origen judeocristiano, y a esta tradición deberíamos imputar las bases ideológicas que, en última instancia, nos han llevado al problema ecológico. El responsable último de esta mentalidad sería el relato de la creación que encontramos en el libro del *Génesis*.²⁴ Vamos a mostrar, sin embargo, que tal identificación es excesivamente simplista. En el *Génesis* encontramos dos relatos diferentes acerca de la creación, identificados por los biblistas como pertenecientes a dos tradiciones de redacción también distintas: el relato de tradición sacerdotal (S)²⁵ y el relato de tradición yahvista (Y).²⁶ En el relato (S) destacan las palabras "someter" y la potes-

²⁴ "La teología de la creación con su dimensión antropológica y, especialmente, con la importancia atribuida al mandato de dominar la Tierra está siendo actualmente cuestionada. Esta crítica ha surgido en los países más ricos y desarrollados. G. Bateson, ya en 1970, planteaba la cuestión desnuda y crudamente: "Si ustedes colocan a Dios fuera del universo, en aras de su creación, y si ustedes cuentan que han sido creados a Su imagen, entonces ustedes se considerarán, de un modo totalmente lógico, como exteriores a las cosas que les rodean, e incluso opuestos a ellas. Y como ustedes se apropian de todo lo que pertenece al espíritu para ustedes solos, pensarán que el mundo que les rodea se encuentra totalmente privado de este espíritu, y que, por tanto, no tiene derecho a ninguna consideración moral o ética. El medio ambiente parecerá que les pertenece para el único objetivo de ser explorado por ustedes. Así, pensarán que la unidad de supervivencia estará compuesta por ustedes mismos, por sus semejantes y por sus próximos, situándolos en oposición al medio ambiente de otras unidades sociales y de otras razas, o de los animales o, incluso, de los vegetales" [...] el mandato del *Génesis* de "dominar la tierra" (Gn. 1,28) comportó consecuencias desastrosas en la época de la Revolución Industrial. La cosificación, manipulación, degradación y destrucción del medio ambiente encontraría en el relato sacerdotal de la creación una raíz profunda. L. White critica por igual la ideología subyacente a la ciencia moderna y a la visión antropológica de la Iglesia, pues ambas presuponen algo común: la consideración del hombre como alguien radicalmente superior y destacado en el seno de una naturaleza desacralizada por la ciencia y por la fe cristiana." GARCÍA, A.: *Opus cit.*, págs. 10-11.

²⁵ Gn. 1, 24-31.

²⁶ Gn. 2, 5-20.

tad de "dominar la tierra",²⁷ mientras que en el relato (Y) Dios pone al hombre en el jardín del Edén para que "lo guarde y lo cultive".²⁸

Del relato bíblico nos interesa destacar lo siguiente: primero, que Dios es el único creador de toda la realidad, a la vez en contra de la concepción emanacionista y en contra también del maniqueísmo que implica la existencia de un doble principio constitutivo de la realidad, un principio del bien en lucha permanente con otro principio del mal. Él, libremente, ha creado a través de su palabra todo lo que existe. Segundo, que el hombre tiene un papel privilegiado en la creación y ello se manifiesta especialmente en que la acción creadora de Dios culmina en el hombre.²⁹ Tercero, Dios da al hombre dos mandamientos en relación con la naturaleza, el de dominar y someter, pero también el de conservar. Cuarto, el hombre no es absolutamente autónomo puesto que debe respetar las exigencias éticas que ha recibido del creador.³⁰ Quinto, en el *Nuevo Testamento* aparecen dos novedades: el cristocentrismo y la recapitulación. La centralidad de Adán en el relato de la creación es substituida por la centralidad del nuevo Adán, Jesucristo, primogénito de todos los vivientes, por lo que se relacionará directamente el relato de la creación con Jesús y no con el hombre en general, y el concepto de recapitulación (*anakephalaiosis*) que indica que la salvación no sólo está dirigida al hombre sino también a la naturaleza, a todos los seres. Según San Pablo, "Cristo será todo en todos" y por lo tanto la liberación incluye a toda la creación que "gime con dolores de parto".³¹

²⁷ Las palabras de la traducción, "someter" (*kabas*) y "dominar" (*radah*) no captan lo más característico de la intención original del texto que excluye todo dominio arbitrario. Ver el artículo de PIKAZA: "Dominad la tierra..." (*Gen.*, 1,28). Relato bíblico de la Creación y ecología", dentro de la obra GÓMEZ-HERAS, J. M.(coord.): *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos, 1997.

²⁸ Para un análisis más profundo ver: GONZÁLEZ FAUS, J. M.: *Proyecto de hermano*. Santander: Ed. Sal Terrae. VVAA: *La creación del mundo y del hombre en los textos del próximo Oriente antiguo*, Estella (Navarra), 1982. O RUIZ DE LA PEÑA: *Teología de la creación*, Santander: Sal Terrae, 1986.

²⁹ La tradición (S) nos lo presenta a imagen y semejanza de Dios, mientras que la tradición (Y) nos da a entender que Dios actúa personalmente modelándolo con el polvo de la tierra e infundiéndole el aliento vital. Ambas tradiciones nos sitúan ante una peculiaridad especial del hombre en relación con el resto de los seres.

³⁰ Como ejemplos suelen aducirse la expulsión del paraíso o el diluvio universal como arquetipos de desastre ecológico. Véase ETXEBERRIA, X.: *La ética ante la crisis ecológica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1995.

³¹ Sobre la utilización de los escritos paulinos para fundar esta concepción ver BRADLEY, I.: *Dios es verde. Cristianismo y medio ambiente*. Santander: Sal Terrae, 1993.

¿Es pues imputable al cristianismo o a la tradición judeocristiana la mentalidad antropocéntrica? Una respuesta unívoca y sin matices, como la que propugnan algunos ecologistas, parece insostenible. En cierta medida, las críticas del ecologismo radical hacia el cristianismo son, paradójica y sospechosamente, de signo totalmente contrario a las críticas que los movimientos marxistas utilizaron anteriormente. Si el marxismo atacaba el cristianismo como una ideología de fuga y alienación, como un escapismo narcotizante de la situación real de injusticia social del hombre, ahora el ecologismo lo ataca, desde una óptica contraria, por ser el responsable de una excesiva implicación que lleva a la destrucción de la naturaleza.³²

Sugiero que, en contra de lo que pudiera parecer a primera vista, el creacionismo no se identifica necesariamente con un modelo antropocéntrico, como tampoco el evolucionismo, inspirado en las teorías darwinistas, se identifica solamente con una alternativa de tipo cosmocéntrico. En realidad, bien pudiera ser al contrario, puesto que el creacionismo, por su concepción radicalmente teocéntrica, debiera ser incompatible con una concepción radicalmente centrada en lo humano, mientras que la mentalidad evolucionista no modifica substancialmente la idea antropocéntrica. Emparentar filogenéticamente al hombre con los animales no evita situar al hombre como culminación del proceso de perfección natural y someterlo a la acción modificadora de este; decir que el hombre es la culminación de la perfección de la naturaleza no evita un esquema antropocéntrico. Cambiar una imagen espacial, como centro, por otra imagen dinámica, como objeto final o *telos* de la evolución ¿no es otra manera de conferir al hombre la principal importancia?

Otros autores como Altner, Portman o Margared Mead no aceptan esta posición tan crítica con el cristianismo. Para ellos, el hombre occidental ya tenía ambición de dominio mucho antes de

³² "En consecuencia, el cristianismo es acusado, al menos parcialmente, de haber dado fundamento y de alimentar el proceso seguido por la Civilización Industrial, con todas sus aberraciones. Las antiguas críticas de alienación, de huida del mundo, de cerrazón al progreso, y otras semejantes, dan paso a nuevas acusaciones en sentido contrario: el cristianismo tendría una gran parte de culpa en el descontrolado dinamismo del progreso moderno y en la *hybris* de la Civilización Industrial, que están degradando gravemente el medio ambiente y llevando al hombre muy cerca de la autodestrucción. El cristianismo es acusado de estar al servicio de la muerte: en el pasado porque no favorecía, sino que combatía, a las fuerzas del progreso que estaban (supuestamente) al servicio de la vida y del bienestar de todos. Ahora por estar impulsando un progreso que es un destructor mortal de la vida." GARCÍA, A.: *Opus cit.*, pág. 11.

la irrupción del cristianismo en la historia occidental; aducen, por ejemplo, el mito de Prometeo que mostraría simbólicamente, a través del robo del fuego a Zeus, los intentos del hombre por independizarse de la naturaleza luchando contra la divinidad con la técnica y la astucia. Es particularmente interesante para nosotros la interpretación de Maritain, puesto que el antropocentrismo aparece en la historia no como aportación cristiana, sino como consecuencia de la progresiva descristianización de la cultura y la sociedad. A partir del Renacimiento, como ya hemos visto anteriormente, se inicia un proceso de eliminación de Dios que romperá fatalmente los lazos entre el hombre y la divinidad, y que tendrá como consecuencia la profunda alteración de la relación del hombre con sus semejantes y con la naturaleza. En una interpretación no divergente, La Torre defiende que el pensamiento de Descartes es la clave de comprensión de la naturaleza como un útil para el hombre, puesto que deviene un puro mecanismo, cuya expresión más característica es la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa*.³³

El tema es, sin duda, controvertido y sugerente, y pueden efectuarse diversas lecturas a propósito de las relaciones entre el cristianismo y la mentalidad ecológica que no vamos a agotar ahora.³⁴ Sin embargo, no creo que pueda ponerse en duda que la posición antropocéntrica ha usado y abusado de los referentes bíblicos para desarrollar las bases de su concepción. Tal como indiqué antes, el proceso de lenta emancipación del humanismo de la tutela de Dios provocará una especie de antropocentrismo, aún en presencia creyente de Dios, que bien pudiera ser el responsable de esta identificación entre el antropocentrismo y el cristianismo. La cuestión de fondo estriba en comprender si los relatos bíblicos han sido bien interpretados o si han sido crasamente utilizados como justificación del pillaje indiscriminado sobre la naturaleza, puesto que si simplemente estamos ante un abuso interpretativo, cabría plantear una retadora reformulación en clave ecológica del cristianismo no beligerante con la naturaleza.³⁵

³³ LA TORRE, M. A.: *Ecología y moral*. Bilbao: Desclée de Brower, 1993.

³⁴ Véase, por ejemplo, GÓMEZ-HERAS, J. M. (coord.): *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos, 1997. O también HALLMAN, D. G.: *Ecotheology. Voices from South and North*. New York: WCC/Orbis, 1994. También pueden consultarse las revistas y las actas de los congresos: *Ecología y pobreza. Concilium* núm. 261; *Ecología y cristianismo*. (XV congreso de teología) Madrid: Evangelio y liberación, 1996; *Cristianismo, Justicia y Ecología* (Segundo Foro Religioso Popular). Vitoria: Nueva Utopía, 1994. "De l'Ecología a l'Ecosofía". *Questions de vida cristiana*, núm. 158.

³⁵ Es el caso de BRADLEY, I.: *Opus cit.* y el de BOFF, L.: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996.

4. LAS PROPUESTAS ZOOCÉNTRICAS (SINGER Y REAGAN) Y LAS BIOCÉNTRICAS O COSMOCÉNTRICAS (DEEP ECOLOGY) COMO INTENTO DE SUPERACIÓN DEL MODELO ANTROPOCÉNTRICO. SUS CONSECUENCIAS PARA LA HUMANIDAD.

Como reacción a las consecuencias no deseadas de la aplicación a la naturaleza del modelo del humanismo antropocéntrico, se han desarrollado modelos no humanistas de entender la relación del hombre con el cosmos. O, mejor dicho, la necesidad de desarrollar formas no antropocéntricas de relación del hombre con la naturaleza ha llevado a algunos autores, especialmente sensibilizados en contra del antropocentrismo, a proponer formulaciones alternativas de tipo sensocéntrico o cosmocéntrico.

La primera de estas formas alternativas es de tipo zoocéntrico o sensocéntrico. En realidad, no es nueva, puesto que parte de la tradición utilitarista y la aplica a la nueva situación de relación del hombre con la naturaleza. Pretende superar los criterios de separación entre agente y paciente moral, ampliando el conjunto de los seres morales (expandiendo el círculo) a todos aquellos que pueden sentir o experimentar placer y dolor. Se basa en la filosofía moral emotivista de D. Hume, que no acepta la racionalidad como fundamento de la moral. Para Hume, el criterio adecuado para establecer las distinciones morales, y por lo tanto los valores, no es otro que el sentimiento.³⁶ El segundo referente histórico es el utilitarismo de J. Bentham, para quien los animales también tendrían derechos porque pueden sufrir.³⁷ Lo que es intrínsecamente valioso para esta tradición es el bienestar, o sea, el bien entendido como experimentación de placer o como satisfacción de intereses o preferencias. El criterio utilizado para considerar a los seres como sujetos morales no es la capacidad de razonar, sino su capacidad para experimentar placer o bienestar. Las dos grandes propuestas que se han producido a partir de ahí son la de *igual consideración de los intereses*, defendida por P. Singer; y la de *igual trato de los individuos* de T. Reagan.³⁸ Singer parte del principio de igual consideración de todos los seres con capacidad para sentir, para acabar

³⁶ HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Tecnos, 1992.

³⁷ BENTHAM, J.: *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Basil Blackwell, 1948.

³⁸ SINGER, P.: *Animal liberation. A new Ethics for our treatment of animals*. New York: Avon Books, 1975. SINGER, P.: *Ética práctica*. Barcelona: Ariel, 1988. REAGAN, T.: *The case of Animal Rights*. University of California Press, Berkeley, 1983.

proponiendo una variante de la máxima utilitarista clásica –"el mayor bienestar para el mayor número posible"– de forma que el criterio de actuación moral ecológica habrá de ser el siguiente: "hay que elegir aquella opción que optimice el bienestar general". El problema de esta aplicación utilitarista a los seres "sintientes" no difiere en mucho de los problemas que presenta la fundamentación utilitarista clásica, a saber, la consideración de los individuos como meros contenedores de placer o de intereses que, finalmente, no aseguran sino más bien destruyen el igualitarismo pretendido. T. Reagan intenta superar estas aporías utilitaristas a partir de la fusión de criterios extraídos de las éticas de sujetos racionales y de las utilitaristas. Recoge del individualismo valorativo la afirmación de que son los individuos los que justifican juicios valorativos, y no sus intereses ni su maximización, y le suma la consideración de la capacidad de sentir como rasgo determinante de los individuos intrínsecamente valiosos. Este tipo de propuestas ha sido defendido por algunos pensadores españoles como Ferrater Mora y J. Mosterín.³⁹

El problema básico de esta fundamentación ética radica en que quiere superar lo que ellos llaman "prejuicio de especie", o "especieísmo", a partir de un criterio como mínimo tan insosteniblemente antropológico como el anterior que critican. El sensorcentrismo como criterio valorativo es tan humano como la consideración de la racionalidad como criterio de demarcación acerca de quiénes son los sujetos morales. Además, puesto que el criterio de demarcación es la capacidad de sentir, y puesto que la vida depende de la predación de unos seres vivientes sobre los otros, ¿qué impediría defender que los derechos de algunos seres sintientes no humanos prevalecieran por encima de los intereses de los seres humanos? En caso de conflicto, ¿qué prevalecerá, el prejuicio de especie o el igualitarismo biótico sintiente? Si la solución aportada a tal problema de demarcación se solucionara de acuerdo con el criterio de potenciar la complejidad de la riqueza de las experiencias experimentadas, ¿qué podría impedir que un feto o un enfermo crónico fuese considerado con menor derecho a sentir, que un caballo o un simio adulto? Finalmente, tampoco esta fundamentación está en sintonía con lo más específico de la mentalidad ecológica que se basa en la percepción de la totalidad como única realidad interdependiente. La crítica que recibirá desde la

³⁹ FERRATER MORA y COHN, P.: *Ética aplicada*. Madrid: 1983. MOSTERIN, J.: *Los derechos de los animales*. Madrid: Ed. Debate, 1995.

perspectiva cosmocéntrica es que no se trata de una alternativa real al antropocentrismo. No basta con substituir el antropocentrismo por el sensocentrismo para fundar una nueva mentalidad.

La segunda de estas formas alternativas al antropocentrismo trata de basarse en una fundamentación cosmocéntrica. ¿Por qué y con qué base considerar sólo como seres intrínsecamente valiosos los sujetos con capacidades racionales o sensitivas? Para los defensores de la posición cosmocéntrica es tan insostenible una posición como otra. El respeto ha de abarcar a toda la realidad considerada como un único ser moral: el respeto por la vida como totalidad holística. Los dos antecedentes arquetipo de esta mentalidad podemos hallarlos en la *Landethic* de Aldo Leopold y en la *Ética de la Vida* de Albert Schweitzer.⁴⁰ El primero propone un modelo que proyecta los conceptos de la ciencia ecológica sobre la moral, y que se basa en la interdependencia de todos los fenómenos. El segundo propone una clave de interpretación mística oriental que hunde sus raíces en la santidad de todo ser viviente y de la vida misma. Para Leopold, los imperativos morales no son mandatos que produce un sujeto racional, sino explicitaciones de la ley suprema del equilibrio de la naturaleza. Por eso, la base de la *Ética de la Tierra* está en considerar que "algo es justo cuando tiende a conservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la naturaleza. Es injusto cuando las destruye o perturba". Para Schweitzer, el principio fundamental de la nueva ética ha de consistir en considerar que "es bueno mantener, promover e impulsar toda vida apta para el desarrollo en su grado más alto; destruir la vida, dañarla o impedir su desarrollo es malo". Así pues, todo ser viviente, por el simple hecho de estar vivo, es portador de un valor intrínseco, consistente en desarrollarse según la ley de vida propia de la especie. La vida, proclamada valor absoluto, no admite rangos, ni clases, ni estratificaciones entre aquellos que la comparten. Es lo más universal y, por lo tanto, la única actitud correcta frente a la vida es su veneración. Los pensadores actuales más representativos de esta posición son los defensores del movimiento llamado *Deep ecology*. Este movimiento toma prestada la idea de la homeóstasis de la ecología y la aplica directamente a la fundamentación de la moral.⁴¹ El proble-

⁴⁰ LEOPOLD, A.: *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press, 1949. SCHWEITZER, A.: *The Philosophy of Civilization*. Mc.Millan, New York: 1953.

⁴¹ Se trata de autores como Rodman, Goodpaster, Routley, Naess, Devall, Sessions, Golley, Tobias, Callicott, Seed y Rolston. La mayor parte de ellos ha desarrollado sus posiciones alrededor de la revista *Environmental Ethics. An Interdisciplinary*

ma de esta propuesta estriba en la devaluación del hombre puesto que el centro lo ocupa la vida genéricamente considerada. Así, con la intención de superar el antropocentrismo, se toma una posición antihumanista que, en sus expresiones más extremistas, acaba exigiendo una especie de "terrorismo ecológico". El mejor favor que podemos hacerle a la naturaleza consiste en limitar el número de seres humanos, e incluso en eliminar algunos.

Ambas posiciones, tanto la sensocéntrica como la cosmocéntrica, tienen el inconveniente de que, lo quieran o no, parten de consideraciones irremediablemente valoradas desde el hombre. ¿Cómo podría ser de manera distinta? Toda experiencia y toda valoración sobre la importancia de la naturaleza parte de una experiencia humana más allá de la cual pierde significado. Andrew Dobson propone una distinción entre el significado fuerte y el significado débil de la palabra "antropocentrismo" que puede ayudarnos a comprender los límites y las aporías antihumanistas de ambas posiciones, sensocéntricas y cosmocéntricas. El significado fuerte consistiría en ver el mundo no humano puramente como un medio para los fines humanos a partir de una interpretación instrumentalista exclusivamente centrada en nuestros intereses de especie; por el contrario, el significado débil implicaría no olvidar que la centralidad de lo humano es inevitable, y que fuera de ella ni siquiera nuestro lenguaje tiene el menor sentido. En sentido débil, el antropocentrismo es una característica inevitable de la condición humana. Incluso en el caso de buscar alternativas a la posición humana prevalente, tanto sean de tipo cosmocéntrico como de tipo sensocéntrico, esa búsqueda sería inevitablemente "una búsqueda humana, y, aunque pueda tener éxito en desplazar al ser humano del centro de la escena desde el punto de vista del valor, siempre encontraremos a un ser humano en el corazón de esa iniciativa, haciendo las preguntas. Si no hubiera seres humanos, no existiría la realidad conceptual del valor intrínseco absoluto. En este sentido, cualquier empresa humana será (débilmente) antropocéntrica, incluido el mismo movimiento verde".⁴² Puesto que toda búsqueda de sentido es una búsqueda humana y toda valoración se establece desde perspectivas inevitablemente humanas, las incursiones en alternativas biocéntricas que centren la importancia en el cosmos o en el sentir conllevan implícitamente

una minusvaloración de lo humano. Para el sensocentrismo lo fundamental no es la persona y su capacidad de tomar decisiones morales, sino la capacidad de experimentar placer o bienestar; la consecuencia lógica es que lo relevante pasa a ser la experiencia de placer en sí misma, con independencia del sujeto que la experimente. Para el cosmocentrismo, lo fundamental es el respeto a la vida, a toda vida, genéricamente considerada. Por lo tanto, lo relevante aquí es la vida del conjunto, el equilibrio biótico de la naturaleza, o el destino global; la consecuencia también aquí es la relativización del valor de la vida humana y su consideración igualitaria con los otros seres. Tales alternativas implican, pues, planteamientos de tipo antihumanista.

En realidad, el reto más importante que tiene planteado hoy el humanismo presenta dos vertientes: la primera sería la de reformular sus bases ideológicas para liberarse del antropocentrismo que lo parasita y lo destruye, mostrando que es factible un proyecto humanista no centrado en lo humano sino descentrado, o sea abierto, y en diálogo con los demás seres; y la segunda sería desenmascarar las consecuencias antihumanistas de las nuevas propuestas alternativas en clave hedonista o naturalista. Hoy el humanismo no está interpelado por la sospecha y la crítica de un humanismo ateo o de disolución del hombre, sino por posturas biocéntricas o sensocéntricas utilitaristas, cuyas consecuencias son también antihumanistas, pero desde otra posición totalmente distinta. Los interlocutores no serán Marx, Freud o Nietzsche, Sartre o Foucault, que irán pasando a ser parte del pasado moderno inmediato, estudiado en las academias igual que Platón o Aristóteles, sino las emergentes ideologías que ven en el cosmos o en los seres sintientes la nueva categoría de ser viviente relevante moralmente que ha de substituir al humanismo tradicional.

5. LA NECESIDAD DE VOLVER A PENSAR UN HUMANISMO NO ANTROPOCÉNTRICO DESDE LA TRADICIÓN JUDEOCRISTIANA. EL MODELO DE MARITAIN: UN HUMANISMO INTEGRAL O HUMANISMO DE LA ENCARNACIÓN. DESCENTRAR AL HOMBRE.

Conscientes de la lógica interior del humanismo, algunos autores cristianos, en particular Jacques Maritain, plantearon la necesidad de reformular el proyecto cultural antropocéntrico iniciado en el Renacimiento. Se trataría, por lo tanto, de reiniciar el proceso de evolución a partir de un nuevo Renacimiento que no fuera

antropocéntrico, y que, en consecuencia, no aceptara el falso dilema "o Dios o el Hombre", y manifestara, por el contrario, que en la raíz del proyecto humanista no hay tanto la necesidad de emancipar al hombre de Dios como la voluntad de rehabilitar al hombre en Dios, o ante Dios. Para Maritain, lo fundamental es revisar la concepción antropocéntrica del humanismo para redescubrir la importancia del hombre pero sin necesidad de emanciparla de Dios, puesto que Dios es el horizonte que permite que el hombre sea lo que es, un ser abierto a la trascendencia y dotado de una eminente dignidad y libertad. Es por ello que este proyecto se llamará *humanismo integral*, puesto que no va a quedar nada fuera de él, ni Dios ni el Hombre.

El *humanismo integral*, o *humanismo de la encarnación*, intenta mostrar otra vez a la cultura moderna que el Dios que se manifiesta en Jesús apuesta por una implicación mutua entre Dios y el Hombre. La Encarnación borra la distinción entre lo sagrado y lo profano, y así nada de humano le es ajeno a Dios, y nada de lo divino le es ajeno al hombre. A través del *Emmanuel*, el Dios con nosotros hecho carne, se muestra el proyecto de una nueva humanidad: el Adán, que es imagen del creador desde el inicio de los tiempos, está llamado a ser Dios de una manera plena en el nuevo Adán que se manifiesta en Cristo. Jesucristo es el primer hombre de una nueva humanidad: a través de su muerte y su resurrección nos muestra el camino de una nueva manera de ser hombre transformando el límite en nueva vida, en vida plenamente realizada. Este proyecto de humanismo no acepta el falso dilema o Dios o el Hombre, sino que entiende que la única manera de ser hombre es transgrediendo los límites humanos, adhiriéndose a Dios. Dios no coarta la libertad o la dignidad humana, antes bien, las hace posibles como fundamento de la posibilidad de trascendencia del hombre. Sin Dios, el hombre no podría tener garantizada ni su libertad ni su dignidad; por ello, Dios es el horizonte y la esperanza que nos permite transgredir lo estrictamente humano para alcanzar también lo divino.

En la raíz del humanismo integral subyace la idea de que el hombre está llamado a ser Dios, pero por un proceso de acogida del otro o de lo otro, tanto si se trata del Otro –en mayúscula de Dios– como si se trata del otro –en minúscula–, del hombre. En vez de un humanismo centrado en sí mismo, encerrado en lo estrictamente humano, el humanismo integral propone un humanismo abierto a lo otro, o sea, un proceso de descentramiento. El mensaje evangélico "aquel que quiera salvar su vida la perderá" toma su plena significación aquí en el cruce entre dos concepciones de humanismo: el humanismo ensimismado que sitúa en el centro al

hombre y que, por situarlo en el centro, se pierde a sí mismo; y el humanismo que descentra al hombre de sí mismo y lo abre para llenarlo de lo otro, gracias el amor hacia los demás y hacia Dios. El humanismo integral recobra la dignidad humana y su esplendor perdiéndose; es, por ello, que consistirá en un humanismo de la santidad.

Si bien es cierto que Maritain no puso el acento en la necesidad de apertura del humanismo hacia la naturaleza, no deja de ser sorprendentemente actual su crítica al antropocentrismo. Su esquema de interpretación de la cultura occidental y su denuncia de las consecuencias del antropocentrismo casan perfectamente con las críticas ecologistas al modelo humanista y, al mismo tiempo, las corrigen en la medida en que lo disocian del cristianismo y de la tradición bíblica. Desde la perspectiva maritainiana, el responsable del antropocentrismo no sería el cristianismo, sino una desviación empedañada y ensimismada del verdadero proyecto humanista abierto tanto a Dios como a los demás Hombres y a la Naturaleza. Lo interesante de la reflexión de Maritain radica hoy en esta apertura, implícita en su planteamiento, hacia la consideración de la naturaleza como el gran tercer otro del hombre.

Tal como veremos inmediatamente, un esquema de humanismo creacionista, como el defendido por Ruiz de la Peña, está en la misma línea del humanismo integral de Maritain. Ambos suponen una respuesta humanista abierta al respeto por el valor intrínseco de la naturaleza, no meramente instrumental, puesto que su integralidad propone una relación de diálogo sincero entre el Hombre y la Naturaleza, en presencia de Dios. Es en este sentido que la relectura de Maritain puede ser de una gran fecundidad para desarrollar un humanismo no antropocéntrico, abierto a la trascendencia, que dé respuesta a los grandes retos antihumanistas de nuestra evolución cultural cosmocéntrica.

6. DOS MODELOS ACTUALES DE DESCENTRAMIENTO EN DIÁLOGO CON EL ECOLOGISMO: HUMANISMO CREACIONISTA DE RUIZ DE LA PEÑA Y ECOSOFÍA COSMOTÉANDRICA DE RAIMON PANIKKAR.

El proyecto de un humanismo descentrado del hombre ha sido compartido por muchos otros autores personalistas, como por ejemplo Emanuel Mounier, o por teólogos como Henry de Lubac –*El drama del humanismo ateo*–, o Moltman –*La dignidad humana*. Sin embargo, nuestro reto estriba en que debemos pensar de nuevo

el papel del hombre en el cosmos y en el universo; nuestra imagen del mundo ha cambiado de tal forma que desarrollar un nuevo tipo de humanismo acorde con esta nueva visión de la naturaleza va a ser el gran caballo de batalla de la nueva mentalidad, global y ecológica, del siglo XXI que ya está empezando a transformar nuestros esquemas de interpretación de la vida planetaria. Es esencial que nos demos cuenta de que los nuevos interlocutores del humanismo van a impulsar la necesidad de introducir en nuestra reflexión un tercer elemento: la naturaleza. El nuevo humanismo del siglo XXI deberá ser capaz de dar respuesta a este nuevo reto: introducir una correcta relación entre el Hombre, Dios y el mundo (la naturaleza), y proponer una alternativa no antropocéntrica a este proyecto. Un humanismo integral no parte hoy tanto de resituar a Dios en la cultura humana, como de tener en consideración las nuevas relaciones que deberemos establecer, a partir de una libertad justamente esbozada, entre Dios, el Hombre y el Cosmos.

Dos autores interesantes que ya han tomado posición de forma explícita ante este nuevo escenario son Ruiz de la Peña, desde la teología de la creación, y Raimon Panikkar, desde una original posición interconfesional e intercultural.

Ruiz de la Peña distingue tres tipos de posiciones éticas posibles en relación con lo humano: el antropocentrismo prometeico, el cosmocentrismo panvitalista y el humanismo creacionista. La posición antropocéntrica prometeica interpreta que el hombre es el conquistador de la naturaleza, incluyendo aquí también su propia naturaleza humana. El valor supremo de tal pretensión sería la primacía del sujeto y de su libertad creadora, situando, en realidad, en el centro de tal pretensión la libertad. La posición cosmocéntrica panvitalista surge del derrocamiento y la inviabilidad del paradigma antropocéntrico y pretende restablecer el equilibrio entre el hombre y la naturaleza reintegrando al hombre en ella o recuperando el respeto sagrado por el universo. El valor supremo es la vida. La tercera posición es una posición de humanismo creacionista que evita por igual las consecuencias antihumanistas de los otros dos paradigmas. En palabras del teólogo, "las dos alternativas contempladas hasta ahora apuntan o bien a la exaltación del hombre en la cúspide de lo real (sobrehumanismo eufórico de la civilización tecnocrática) o a su sumersión en la base biótica (antihumanismo tácito de ciertos ecologismos). Pero los extremos se tocan: ambas posiciones terminan convergiendo en la devaluación de lo humano. Lo que significa que con el hombre se puede acabar tanto hipertrofiando la prerrogativa humana como abdicando de ella. Los dos paradigmas coinci-

den también en otra cosa: ambos mitifican, consciente o inconscientemente, a sus respectivos protagonistas, al hombre o a la naturaleza".⁴³

Para Ruiz, la fe cristiana opta por una desmitificación tanto del hombre como de la naturaleza y para ello sólo necesita hacer entrar en el juego un tercer factor: a Dios. Si Dios ocupa el papel central, las relaciones entre el hombre y la naturaleza se relativizan de tal forma que ninguno de ellos podrá absorber todo el espacio. Dios es, por lo tanto, el tercer elemento que sirve de mediador entre lo humano y lo natural. "Esa es, en efecto, la única garantía frente a los excesos del antropocentrismo y el cosmocentrismo unilaterales: el reconocimiento del auténtico centro de la realidad, la afirmación de un Absoluto absoluto de quien todo depende, incluso el absoluto relativo que es el hombre. El hombre es fin, no medio; pero no es fin último. Dios quiere al hombre como fin, no como medio. Pero la sola forma de evitar que el hombre sea mediatizado es reconocer su ordenación a Dios. Dios es el único fin que no mediatiza, sino que finaliza, esto es, consuma, confiere finalidad y sentido, plenifica."⁴⁴

Desde el humanismo integral o desde el posicionamiento del humanismo creacionista, se defiende una posición teocéntrica: descentrar al hombre para situarlo ante Dios evitando así que prevalezcan tanto el Hombre como la Naturaleza. En cambio, la posición cosmoteándrica de R. Panikkar se nos antoja nueva porque nos propone un nuevo tipo de apertura, sin centro alguno: cabe pensar una nueva relación entre Dios, el hombre y el cosmos, llamada *ecosofía*, que no sitúa en el centro a ninguno de los tres elementos, sino que los comprende bajo la perspectiva de una relación a tres bandas, entre Dios, la naturaleza y el hombre. "Dios, Hombre, Cosmos son las tres palabras castellanas que expresan lo que, en forma académica, he llamado la intuición *cosmoteándrica*. *Cosmos-theos-antropos*, o *teantropocosmismo* [...] una cierta trinidad es una constante humana: en casi todas las tradiciones de la humanidad parece que se ha descubierto que la realidad es tri-una, es una y al mismo tiempo se manifiesta en tres modalidades. Estas tres formas de la manifestación de la realidad son precisamente lo que nosotros llamamos aquí Dios, Hombre y Cosmos."⁴⁵

⁴³ RUIZ de la PEÑA: *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986, págs. 197-198.

⁴⁴ *Opus cit.*, pág. 198.

⁴⁵ PANIKKAR: *Ecosofía*. Madrid: Ed. San Pablo, 1994, pág. 105.

Se trata, por lo tanto, de introducir una lógica ternaria o trinitaria, como superadora de una lógica binaria que nos encierra en falsos dilemas: o Dios o el Hombre, o el Cosmos o el Hombre. "La ecología nos ha despertado, nos ha revelado nuestra condición. Pero la reacción normal de pensamiento tecnológico al problema ecológico consiste en encontrar una solución tecnológica, no en buscar sus causas [...] pero no hemos cambiado de mentalidad, porque seguimos creyendo en el dualismo: el hombre es una cosa; la naturaleza, la tierra, es otra. Y Dios, una tercera cosa. Dios se ha esfumado así, se ha vuelto tan simple que, excepto para los pequeños creyentes y para algunas mentes privilegiadas, no resulta una fuerza, no resulta real. Que Dios exista o no, las cosas siguen aquí de la misma manera. Es una hipótesis superflua en la que puedes creer o no; no hace daño a nadie; más aún, sirve bastante bien para una consolación individual, pero no es una fuerza viva en la sociedad actual [...] estamos embarcados en una aventura cósmica única, en la que las tres dimensiones de la realidad están implicadas. Así de serio es el momento actual."⁴⁶ A través de esta lógica ternaria o trinitaria podemos imaginar un nuevo equilibrio que evite los reduccionismos: "Por eso me he permitido introducir la palabra ecosofía, la sabiduría de la tierra. Es justamente esto lo que quiere sugerir la otra palabra fundamental que se encuentra en el título de esta jornada: "hacia un nuevo equilibrio".

¿Qué quiere decir equilibrio? Equilibrio significa que nadie es el dueño, y en este caso soy consciente de la revolución que la afirmación implica. Esto quiere decir que Dios no es el dueño, que la obediencia a Dios no es la solución, que la solución no es fruto de una voluntad o de una inteligencia. El equilibrio no se puede lograr artificialmente. ¿Quién reúne, pues, estas tres dimensiones y hace que se mantengan en equilibrio? Aquí está la dificultad y la belleza: nadie. Por eso somos vulnerables, por eso es necesaria la confianza, esta especie de fe cósmica de que tanto hablan las religiones, el ordo. Cosmos quiere decir también joya, además de significar mundo y orden. Y la joya expresa asimismo belleza. [...] Hay una realidad, que es tal, y este ser de la realidad es precisamente lo que me permite hablar de armonía. La armonía es justamente este juego natural, espontáneo, libre, entre estas tres dimensiones."⁴⁷

⁴⁶ PANIKKAR: *Opus cit.*, págs. 113-114.

⁴⁷ PANIKKAR: *Opus cit.*, págs. 115-116.

Tanto en la hipótesis teocéntrica, como en la hipótesis cosmotéandrica, palpita una misma intención: abrir el hombre a lo otro, a lo no humano, justamente para evitar su ensimismamiento.

7. CONCLUSIÓN

A pesar de que el humanismo del Renacimiento se desarrolló dentro de un marco de concepción religiosa, estableció también, por causa de su concepción antropocéntrica, las bases ideológicas del movimiento cultural moderno que apuntaba hacia una disociación entre el hombre y Dios. Si la Edad Media fue teocéntrica, el Renacimiento se centrará, ensimismadamente, en el hombre y culminará su proyecto emancipador en el ateísmo como condición necesaria de la dignificación del hombre. Ser creyente ha sido visto desde este proyecto humanista como una sospecha de antihumanismo. La exaltación humanista del hombre naufraga después de la Segunda Guerra Mundial y se disuelve dando muerte, física e intelectualmente, al hombre a manos del propio hombre.

Hoy estamos en plena postmodernidad, época caracterizada por la desintegración de estos ideales; vivimos, pues, culturalmente en un mundo sin Dios y sin Hombre. Esta constatación nos ayuda a comprender la importancia que está adquiriendo la naturaleza. Hijos de este largo periplo humanista nos vemos empujados a descubrir, como por un impulso necesario de la misma lógica histórica de esta evolución, la importancia de la naturaleza. Podríamos decir que Occidente partió de una concepción teocéntrica, para progresivamente apartarse de ella siguiendo un modelo antropocéntrico, y que la disolución postmoderna de este nos lleva ahora, erráticamente, hacia una época cosmocéntrica o fisiocéntrica. Redescubrimos la naturaleza tanto por el agotamiento cultural de los proyectos humanistas anteriores, como por el exceso de éxito, técnico y científico, que ha tenido, en parte, este mismo proyecto.

Desde el proyecto teocéntrico, tanto la naturaleza como el hombre son criaturas que tienen su sentido en Dios y que aparecen como manifestación suya. Desde el proyecto antropocéntrico, en cambio, al tomar el protagonismo y desplazar a Dios de su trono cósmico, el hombre relega a Aquel a una pura idea ilusoria y a la naturaleza, de rebote, a un papel secundario, a mera cosa al servicio del hombre. El proceso de lenta emancipación del humanismo de la tutela de Dios provocará una especie de antropocentrismo, aún en presencia creyente de Dios, que irá alterando el

esquema de comprensión de la relación con la naturaleza y que acentuará la discontinuidad existente entre el hombre y el resto de los seres hasta convertirla en una ruptura absoluta al borrar a Dios del horizonte.

Sin embargo, esta no es la única manera de plantear las relaciones del hombre con Dios y con la naturaleza. Otros modelos, como el animista o el panteísta, acentúan el aspecto de continuidad y de igualdad entre los seres humanos y los no humanos y, por ello, les otorgan el mismo respeto: todos manifiestan una única realidad de la que son expresiones distintas sólo en apariencia. Esta mentalidad ha calado hondo en muchos de los teóricos del ecologismo, puesto que implica como consecuencia una inclinación ideológica manifiestamente más acogedora de la naturaleza que el modelo antropocéntrico. Los nuevos problemas ecológicos que empiezan a planteársenos manifiestan que lo acuciante no son tanto las relaciones que establece el hombre con el hombre o con Dios, sino las relaciones del hombre con la naturaleza –entendida como globalidad– o del hombre para con su naturaleza o esencia –entendida como sus características definitorias–, con su esencia modificable a través de la manipulación genética y de su dimensión de supervivencia futura. Por todo ello, es perfectamente comprensible que la búsqueda ecológica de nuevos referentes ideológicos para dirigir nuestras relaciones con la naturaleza parta, inmediatamente, del intento de superación del esquema de interpretación antropocéntrico.

Sin embargo, esta búsqueda de nuevos referentes ideológicos no es necesario dirigirla hacia el animismo o al panteísmo, puesto que el antropocentrismo no es imputable al cristianismo o a la tradición judeocristiana. Maritain defiende que el antropocentrismo aparece en la historia no como aportación cristiana, sino como consecuencia de la progresiva descristianización de la cultura y la sociedad. A partir del Renacimiento se inicia un proceso de eliminación de Dios que romperá fatalmente los lazos entre el hombre y la divinidad, y que tendrá como consecuencia la profunda alteración de la relación del hombre con sus semejantes y con la naturaleza. A pesar de ello, no puede ponerse en duda que la posición antropocéntrica ha usado y abusado de los referentes bíblicos para desarrollar las bases de su concepción. El proceso de lenta emancipación del humanismo de la tutela de Dios provocará una especie de antropocentrismo, aún en presencia creyente de Dios, responsable de esta identificación entre el antropocentrismo y el cristianismo.

Como reacción a las consecuencias no deseadas de la aplicación a la naturaleza del modelo del humanismo antropocéntrico, se han desarrollado modelos no humanistas de entender la relación del hombre con el cosmos; son alternativas de tipo sensocéntrico o cosmocéntrico. Puesto que toda búsqueda de sentido es una búsqueda humana, y toda valoración se establece desde perspectivas inevitablemente humanas, las incursiones en alternativas biocéntricas que centren la importancia en el cosmos o en el sentir conllevan implícitamente una minusvaloración de lo humano. Para el sensocentrismo lo fundamental no es la persona y su capacidad de tomar decisiones morales, sino la capacidad de experimentar placer o bienestar; la consecuencia lógica es que lo relevante pasa a ser la experiencia de placer en sí misma, con independencia del sujeto que la experimente. Para el cosmocentrismo, lo fundamental es el respeto a la vida, a toda vida, genéricamente considerada; por lo tanto, lo relevante aquí es la vida del conjunto, el equilibrio biótico de la naturaleza, o el destino global; y la consecuencia, también aquí, es la relativización del valor de la vida humana y su consideración igualitaria con los otros seres. Tales alternativas, implican, pues, planteamientos de tipo antihumanista.

286

El reto más importante que tiene planteado hoy el humanismo presenta dos vertientes: la primera sería la de reformular sus bases ideológicas para liberarse del antropocentrismo que lo parasita y lo destruye, mostrando que es factible un proyecto humanista no centrado en lo humano sino descentrado, o sea abierto, y en diálogo con los demás seres; y la segunda sería desenmascarar las consecuencias antihumanistas de las nuevas propuestas alternativas en clave hedonista o naturalista. Hoy el humanismo no está interpelado por la sospecha y la crítica de un humanismo ateo o de disolución del hombre, sino por las emergentes ideologías que ven en el cosmos o en los seres sintientes la nueva categoría de ser viviente relevante moralmente que ha de substituir al humanismo tradicional.

En la raíz del humanismo integral de Maritain encontramos la idea de que el hombre está llamado a ser Dios, pero por un proceso de acogida del otro o de lo otro, tanto si se trata del Otro –en mayúscula de Dios– como si se trata del otro –en minúscula–, del hombre. En vez de un humanismo centrado en sí mismo, encerrado en lo estrictamente humano, el humanismo integral propone un humanismo abierto a lo otro, o sea, un proceso de descentramiento. Si bien es cierto que Maritain no puso el acento en la necesidad de apertura del humanismo hacia la naturaleza, no deja de ser sorprendentemente actual su crítica al antropocentrismo. Lo interesante de la reflexión de Maritain hoy es esta apertura, implí-

cita en su planteamiento, hacia la consideración de la naturaleza como el gran tercer otro del hombre.

Nuestro principal reto estriba, pues, en que debemos pensar de nuevo el papel del hombre en el cosmos y en el universo; nuestra imagen del mundo ha cambiado de tal forma que desarrollar un nuevo tipo de humanismo acorde con esta nueva visión de la naturaleza va a ser el gran caballo de batalla de la nueva mentalidad, global y ecológica del siglo XXI. El humanismo del siglo XXI deberá ser capaz de dar respuesta a este nuevo escenario: introducir una correcta relación entre el Hombre, Dios y el mundo (la naturaleza) y proponer una alternativa no antropocéntrica a este proyecto. Un humanismo integral no parte hoy tanto de resituar a Dios en la cultura humana como de tener en consideración las nuevas relaciones que deberemos establecer, a partir de una libertad justamente esbozada, entre Dios, el Hombre y el Cosmos. Dos autores interesantes que ya han tomado posición de forma explícita ante este nuevo escenario son Ruiz de la Peña, desde la teología de la creación, y Raimon Panikkar, desde una original posición interconfesional e intercultural. Desde el humanismo integral o desde el posicionamiento del humanismo creacionista, se defiende una posición teocéntrica, descentrar al hombre para situarlo ante Dios evitando así que prevalezca tanto el Hombre como la Naturaleza; en cambio, la posición cosmoteándrica de R. Panikkar se nos antoja nueva porque nos propone un nuevo tipo de apertura, sin centro alguno: cabe pensar una nueva relación entre Dios, el hombre y el cosmos, llamada ecosofía, que no sitúa en el centro a ninguno de los tres elementos, sino que los comprende bajo la perspectiva de una relación a tres bandas, entre Dios, la naturaleza y el hombre.

En cualquier caso, tanto en la hipótesis teocéntrica como en la hipótesis cosmoteándrica palpita una misma intención: abrir el hombre a lo otro, a lo no humano, justamente para evitar su ensimismamiento antropocéntrico que se nos ha revelado inviable. Es este el gran reto del ecologismo humanista al que deberemos responder.

Abstract

The aim of this work is to reopen the criticism that, from radical environmentalism, is being developed against western humanism and its philosophical and cultural roots. The author depicts the limits of environmental criticism, and renews a concept of humanism with a much wider base, which avoids modern anthropocentrism. He states that, from an integrated and integrating humanism, the value and richness of nature are not denied, but integrated and preserved.