DISCURSOS DE FONAMENTACIÓ EN ECOÈTICA
ANÀLISI DE CONJUNT

Francesc Torralba

En aquest article, el professor Francesc Torralba tracta d'explorar els diferents discursos de fonamentació en l'ètica ecològica. En els darrers anys, l'ecoètica ha experimentat un gran desenvolupament i s'ha multiplicat la bibliografia al voltant d'aquesta qüestió. L'article pretén ser una presentació sistemàtica i pedagògica de les diferents línies d'argumentació en aquesta ètica aplicada.

1. Introducció

Comencem amb unes precisions de tipus terminològic. La paraula *ecoètica* deriva del grec i significa etimològicament ètica de la casa (*oikos* és casa), de l'habitatge de tots, vivents i no vivents. El terme ecologia significa, conseqüentment, ciència de la casa, del medi ambient, o ciència global de les relacions de l'organisme amb el món que l'embolcalla, com va ser definida per primera vegada per Haeckel (1866). L'ecoètica tracta d'aplicar principis morals a l'acció de l'home respecte la natura. En aquesta disciplina, que forma part de l'anomena filosofia pràctica o ètica, s'estudien els *principia* i les normes, els valors i els fins, les intencions i les decisions que permeten vertebrar una relació adequada, harmònica i ordenada entre persona i natura[1].

[1] Sobre l'ecoètica, vegeu: N. M. SOSA, *Ética ecológica: necesidad, posibilidad, justificación y debate*, Libertarias, Madrid, 1994.

En aquest sentit, l'ecoètica o ètica mediambiental és una ètica de la natura (que inclou paisatges, rius, animals, plantes, oceans, mars, deserts...) i l'home hi és contemplat com un subjecte natural que és corresponsable de l'estat del tot mediambiental[2]. L'ètica mediambiental, per contraposició a les ètiques modernes, que es construeixen sobre el supòsit de l'autonomia de l'ésser humà respecte la natura, l'Estat i la religió (Kant), es basteix sobre la idea que l'ésser humà és interdependent, que està plenament integrat en la natura i que no se'l pot comprendre, ni tan sols pensar, al marge del tot natural.[2]

Des d'aquesta perspectiva, l'ésser humà no tan sols és un producte de la naturalesa, sinó un factor que la determina i la transforma a partir de les seves accions. La presència humana en el món no és únicament una conseqüència de la natura, sinó una *praxi* que la determina i la canvia. L'ésser humà, en actuar, altera la natura, crea un món diferent i també es construeix a si mateix. Des d'aquesta perspectiva, l'ésser humà no és quelcom fix i estàtic en el conjunt de la natura i de la història, sinó una realitat dinàmica i polièdrica que està en contínua interacció amb allò que no és ell.

L'ecoètica neix com una reflexió al voltant de la relació entre l'ésser humà i el medi ambient. La seva gènesi no és una casualitat històrica, sinó que és conseqüència de la presa de consciència de la situació crítica del planeta en l'hora present. Aquesta presa de consciència col·lectiva ha estat la causa eficient d'un discurs que, de manera progressiva, està essent, cada cop més, objecte d'atenció i d'interès per part de la ciutadania.

En els darrers trenta anys, la crisi ecològica ha empitjorat progressivament. No hem reeixit en les estratègies per frenar l'explosió demogràfica ("el planeta explota", diu Giovanni Sartori), la desforestació i desertització; la pèrdua de la biodiversitat (pèrdua irreversible d'un nombre creixent d'espècies vegetals i animals); el canvi climàtic que és conseqüència de les emissions de gasos contaminants, especialment de diòxid de carboni, procedent de la

---

2 Sobre aquesta temàtica, vegeu: J. M. GÓMEZ-HERAS, *Dignidad de la naturaleza y ética medioambiental*, en E. LÓPEZ FRANCO, *Desafíos a la ética, tecnología y sociedad*, Narcea, Madrid, 1997; J. M. GÓMEZ-HERAS (Ed.), *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia, Tecnos*, Madrid, 1997; *Chi è responsabile dell'attuale degrado ecologico?*, en La Civilità Cattolica 3350 (1990) 105-118; F. FERNÁNDEZ BUEY, *En paz con la naturaleza: ética y ecología*, en A. DURÁN, J. RIECHMANN (Coords.), *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Trotta, Madrid, 1998; *Medi ambient: reflexions a l'entorn de l'ecologia*, en Perspectiva social 32 (1993); F. FERNÁNDEZ BUEY, *En paz con la naturaleza: ética y ecología*, en A. DURÁN, J. RIECHMANN (Coord.), *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Trotta, Madrid, 1998, p. 177-196.

combustió d'hidrocarburs (carbó, gas i petroli), la pluja àcida, que ens torna les emanacions de gasos de sofre i nitrogen, procedents de plantes industrials; el forat a la capa d'ozó en els dos hemisferis, nord i sud, produït principalment pels clorofluorocarbons (producte emprat per a la fabricació de neveres, climatitzadors, espumes industrials...) i la contaminació de les aigües.

Aquest conjunt de factors tan preocupants ens exigeix repensar la relació entre persona i natura i fonamentar un discurs ecoètic que sigui consistent des del punt de vista racional i que sigui plausible en l'hora present. En efecte, no n'hi ha prou que sigui consistent des d'un punt de vista lògic, sinó que, a més a més, ha de ser plausible, és a dir, ha de poder portar-se a terme. Això implica necessàriament un autoexamen del nostre estil de vida a fi de veure si aquest estil de vida, de producció i de consum és compatible amb una transformació en la manera d'entendre la relació entre home i natura.

El filòsof jueu Hans Jonas expressa la situació present d'aquesta manera: "Cap ètica anterior no va haver de tenir en compte les condicions globals de la vida humana ni el futur remot, més encara, l'existència mateixa de l'espècie. El fet que precisament avui estiguin en joc aquestes coses exigeix, en una paraula, una concepció nova dels drets i dels deures, qüestió que en cap ètica ni metafísica anterior s'hi troben els principis i menys encara una doctrina acabada"[3].

Al llarg de la història del pensament occidental, l'ètica s'ha preguntat sempre per les relacions de l'home amb els altres homes, amb la societat d'éssers humans, amb les institucions humanes. En termes generals, la pregunta absent, en el plantejament ètic tradicional, ha estat la de les relacions entre l'ésser humà i el medi ambient, entenent aquest medi ambient en el sentit merament físic. Contemplar el medi ambient com a quelcom susceptible de consideració moral suposa un canvi de concepció important: suposa el pas de l'home com a senyor i propietari del món, a l'home com a usufructuari del món. O, en paraules d'Aldo Leopold, la comprensió de l'home com a membre de la comunitat biòtica del planeta. En aquest sentit, referir-se a l'ecoètica és referir-se a una nova ètica en el panorama de la filosofia occidental.

Precisament Aldo Leopold és considerat en diferents monografies el pare de l'ecoètica o el que ell anomena l'ètica de la Terra. Segons el seu punt de vista, l'ètica de la Terra amplia les fronteres

---

[3] H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 34.

de la comunitat per incloure els sòls, les aigües, les plantes i els animals o, el que és el mateix, la Terra en general. Es tracta d'una ètica que canvia el paper de l'homo sapiens com a conqueridor de la Terra per esdevenir un simple membre i ciutadà de la mare-Terra.

El nostre objectiu, en aquest treball, és estudiar panoràmicament les diferents propostes de fonamentació que es poden detectar en el moment present[4].

2. La relació entre persona i natura

La mateixa definició de natura ja és problemàtica. Podríem definir-la, *a priori*, com tota aquella realitat que no és humana, però, en dir això, estaríem situant la condició humana fora de l'àmbit natural, la qual cosa és imprecisa, perquè l'ésser humà és, constitutivament, natural, encara que sigui capaç de construir un món cultural i tecnològic. La natura podria entendre's com el conjunt de la realitat espaciotemporal que no ha estat creada per l'ésser humà de manera artificial.

L'actitud i el comportament de l'ésser humà en relació amb la natura no és homogeni al llarg de la història, sinó que experimenta transformacions. I. G. Barbour redueix a tres tipus les formes de relació que l'home pot establir amb el medi natural. La primera és una relació de domini, que es caracteritza pel fet que l'home utilitza els altres ens naturals segons el seu interès. La segona és una relació de participació, en la qual l'ésser humà pren consciència de la seva condició natural i actua sobre el medi tot vetllant pel seu bé; i la tercera és la supeditació, en la qual l'ésser humà esdevé un vassall de l'ens natural i es posa al seu servei totalment.

La primera actitud, la de domini, es relaciona històricament amb la tradició bíblica. Segons aquesta idea, l'ésser humà és l'ésser més perfecte de la creació, *imago Dei*, i disposa de tots els altres per al seu desenvolupament. La segona actitud es relaciona amb cosmovisions de tipus immanentista o panteistes, segons les quals Déu és la natura i la diversitat d'ens, que no són altra cosa que manifestacions d'aquesta divinitat latent en ella. La darrera es relaciona amb idees religioses segons les quals s'atribueix un caràcter diví a certs éssers naturals, sobretot animals, i respecte els quals l'home és un ésser inferior.

---

[4] No és la primera vegada que aquesta temàtica ocupa la nostra reflexió. Cf. F. TORRALBA, *El paradigma ecològic*, en P. CODINACHS (Ed.), *Ecologia i ètica mundial*, PAM, Barcelona, 1996.

No és exacte afirmar que de la tradició bíblica es desprengui la primera actitud, perquè el concepte de creació també inclou el d'unitat i respecte a totes les entitats, la idea de conjunt i de corresponsabilitat. Els qui relacionen aquesta cosmovisió amb la relació de poder afirmen que en el *Gènesi* es concep l'home separat de la natura, i aquesta com a quelcom que ha de ser conquerit per ell. Des d'aquesta interpretació, la tradició bíblica dessacralitza la Terra i concedeix a l'home el domini sobre els mars, les aus i sobre totes les coses que tenen vida. Entenen que el Creador ha volgut concedir a l'home el domini sobre els altres éssers i ha creat la natura perquè estigui al servei de la seva perfecció. Amb tot, aquesta interpretació no és justa o, més ben dit, totalment justa, perquè exclou la idea d'unitat i de coparticipació que és inherent a la noció de creació. Posteriorment tornarem sobre aquesta qüestió.

En el panorama de l'ecoètica present, es poden detectar diferents discursos de fonamentació que, de manera esquemàtica, podem organitzar en els tipus següents: el discurs antropocèntric, l'argumentació de les generacions futures, el discurs patocèntric, la perspectiva biocèntrica, el discurs fisiocèntric, l'orientació metafísica i la perspectiva teològica. Com és natural, cada una d'aquestes perspectives inclou posicions relativament distintes en el seu si, però les agrupem d'aquesta manera per poder oferir una visió de conjunt de manera entenedora.

3. Discurs antropocèntric

Aquest discurs es basteix a partir de referències gregues i modernes. Segons aquesta tesi, l'ésser humà ocupa el valor sublim i té un estatut ontològic, ètic i jurídic superior a qualsevol altre ens natural. Protàgores ho va dir en aquella famosa expressió: l'home és la mesura de totes les coses. Els més grans exponents d'aquesta posició filosòfica són, en la Modernitat, Descartes, Bacon, Locke i Kant. També cal considerar dins d'aquesta posició la filosofia positivista i el marxisme.

En el cartesianisme s'emfasitza la diferència de l'home respecte de la natura, en considerar que l'home és *res cogitans* i oblidant la seva dependència respecte a la natura (*res extensa*). En el dualisme cartesià, la natura és un simple objecte de manipulació per part del subjecte. S'obre d'aquesta manera un abisme entre l'home i la natura; de tal manera que l'home es concep com algú que no pertany a la natura. La natura, en realitat, deu la seva existència a l'home, que és el qui la descobreix, qui certifica la seva veritat amb l'a-

juda de la seva reflexió i qui la domina com a *maître et possesseur*. El final del *Discurs del mètode* conté un programa autèntic de desenvolupament tecnicocientífic que consumarà el domini de l'home sobre "el foc, l'aigua, l'aire, els estels, la matèria celestial i tots els altres cossos que ens envolten".

La tasca de la filosofia pràctica seria fer-nos senyors i posseïdors de la natura. La natura queda així reduïda a simple objecte, o font de recursos, fet que obrirà la mentalitat industrialista depredadora, que veu l'home dependent només de la civilització, però no de la Terra. Les característiques de l'home en la seva relació amb la natura són les de domini incondicionat, així com les de l'optimisme progressista respecte de les condicions de futur.

Segons Descartes, l'home ha de convertir-se, a través de la ciència natural en el *maître et possesseur de la nature*, i acomplir així el precepte que se li va imposar en la creació. Francis Bacon, en concebre la redempció del pecat original com la restauració de la creació originària, declara que l'objectiu del coneixement científic de la natura és *the restitution and reinvesting (in great part) of man to the sovereignty and power... which he had in his first state of creation*. La restauració del domini de l'home sobre el món mitjançant la ciència natural i la tècnica ha de convertir novament l'home en la imatge de Déu sobre la Terra. En la filosofia de Bacon i Descartes pot advertir-se la funesta inversió del pensament bíblic que, juntament amb l'increment de la tècnica, ha portat en l'actualitat a la crisi ecològica mundial. Segons la *Bíblia*, és la semblança amb Déu la que fonamenta el domini de l'home sobre el món. Segons Descartes i Bacon, en canvi, aquest domini de l'home sobre el món és el que fonamenta la seva divinitat.

Des que Bacon i Descartes van presentar la relació home-món com una relació de subjecte-objecte, i en general s'ha admès aquest model com una cosa evident, comença la cursa victoriosa de la ciència natural clàssica i de la tecnologia moderna. Segons J. Moltmann, "la relació subjecte-objecte entre l'home i la natura, així com els models de domini i d'explotació, no condueixen a una simbiosi capaç de sobreviure entre els sistemes humans i els sistemes no humans, sinó que porten al silenci de la natura i a la mort ecològica de l'home i de la natura"[5].

Aquesta concepció antropocèntrica de les relacions entre persona i natura es manifesta també d'una manera molt patent en la

[5] J. MOLTMANN, *El futuro de la creación*, Sígueme, Salamanca, 1979, p. 161.

filosofia de Locke. La natura i la Terra són clarament desvaloritzades en tant que proporcionen només materials en brut i amb prou feines tenen valor en si mateixos. El treball, des de la perspectiva lockeana, és una activitat essencial per transformar el món en un espai habitable. Per això defensa l'*homo faber*, en tant que productor de mercaderies.

En estreta correlació amb el dualisme cartesià sorgeix la cosmovisió positivista. L'objectivació científica de la natura condueix a la seva explotació tecnològica. La fe en el progrés indefinit substitueix la fe en la providència. Les ciències experimentals ofereixen un instrumental cada vegada més sofisticat per a convertir en realitat el programa cartesià de l'home com a senyor i posseïdor de la natura. La natura deixa de ser considerada com a unitat orgànica, per passar a ser espai de la voluntat de poder de l'home, com a simple pedrera de l'explotació.

També resulta il·lustrativa la comprensió entre home i natura en el marxisme. El Marx jove dels *Frühschriften* es proposava no tan sols l'alliberament de l'home, sinó també de la natura. El comunisme havia de ser la naturalització de l'home i la humanització de la natura, la resolució definitiva de l'antagonisme entre home i natura. Segons el jove Marx, la societat és la unió realitzada de l'home amb la natura, la vertadera resurrecció de la natura, el naturalisme realitzat de l'home i l'humanisme realitzat de la natura.

En el Marx d'*El Capital*, però, la qüestió està plantejada de manera molt diferent. La denúncia de l'explotació de l'home sobre l'home no s'estén a la denúncia de l'explotació de l'home respecte la natura, sinó tot al contrari. L'única mediació entre ambdós és el treball. L'home s'alliberarà gràcies a la natura, mitjançant la força del treball. Es reprodueix així en el materialisme dialèctic el model cartesià home-senyor/natura-esclava. L'escolàstica marxista ha mantingut immutablement aquesta perspectiva. Quan Ernst Bloch va pretendre recuperar les intuïcions del Marx jove fou rebatut pels curadors de l'ortodòxia.

L'antropocentrisme admet, com a mínim, dues interpretacions diferents. Un antropocentrisme fort (*strong antropocentrism*) consideraria que l'individu és l'únic important en el món i, en conseqüència, tota la resta -la natura, en primer lloc, però també les comunitats, les cultures i les institucions humanes- no tindria més que un valor instrumental. També hi ha, però, un antropocentrisme feble (*weak antropocentrism*), que entén que l'ésser humà ocupa l'espai central, que és el fonament que justifica totes les seves decisions. A partir d'aquí, però, es reconeix que l'ésser humà pot posar límit i orientar les seves preferències i, a la vegada, establir deures

cap a objectes no humans. D'aquesta manera, l'antropocentrisme feble es caracteritzaria per establir que totes les preferències sentides per l'ésser humà no són necessàriament lícites. Des d'aquest punt de vista, serien lícites si fossin part d'una concepció del món racionalment assumida.

4. L'argument de les generacions futures

Dins del panorama de l'ecoètica, cal situar l'ètica de les generacions futures, que, en els darrers anys, ha suscitat un gran interès. Des d'aquesta perspectiva, no s'ha de considerar tan sols el valor de la vida humana en el present, sinó també el valor de la vida humana en el futur, la qual cosa obliga a prendre mesures per tal que aquest futur pugui existir.

Des d'aquesta perspectiva, es defensen els drets de les generacions futures, entesos com a drets de tercera generació. Aquests drets no procedeixen de la tradició individualista dels drets de la primera generació, ni de la tradició socialista dels drets de la segona generació, sinó de la preocupació planetària pel futur de la vida humana i la continuïtat de l'espècie.

Hans Jonas, que, en part, pot ser ubicat en aquesta perspectiva, justifica l'ètica de les generacions futures en aquests termes: "Vivim en una situació apocalíptica, és a dir, davant d'una catàstrofe universal imminent si deixem que les coses segueixin el seu curs actual. Al voltant d'això hem de dir alguna cosa, encara que sigui més que conegut: que el perill procedeix de les proporcions desmesurades de la civilització tecnicoindustrial"[6].

D'aquesta constatació, dedueix els imperatius següents: "Un imperatiu -diu- que s'adaptés al nou tipus d'accions humanes i estigués dirigit al nou tipus de subjectes de l'acció diria quelcom així: 'Obra de tal manera que els efectes de la teva acció siguin compatibles amb la permanència d'una vida humana autèntica a la Terra', o, expressat de manera negativa: 'Obra de tal manera que els efectes de la teva acció no siguin destructius per a la futura possibilitat d'aquella vida', o, simplement: 'No posis en perill les condicions de la continuïtat indefinida de la humanitat a la Terra', o formulat, una vegada més, positivament: 'Inclou en la teva elecció present, com a objecte també del teu voler, la integritat futura de l'home'"[7].

---

6 H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, p. 233.

Íntimament associada a aquesta idea hi ha la noció de justícia intergeneracional. La justícia intergeneracional exigeix a l'ésser humà actual administrar per a les futures generacions l'herència rebuda i no malbaratar-la impunement. Des d'aquest discurs de fonamentació, estem obligats a fer el possible perquè els nostres descendents tinguin els mitjans per a una qualitat de vida progressiva, millor que la nostra i, que, com a mínim, no quedin en una situació pitjor que l'actual com a conseqüència de les nostres accions.

La idea de justícia intergeneracional ha estat fonamentada a partir de la proposta de Locke. Es pot expressar amb els enunciats següents:

a. Cal deixar en herència una terra millorada o, si més no, no desmillorada, la qual cosa ens obliga a no deteriorar els béns que posseïm i a millorar-los a través de la nostra activitat.

b. No podem esgotar els jaciments naturals. Tenim l'obligació de deixar-los la mateixa quantitat de béns que hem rebut de la natura o, si més no, la proporció suficient per a un desenvolupament humà en condicions de dignitat.

c. Cal mantenir intacta la puresa dels recursos naturals. Tenim l'obligació de transmetre'ls aquesta quantitat suficient de béns amb la mateixa qualitat que nosaltres els hem trobat

Hans Jonas se situa també en aquesta perspectiva, encara que la formula des de la seva coneguda ètica de la responsabilitat. Jonas inverteix el postulat utilitarista sobre la justificació de l'ètica de la nostra responsabilitat cap a les generacions futures. Mentre l'utilitarisme sosté que el primer deure és la maximització del benestar - plaer, utilitat- i evitar el sofriment, que justifiqui una vida humana digna de ser viscuda; Jonas parteix del supòsit que el primer deure és al voltant de l'existència de la humanitat, i d'aquí deriva les obligacions dirigides a establir les condicions que facin possible la defensa de l'essència de la humanitat.

Jonas estableix dos axiomes per a la fonamentació d'una ètica orientada cap al futur: primer, hi ha d'haver futur; i segon, no és lícit apostar l'existència de l'ésser humà en la seva totalitat. Del primer axioma es deriven dos deures: procurar una representació anticipatòria del futur adequada i apel·lar a un sentiment de temor (*l'heurística del temor*). Els deures cap a un futur de la humanitat es fonamenten en la llibertat i en el deure que implica viure huma-

[7] Ibídem, p. 40.

nament. Segons Jonas, hem de vetllar pel deure de conformar una humanitat autèntica.

Inspirant-se en l'ètica de la convicció i de la responsabilitat de Max Weber, proposa integrar les generacions futures en els judicis morals. A aquest efecte, reformula els principis kantians:

a. Actua de tal manera que els efectes de la teva actuació siguin compatibles amb la permanència d'una vida genuïna sobre el planeta.

b. Actua de tal manera que els efectes de la teva acció no siguin destructius per a la possibilitat futura de la vida humana.

c. No comprometis les condicions per a una continuació indefinida de la humanitat sobre la Terra.

En resum, mentre l'utilitarisme situa al davant les condicions de vida i d'aquestes fa dependre la justificació de l'existència, la posició deontològica de Jonas inverteix els termes: el nostre primer deure és apostar per l'existència futura de la humanitat, d'aquí es deriva l'absoluta obligació de vetllar per les condicions de vida que la facin possible, de tal manera que l'essència humana estigui a l'alçada d'una vida digna.

Un dels màxims teòrics de l'ètica de les generacions futures és el professor Giuliano Pontara (1932). La seva anàlisi parteix de la constatació següent: "Les possibilitats que lageneració d'adults actual -i les immediatament posteriors- influeixin, sigui per bé o per mal, i a nivell global, les generacions futures -fins i tot les que existeixin en un futur remot- semblen ser majors que en el cas d'altres generacions anteriors. Això indica que el problema de la nostra responsabilitat respecte els nostres descendents adquireix una importància molt més gran que la que raonablement van haver d'assumir les generacions precedents"[8].

Estudia meticulosament els símptomes de la crisi ecològica per justificar assenyadament la necessitat d'una ètica de les generacions futures. Afirma que les fonts d'energia corren el risc d'esgotar-se i que es detecta el risc d'un empobriment o bé d'un esgotament dels recursos fòssils i nuclears que pot tenir conseqüències negatives de gran transcendència a diferents nivells per als qui poblin el planeta d'aquí dos-cents o tres-cents anys. També constata que els combustibles fòssils i els nuclears són molt contaminants i han produït mals força greus.

---

8 G. PONTARA, *Ética y generaciones futuras*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 12.

Pontara posa de manifest que l'efecte hivernacle pot tenir conseqüències molt greus per a grans masses de població de les generacions futures, ja que tendeix a produir un escalfament global i, conseqüentment, d'una banda, una desertització d'àrees que en l'actualitat estan cobertes de vegetació i, d'altra banda, una desfeta parcial de les glaceres i un augment del nivell dels mars i, per tant, la inundació de vastes zones de terreny que en l'actualitat estan densament habitades.

També presta atenció al problema creat pels anomenats forats negres de la capa d'ozó que, segons ell, és una altra de les conseqüències que pot tenir uns perfils molt dramàtics per a les generacions futures. Com és conegut, la Terra està envoltada per una capa d'ozó, l'ozonosfera, que protegeix la vida dels homes, dels animals i de les plantes de les dosis excessives de raigs ultraviolats. Després de la introducció de clorofluorocarburs de carboni provinents de diferents tipus de processos i de productes industrials, l'ozó de l'ozonosfera és atacat pel clor i transformat en oxigen i, conseqüentment, l'espessor de la capa d'ozó tendeix a afeblir-se i, per tant, deixa passar majors dosis de raigs ultraviolats, els quals augmenten el perill de càncer de pell i d'una altra sèrie de malalties que ataquen l'home i que fins i tot són perilloses per als animals i plantes.

Pontara mostra els riscos que comporten els combustibles nuclears, tant per a les generacions actuals com per a les generacions futures, que són cada vegada més preocupants. Igualment, constata l'amenaça que constitueixen els residus radioactius, els quals són un problema afegit que guarda relació amb els combustibles nuclears. Els majors perills per a les generacions futures provinents dels residus radioactius són els que guarden relació amb risc de contaminació del sòl, de les capes hídriques, dels oceans, de les zones polars, i, per extensió, de l'espai. Tot dependrà de si els residus més perillosos es dipositen en llocs molt profunds de l'escorça terrestre o en el fons dels oceans en zones considerades geològicament segures, o de si es guarden en l'espai en grans contenidors.

Un ulterior factor que pot causar greus dificultats a les generacions futures, segons Pontara, és el procés de la contaminació creixent i de l'empobriment progressiu de les reserves d'aigua dolça. El procés de contaminació de les capes hídriques profundes pot ser particularment dolent per a les generacions futures, fet que pot succeir després de la invasió d'aigua salada provocada per l'augment del nivells dels mars a causa de l'efecte hivernacle o, com ja s'ha indicat, per la contaminació de part dels residus radioactius dipositats a gran profunditat sota el terra; un cop iniciataquest pro-

cés, pot ser irreversible o es pot parar només mitjançant costos molt alts.

Altres amenaces per a les generacions futures són, segons Pontara, les relacionades amb els processos de desertització i pol·lució de sòl conreable per diverses causes: erosions, pressió demogràfica, abandonament, instal·lacions inadequades de drenatge i d'irrigació, ús de pesticides i fertilitzants químics... Entre les diverses possibilitats que en l'actualitat tenim per influir de manera general sobre les generacions futures cal esmentar les que han aparegut per causa del desenvolupament de la ciència biomèdica, de les biotecnologies i de l'enginyeria genètica. Totes elles obren la possibilitat de l'eugenèsia, de programar l'existència d'éssers humans dotats d'un tipus de qualitats i no d'un altre, amb la possibilitat consegüent d'influir en la constitució de les generacions futures. La pregunta clau és la següent: Hi hem d'influir? I en el cas que la resposta sigui positiva: Com hi hem d'influir?

5. Discurs patocèntric

El discurs patocèntric s'inspira en la doctrina utilitarista exposada per J. Bentham en la seva *Introducció als principis de la moral de la legislació*, on es posen de manifest les obligacions morals dels ésser humans respecte els animals capaços de sofriment. En aquestes argumentacions s'utilitza el criteri moral de la capacitat de patiment (dolor o plaer) dels animals. L'imperatiu central d'aquesta línia discursiva pot sintetitzar-se en aquestes màximes: "No causis dolor a ningú (incloent-hi els animals); ajuda tothom, en la mesura que puguis".

Aquest discurs que, en l'actualitat, és font d'inspiració de la filosofia de Peter Singer, entre altres, se situa molt críticament respecte l'especieisme, que atribueix més valor ontològic, ètic i jurídic a la condició humana. Singer defensa una comunitat biòtica, que inclou tots aquells éssers susceptibles de patir, homes i animals en el mateix pla. Això, naturalment, no inclou tots els animals, però sí un conjunt més ampli que el que es considera des de l'antropocentrisme clàssic.

[9] Cf. J. RAMON LACADENA (Ed.), *Los derechos de los animales*, Universidad Pontificia de Comillas, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002.

Des d'aquest discurs es defensen els drets dels animals[9]. Alguns autors significatius del món contemporani, com Peter Singer, P. Cohn, R. L. Clark i J. Ferrater Mora, han posat de manifest l'exigència de respecte dels drets dels animals, particularment d'aquells que poden patir. Del dret al benestar i a la vida feliç dels animals es dedueixen enunciats prescriptius de caràcter moral que afecten l'ésser humà i les seves decisions. El respecte cap a la vida bona dels altres i l'exigència d'evitar mals i sofriments serveix de base a una ètica mediambiental de la compassió, que genera decisions i normes morals.

Josep Ferrater Mora se separa explícitament del que ell anomena l'ecologisme profund perquè el considera inviable. En la seva obra pòstuma afirma: "Los ecologistas 'superficiales', también llamados 'reformistas', que estamos claramente en mayoría, nos 'limitamos' a pedir que se tomen medidas lo más urgentes posibles para curar obvios males que, por desgracia, van siendo cada vez peores: contaminación del aire y de las aguas, acumulación creciente de toda clase de desechos, especialmente los que pueden producir a la larga en enfermedades incurables, reducción de zonas silvestres y pantanosas con la consiguiente próxima extinción de especies biológicas, y un largo etcétera. La curación de estos (y otros) males no es fácil, especialmente si se procura que no sea demasiado penosa, porque en su mayoría han sido producidos por el mismo tipo de civilización y los mismos estilos de vida que nos van llevando, a unos mucho más y a otros por desgracia muchísimo menos, a un nivel de existencia económica y tecnológica más elevado"[10].

Peter Singer estableix el límit de la sensibilitat, o sigui, de la capacitat de sofrir o d'experimentar plaer o felicitat, en la línia del text de Jeremy Bentham, com a única frontera de la nostra preocupació pels interessos aliens. L'obstacle principal per admetre aquesta proposta ve, segons l'autor, del que ell mateix anomena el prejudici de l'espècie, que el porta a assignar un major pes als interessos de la pròpia espècie que als interessos de l'espècie aliena.

És la mateixa conclusió a què arriba el filòsof català Josep Ferrater Mora, que posa la frontera de la consideració moral en els éssers capaços de sentir. Aquest argument, que podríem anomenar, amb Tom Regan, argument de la sensibilitat (*sentience argument*), s'ofereix com a bastant plausible, i Ferrater, a més a més, parteix d'aquest per entendre el medi ambient com la casa dels éssers capaços sentir i, a partir d'aquí, fonamenta la necessitat i l'abast d'una ètica

---

10 J. FERRATER MORA, *Mariposas y supercuerdas*, Península, Barcelona, 1994, p. 55.

ecològica. Això no obstant, per als qui defensen una amplitud major, en el sentit d'abraçar també els éssers no conscients, l'argument és insuficient, ja que dóna per suposat que només els éssers capaços de sentir tenen un valor en si mateixos.

6. Discurs biocèntric

En aquest discurs, el valor *vida* esdevé el criteri de moralitat. Aquest criteri exigeix obligacions i deures a l'ésser humà respecte de la seva espècie i respecte les altres espècies i organismes vius de tot tipus, capaços o incapaços de patir. Des d'aquesta perspectiva, la vida és el centre de l'univers i és el que cal preservar i defensar en totes les seves múltiples manifestacions. Tota vida posseeix rellevància moral, sense que hi hagi discriminació entre les espècies.

La màxima central del biocentrisme, que té arrels clarament orientals, es pot expressar de la manera següent: Jo sóc vida que vol viure enmig de vida que vol viure. Aquest tipus de plantejament es basa en un igualitarisme biològic o uniformisme ontològic. Tots els éssers vius tenen el mateix valor, perquè tots tenen en comú el fet de participar de la vida. No hi ha, en aquest plantejament, ni jerarquia ontològica, ni escala dels éssers en funció d'altres criteris o atributs.

Dins d'aquesta posició cal situar el corrent de l'ecologia profunda o deep *ecology*. El terme *deep ecology* apareix en una cèlebre conferència pronunciada pel filòsof noruec Arne Naess a Bucarest, el 1972, en la qual contraposava aquest terme al de *shallow ecology*. Aquesta visió de la relació home-natura parteix d'un panteisme de signe spinozià, que ressacralitza la natura, i connecta amb el budisme i el taoisme i des d'aquesta es culpa el pensament monoteista de dualisme i d'espoli de la natura. La seva posició també rep el nom d'ecolatria i ha comportat dos tipus de problemes molt greus: el problema de l'igualitarisme ontològic i el problema de la compatibilitat entre aquesta forma de pensar i l'estil de vida de les societats industrialitzades.

Sheppard considera que el monoteisme trenca els llaços sagrats de l'home amb la Terra i condueix al capitalisme, al feixisme i a l'imperialisme, en establir una jerarquia entre l'home i la Terra, ja que, el més greu és, segons ell, que els homes siguin considerats individualment o col·lectivament més valuosos que les espècies amenaçades. En aquesta concepció del món, la persona es dissol en la natura.

Els tres pilars bàsics de la *deep ecology* són: el biocentrisme o igualitarisme biològic, segons el qual totes les espècies tenen el mateix

dret a desenvolupar-se d'acord amb la seva natura; l'autorealització, mitjançant la identificació de l'individu amb tots els altres éssers i amb la comunitat biòtica com a tal; i el caràcter espiritual de tota la natura, que es reconeix com a divinitat immanent, i que constitueix el fonament últim de l'igualitarisme biològic.

Raimon Panikkar, tot i reconèixer el valor de l'ecologia profunda, és partidari de desenvolupar una ecosofia. Segon ell, "l'ecosofia defensa un canvi radical en la nostra percepció tant de la Terra com de l'Home -i hi afegiré també de la Divinitat. Pretén transmetre no la idea del nostre logos aplicat al nostre oikos, la nostra raó aplicada al nostre món, sinó comunicar la intuïció que ni l'antropocentrisme ni el racionalisme (fins i tot en el millor sentit de la paraula) no fan justícia al nostre problema. L'*oikos* no és el nostre hàbitat privat; és la llar de tots els éssers"[11].

Segons Panikkar, l'ecosofia apunta que la font del sentiment, l'acció i el coneixement no sols es troba en l'home, malgrat que és a través de l'home que la Terra expressa principalment els seus sentiments, les seves accions i els seus pensaments. Des del seu punt de vista, la superació de l'antropocentrisme autònom no ha de conduir-nos a un cosmocentrisme heterònom, per això ell defensa el que anomena la intuïció cosmoteàndrica ontònoma. Des del seu punt de vista, no hi ha centre i no hi ha cap ésser superior. Des de la perspectiva de l'ecosofia, la Terra és un ésser vivent, tant els seus membres com el conjunt. Des de l'ecosofia, l'ídol més gran del nostre temps és la ciència moderna.

"L'ecosofia -afirma Panikkar- talla el nus gordià del nostre embolic científic modern en fer supèrflua o irrellevant una gran part dels interessos científics. Si la vida viscuda plenament significa conèixer i compartir d'una manera humana la saviesa de la Terra, els misteris d'allò que és real, per tal de permetre a l'Home una participació total en l'aventura de la Realitat, no necessitem pas la majoria de dades i tècniques amb les quals la ciència moderna abassega els nostres cervells i els nostres cors"[12].

Encara que, en sentit estricte, la proposta ecosòfica de Panikkar no es pot identificar amb l'ecologia profunda, sí que apunta cap una relació entre home i natura diferent de la perspectiva antropocèntrica típica del pensament occidental. En qualsevol cas, però,

---

11 R. PANIKKKAR, *Ecosofia*, en Qüestions de Vida Cristiana 158 (1991) 67.

12 R. PANIKKAR, *Ecosofia*, p. 76.

hom no pot deixar-se de preguntar si una proposta d'aquest tipus és compatible amb el nostre sistema de vida o exigeix, necessàriament, un canvi substancial en els nostres hàbits i formes de viure. Igualment, l'igualitarisme ontològic que es desprèn d'aquesta visió pot tenir conseqüències greus pel que fa al respecte dels drets de les persones.

7. Discurs fisiocèntric

En el discurs fisiocèntric, el centre no és la vida, sinó la natura (*fisis*) i la natura està constituïda tant per éssers que tenen vida, però també per éssers inanimats. Aquestes argumentacions se situen en un pla holístic o totalitari. En elles ressona l'imperatiu estoic: Respecta la natura!. El deure moral es troba en la natura, perquè la natura és portadora de valors en si mateixa, valors que, un cop descoberts i reconeguts com a tals, fonamenten deures i obligacions de l'ésser humà respecte el medi ambient.

El deure, en aquesta argumentació, es deriva de l'ésser, passant per alt la coneguda fal·làcia naturalista que, com se sap, consisteix a inferir enunciats prescriptius morals a partir de fets naturals o biològics. La natura apareix com una realitat dotada de subjectivitat i de vida com a valors inherents. La natura no tan sols té valor d'utilitat, com es desprèn de l'obra ètica de Kant, sinó que té valor de dignitat. L'ésser humà forma part d'aquesta natura valuosa i comparteix amb ella el seu destí i la seva sort.

8. Discurs metafísic

El discurs metafísic té antecedents sòlids en el teleologisme moral d'Aristòtil, un teleologisme que no és extrínsec a la natura, sinó inherent a ella. Hans Jonas n'és, també, un dels representats més clars en el debat ecoètic actual. En el seu llibre *El principi de responsabilitat*, postula una tornada a l'ésser o a la metafísica com a fonament de l'ètica ecològica.

Jonas parteix de l'axioma ontològic: l'ésser és millor que el no-res. Tot allò que és pot deixar de ser i el fet que sigui és millor que el fet que no sigui, per tant, cal vetllar perquè sigui d'una manera activa i operativa. Aquesta prioritat sobre el no-res fonamenta el deure, l'obligació i la responsabilitat. L'ésser humà actua responsablement quan descobreix allò valuós, ho estima i assumeix la responsabilitat d'obrar conforme a la racionalitat que emana de l'ésser de les coses.

9. Discurs teològic

L'argumentació teològica es construeix a partir d'uns referents religiosos. Des de la perspectiva teològica, el món és definit, essencialment, com a creatio Dei. Creure en la creació no és creure en una simple empenta inicial en el començament dels temps. És creure en una acció permanent. Déu crea el món i el manté; l'obra de la creació segueix essent obra d'amor i de generositat. Creure en el creador significa dir sí a tota la realitat i rebre-la com a do.

Dins d'aquesta perspectiva, cal esmentar les aportacions del teòleg protestant Jürgen Moltmann, de Hans Küng i de Leonardo Boff.

9.1. La teologia de la creació de Moltmann

Jürgen Moltmann desenvolupa una doctrina teològica de la creació en el seu conegut llibre *Déu en la creació*. Segons el seu punt de vista, una doctrina ecològica de la creació implica una nova idea de Déu. L'eix d'aquesta nova concepció no és la distinció entre Déu i el món, sinó el coneixement de la presència de Déu en el món i de la presència del món en Déu. Per a poder comprendre aquesta immanència de Déu en el món i igualment la seva transcendència respecte del món, és aconsellable distanciar de la doctrina de la creació el concepte causal i, amb ell, la mentalitat causal.

La doctrina trinitària de la creació no arrenca d'una contraposició de Déu i el món per descriure'ls com contraposats l'un de l'altre, sinó que parteix d'una tensió immanent en Déu mateix: Déu crea el món i al mateix temps entra en ell. El crida a l'existència i es manifesta a la vegada mitjançant l'existència d'aquell món. Aquest viu de la força creadora de Déu i Déu viu en ell. Si Déu com a creador es contraposa a la seva creació, es contraposa també a si mateix. El Déu que transcendeix el món i el Déu immanent a aquest món és el mateix i l'únic Déu. Conseqüentment, en la creació del món per Déu cal reconèixer-hi una autodiferenciació i una autoidentificació de Déu. Déu és en si i simultàniament fora de si.

Des de la perspectiva de Moltmann, la creació és l'expressió més genuïna de la natura de Déu, que és l'Amor. El Déu etern "surt" de si mateix i crea un creació, una realitat que és allí com ell, però que és distinta d'ell. Déu crea, reconcilia i redimeix la seva creació per mitjà del Fill. En la força de l'Esperit, Déu és present en la seva creació, en la reconciliació i la redempció de la creació.

La idea de creació que esbossa Moltmann es relaciona directament amb la concepció de Déu com a Amor (1Jn 4, 16). L'amor de Déu s'expressa en la seva creació. "Amor -diu Moltmann- és l'autocomunicació del bé. És la força que posseeix el bé per a sortir de

si mateix, transferir-se a un altre ésser, participar en ell i donar-se a ell (...) L'amor vol viure i dóna vida. Vol obrir la llibertat a la vida. Per això, l'amor és autocomunicació del bé sense renunciar a si mateix i l'autodonació del bé sense dissolució. L'amor és tot ell en l'altre, en qui s'estima, però sent en l'altre, segueix essent ell mateix. El desinterès de l'amor consisteix en l'autocomunicació de l'amant, no en la seva autodestrucció"[13].

Amb la creació del món, comença l'autolimitació de Déu, l'autolimitació de l'omnipresent i el sofriment de l'amor etern. El creador cedeix a la criatura un espai i un temps perquè pugui desenvolupar-se. Li atorga la llibertat i la manté lliure. Per això, la creació del món no és tan sols una acció de Déu ad extra, sinó també ad intra, i en aquest sentit és un sofriment de Déu. La creació significa per a Déu autolimitació, retirada i, per tant, autohumiliació. L'amor creador és un amor dolorós.

Jürgen Moltmann desenvolupa una ecoètica a partir de la idea del Déu trinitari[14]. Des del seu punt de vista, el domini i l'explotació de la natura no són les actituds pròpies de l'ésser humà respecte la natura, sinó la participació i la comunió amorosa. Partir de la idea que Déu és comunitat de persones en l'home, Pare, Fill i Esperit Sant, i que l'home és imatge i semblança de Déu, dedueix la idea que l'home es construeix en la mesura que estableix llaços d'amor amb els seus consemblants, però també amb totes les entitats naturals.

Déu i el món, creador i criatura, es defineixen per la seva relació mútua, no per la seva distinció. Déu és en el món; el món és en Déu. Déu no és mundà, però inhabita el món; el món no és diví, però és el temple de la divinitat. *El creator Spiritus* de la litúrgia de Pentecostes és l'Esperit vessat sobre tota la creació, per a configurar-la com a comunitat en la qual totes les criatures es relacionin entre si i tota la creació es relacioni amb Déu. Com suggereix Moltmann, aquesta intercomunicació de tot amb tot, en i per l'Esperit, hauria d'inspirar els cristians en la contemplació de la realitat "com un ecosistema espiritual" (*als ein geistiges Oekosystem*).

El que ens fa semblants al Creador, font original de l'ésser humà, no és el domini ni la instrumentalització de la natura, sinó la comu-

---

13 J. MOLTMANN, *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 72.

14 Cf. J. MOLTMANN, *El futuro de la creación*, Sígueme, Salamanca, 1979; *Dios en la creación: doctrina ecológica en la creación*, Sígueme, Salamanca, 1987; *Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de los animales*, en Concilium 228 (1990) 165-334.

nió i solidaritat amb totes les criatures. L'ésser humà, des de la perspectiva de fe, no està cridat a ser un subjecte solitari i poderós, sinó que està vocacionalment cridat a fer una vertadera comunitat humana, una comunitats de tots amb tot. Una ecoètica cristiana hauria de ser capaç d'entendre el món com una creació desencantada. Com a creació, és a dir, com a quelcom digne de respecte infinit en tant que procedeix de l'amorós designi diví. Com a creació desencantada; com a quelcom no míticament tabuïtzat, sinó sacramentat per una presència real de Déu en la suplència de l'home.

Moltmann afirma que no hi haurà pau a la Terra mentre no hi hagi pau entre l'home i la natura i que, si no s'arriba a una reconciliació amb la natura, la reconciliació humana només servirà per arribar tots plegats a la "mort ecològica universal".

9.2. L'ètica mundial de Küng

El conegut teòleg Hans Küng desenvolupa un projecte d'ètica mundial que, naturalment, té aplicacions en l'àmbit de l'ecoètica[15]. En els darrers temps, aquest professor de teologia dogmàtica, ha centrat bona part dels seus esforços intel·lectuals a bastir conceptualment una ètica d'abast mundial a partir dels diferents referents morals de les grans religions. Aquests esforços s'han concretat, en part, en la *Declaració d'una ètica mundial* del Parlament de les religions del món. En ella es fa aquesta constatació: "El món agonitza. Agonia tan penetrant i opressiva que ens sentim moguts a assenyalar les formes en què es mostra per posar de manifest la fondària del nostre malestar. La pau ens dóna l'esquena. El planeta està essent destruït. Els veïns viuen en el temor mutu. Homes i dones es distancien entre si. Els nens moren. Tot això és terrible"[16].

El diagnòstic o punt de partença que esbossa Küng en el seu llibre Projecte d'una ètica mundial encara és més esfereïdor: "Cada *minut* -diu- gasten els països del món 1,8 milions de dòlars en armament militar. Cada hora moren 1.500 nens de fam o de malalties causades per la fam. Cada dia s'extingeix una espècie d'animals o de plantes. Cada *setmana* dels anys 80 han estat detinguts, torturats, assassinats, obligats a exiliar-se, o bé oprimits de diverses

---

15 Cf. H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1992; *A la búsqueda de un "ethos" básico universal de las grandes religiones*, en Concilium 228 (1990) 165-334.

16 H. KÜNG, K. J. KUSCHEL (Ed.), *Hacia una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1994, p. 15.

formes per règims repressius, més homes que en qualsevol altra època de la història. Cada *mes* el sistema econòmic mundial afegeix 75.000 milions de dòlars al deute del milió i mig de dòlars que pesa d'una manera intolerable sobre els pobles del Tercer Món. Cada any es destrueix per sempre una superfície de bosc tropical, equivalent a tres quartes parts del territori de Corea"[17].

Küng parteix de la idea que és possible trobar uns valors comuns en les grans tradicions religioses i que, per tant, és lícit imaginar l'edificació d'una ètica mundial a partir del diàleg entre les diferents religions que coexisteixen en el món.

En la Declaració, que expressa part del seu pensament, es parteix de la idea de la interdependència. En aquesta idea es basa la tesi de l'ecoresponsabilitat. "Declarem que tots som interdependents. Cadascú de nosaltres depèn de la salut del conjunt. Per això, respectem la col·lectivitat dels éssers vivents, homes, animals i plantes, i ens sentim preocupats per la conservació de la Terra, de l'aire, de l'aigua, del sòl"[18].

En la Declaració hi ha una referència clara a la responsabilitat ecoètica, però salva la dignitat de la persona humana com un principi inapel·lable. "La persona humana és immensament valuosa i absolutament mereixedora de protecció. Però la vida dels animals i de les plantes, que juntament amb nosaltres habiten aquest planeta, també mereix salvaguarda, conservació i cura. L'explotació desenfrenada dels elements bàsics naturals, la destrucció despietada de la biosfera i la militarització del cosmos són un crim. Com a humans -amb la vista posada en les generacions futures- tenim una responsabilitat especial amb el planeta Terra i el cosmos, l'aire, l'aigua i el sòl. En aquest món, tots estem implicats recíprocament i depenem els uns dels altres. Cadascú de nosaltres depèn del bé de la col·lectivitat. Per això no té sentit proclamar la sobirania humana sobre la natura i el cosmos, sinó que contràriament hauríem d'entregar-nos a fomentar la comunitat humana amb la natura i el cosmos"[19].

Des de la Declaració es fa una crida a un canvi de mentalitat, a una transformació del cor de les persones a fi de poder canviar el món en el qual ens trobem i transformar la societat. "La nostra Terra no pot canviar a millor si abans no canvia la mentalitat de

---

17 H. KÜNG, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, p. 17.

18 *Hacia una ética mundial*, p. 16.

l'individu. Apostem per un canvi de consciència individual i col·lectiu, per un desvetllament de les nostres forces espirituals mitjançant la reflexió, la meditació, l'oració i el pensament positiu, per la conversió del cor. Junts podem moure muntanyes! Sense riscos ni sacrificis no serà possible un canvi fonamental de la nostra situació actual. Per això nosaltres ens comprometem a favor d'una ètica mundial comuna, d'una millor entesa mútua i d'unes formes de vida socialment conciliadores, promotores de pau i amants de la Natura"[20].

9.3. La teologia de la Terra de Boff

També en l'ecoètica de signe teològic cal destacar les aportacions del teòleg Leornardo Boff des de la seva perspectiva franciscana[21]. El teòleg brasiler reivindica una nova teologia de la creació per afrontar la crisi ecològica en la qual estem submergits. Seguint els esquemes conceptuals de la teologia de l'alliberament, Boff reivindica un alliberament de la Terra a més a més d'un alliberament de l'home.

Des del seu punt de vista, "la creación, en su primer momento no admite ni tolera jerarquías porque todos venimos de la misma fuente, tenemos el mismo destino; salimos, sin más, todos juntos de las manos de Dios, salimos de su corazón, de su amor desbordante. La creación, en primer lugar, nos coloca a todos en el mismo plano de igualdad, de dignidad; todos somos portadores de un mensaje, todos llevamos una marca registrada de Dios"[22].

Fidel a la perspectiva franciscana, Boff veu en la creació la gran casa de Déu, l'expressió de la bellesa, la unitat, la veritat i la bondat del Creador en totes i cadascuna de les criatures que conformen el món. Entén el món com a sacrament, com a expressió simbòlica de la presència de Déu, com "un gran sacramento, un espejo en el cual Dios mismo se mira". La creació, com es diu en el *Gènesi*, és entesa com a quelcom molt bo i molt bell. "Por eso, -diu Boff-, mirando a la creación entramos en contacto con el magiste-

---

19 *Hacia una ética mundial*, p. 28.

20 *Hacia una ética mundial*, p. 37.

21 Cf. L. BOFF, *Experiencia religiosa y ecología*, Centro Evangelio y Liberación, Madrid, 1992; *La ecología como nuevo espacio de lo sagrado*, en F. MIRES et al., Ecología solidaria, Trotta, Madrid, 1996; *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1997.

22 *Ecología solidaria*, p. 96.

rio cósmico, que nos ofrece enseñanzas infalibles sobre la belleza, la providencia, la complejidad, la irradiación de todos los seres; nos pone en contacto con la fuente de ser y de vida que es el creador, que es Dios"[23].

"El mundo -diu- existe para brillar. Y ese brillo no es sino la gracia originaria que jamás hemos perdido definitivamente. Por más fuerza que tenga el pecado, no puede oponerse totalmente a Dios y ofuscarle del todo, porque gracias a otro nombre tiene la presencia que irradia, que entusiasma, que irrumpe en la historia del mundo, de las personas y de la naturaleza. Es el Dios presente"[24].

Leonardo Boff entén el pecat com una relació inadequada entre els homes i els homes i la natura. Des del seu punt de vista, cal superar la visió pessimista del món. Déu no és soledat, sinó una comunitat, una comunió de persones en l'amor. És un concepte de Déu profundament ecològic el que es desprèn de la dogmàtica cristiana. També es refereix a la idea del Crist còsmic en una aproximació al concepte de Crist de Teilhard de Chardin. Reivindica el panenteisme per contraposició al panteisme. Una cosa és afirmar que Déu s'identifica amb el món i una altra cosa és afirmar que Déu es manifesta en el món, encara no és el món.

Encara que Boff reivindica una unitat de sentit en la creació i una fraternitat còsmica entre tots els ens que la conformen, destaca el paper i el lloc singular de l'ésser humà en la creació. No es pot acusar Boff d'igualitarisme ontològic, perquè reconeix l'ésser humà com el darrer a aparèixer.

"El ser humano -afirma- es el que llega por fin, por último, en la retaguardia de la creación. Y eso tiene mucho significado. Significa que no hemos visto el principio de la creación, que el mundo existió antes que nosotros y sin nosotros, y que el mundo, por eso, no nos pertenece, pertenece a Dios (...) El ser humano está dentro de la creación junto con todos los demás seres, hermanos y hermanas. Por eso no ha de tener vergüenza de sus raíces cósmicas, de su comunión hacia abajo, hacia los lados, y no sólo hacia la cabeza, hacia lo que le destaca y deja el mundo hacia atrás"[25].

"Dios -afirma el teòleg brasiler- está en todo y todo está en Dios. No es que todo sea Dios, sino que todo está dentro de Dios, Dios tiene una presencia en todas las cosas. Porque ésa es nuestra fe de cristianos, podemos decir que comulgando con el mundo, traba-

---

23 *Ecología solidaria, p. 96.*

24 L. BOFF et alii, Ecología solidaria, Trotta, Madrid, 1996, p. 96.

jando, conviviendo, entrando en contacto con todas las cosas estamos comulgando con Dios y con las cosas"[26]. I conclou: "La presencia de Dios, detallada, diversa, tan ricamente diversa, se manifiesta en cada expresión de la creación. Así, mediante la fe que se transforma en mística, en capacidad de ver el otro lado de la realidad, de ver con más hondura, se descubre a Dios. El mundo, así, no es enemigo de Dios. No vemos a Dios a través del mundo, sino que encontramos a Dios en el mundo"[27].

10. Conclusió

Grosso modo, les diferents perspectives d'anàlisi en ecoètica que hem presentat aquí poden agrupar-se en els blocs següents: ecofilosofies biologicistes, que neguen no tan sols la legitimitat de l'antropocentrisme fort, sinó també la del feble; ecofilosofies humanistes, segons les quals el reconeixement de la centralitat de l'ésser humà no implicaria la reducció de tota la resta a pur instrument, amb la qual cosa s'estableix així un antropocentrisme feble; i les ecosofies tecnocràtiques, que mantindrien l'antropocentrisme fort, característic de la Modernitat, com a criteri únic de la conducta humana i, per tant, com a criteri vàlid per a resoldre els problemes ecològics que puguin suscitar-se.

Davant de la crisi ecològica, Juan Luis Ruiz de la Peña considera que hi ha una sèrie d'opcions que no poden considerar-se vàlides des d'una perspectiva cristiana. Són les següents:

Primer: La resignació fatalista. "Este pronóstico catastrofista -diu- no puede ser compartido por los creyentes, que deben nutrir un optimismo histórico que les impida desconfiar de la capacidad humana de conversión. La libertad responsable del hombre puede enderezar incluso las situaciones límite, tanto en el plano personal como en el social. El fatalismo resignado ante lo inevitable puede ser propio de la tragedia griega o de las antropologías dualistas, pero no lo es de la fe cristiana"[28].

Segon: La remitificació o sacralització de la natura. Segons el teòleg, "el cristianismo no puede participar de este punto de vista; la fe bíblica ha desmitificado definitivament el mundo, a la vez que otorga al hombre un primado ontológico y axiológico sobre la creación infrahumana. El es el único sujeto personal de toda la reali-

---

25 *Ibídem, p. 97.*

26 *Ibídem, p. 102-103.*

27 *Ecología solidaria, p. 103.*

dad mundana y, por tanto, el único titular de derechos y deberes en sentido estricto: ésa es su grandeza y su servidumbre"[29].

Tercer: La prohibició de tota manipulació de l'home sobre el món. Respecte aquesta posició, Ruiz de la Peña afirma que "el hombre ejerce su mundanidad constitutiva en el modo de una activa transformación de su entorno. Siempre, y no sólo ahora, ha sido así; y no puede ser de otro modo. La creación extrahumana es el patrimonio familiar interhumano; prohibir su utilización sin más equivale a despojar al hombre de su esencia"[30].

Fem nostres aquestes reflexions de Juan Luis Ruiz de la Peña i mantenim la idea que la crisi ecològica ha de significar el desenvolupament d'una ètica nova des de la qual es reconsiderin seriosament les relacions que, tradicionalment, l'ésser humà ha establert amb la naturalesa. Pensem, a més a més, que cal trobar un discurs intermedi entre el biocentrisme radical i l'antropocentrisme excloent, que es fa necessari recuperar el sentit d'unitat en la creació, sense perdre el sentit de jerarquia i d'*scala mundi* tan present, per exemple, en l'obra de Ramon Llull.

Abstract

In this article, professor Francesc Torralba aims at exploring the different core discourses in ecological ethics. In the last few years, ecoethics has developed considerably, and literature on this issue has also increased. The article is meant to be a systematic and pedagogical presentation of the different lines of argument in this applied ethics.

---

28 J. RUIZ DE LA PEÑA, *El cristianismo y la relación del hombre con la naturaleza,* en VV. AA., *Ecología y culturas,* UPCO, Madrid, 1988, p. 210.

29 *Ibídem,* p. 211.

30 *Ibídem,* p. 216.