



LA ECOÉTICA FRENTE AL MAL DEL ECOCIDIO

ENVIRONMENTAL ETHICS FACING THE EVIL OF ECOCIDE

JAIME TATAY

Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Este artículo analiza el modo como las diversas corrientes de ética ecológica, o ecoética, han conceptualizado la degradación medioambiental y la pérdida de biodiversidad, afirmando que su expresión más dramática —el ecocidio— es un mal. En diálogo con la ecoética teológica, plantea —frente al peligro del monismo moral que a menudo permea el debate ético de la sostenibilidad— la conveniencia de adoptar una visión pluralista en la que los diversos modos de razonamiento ético confluyan para denunciar el mal del ecocidio.

Palabras clave: extinción, ecocidio, ecoética, mal, ciencia y religión, Laudato si'.

ABSTRACT

This article analyzes the way in which the various currents of ecological ethics, or ecoethics, have conceptualized environmental degradation and biodiversity loss and affirms that their most dramatic expression —ecocide— is an evil. In dialogue with theological ecoethics, I argue —in the face of the danger of moral monism that often permeates

the ethical debate on sustainability— the desirability of adopting a pluralistic vision in which the various modes of ethical reasoning converge to denounce the evil of ecocide.

Keywords: extinction, ecocide, environmental ethics, evil, science and religion, Laudato si'.

I. INTRODUCCIÓN

La extinción biológica es un fenómeno natural. La naturaleza es “un vasto cementerio con cientos de especies desechadas por cada una o dos que sobreviven. Cuatro mil millones de especies se han extinguido; quedan cinco millones”¹. De hecho, más del 99% de las especies que aparecieron a lo largo de la dilatada historia biológica del planeta ya no existe. Las extinciones no se producen de forma estable y continua; al contrario, se estima que, a lo largo de los últimos 4.000 millones de años, desde que la vida apareció, el planeta ha atravesado cinco periodos de extinciones masivas. Muchos de los detalles de estos eventos siguen siendo objeto de debate y no se puede identificar una causa única ni un conjunto exclusivo de factores climáticos o medioambientales que detonaran los diversos procesos de extinción masiva; aunque todos están asociados a periodos de variaciones climáticas significativas².

Los estudios más recientes muestran una pérdida de biodiversidad excepcionalmente rápida en los últimos dos siglos. Hay evidencias incontrovertibles de que las recientes tasas de extinción no tienen precedentes en la historia de la humanidad y son altamente inusuales en la historia de la biosfera. Todo indica que ya está en marcha la denominada “sexta extinción masiva”³. Ante esta situación, se han propuesto posibles soluciones, como la descarbonización rápida del sistema energético o diversos mecanismos de protección de los ecosistemas más representativos y biodiversos del planeta, incluyendo la propuesta de preservar la mitad de la superficie terrestre y marina⁴.

1 Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Duties and Values in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), 218.

2 Richard J. Twitchett, “The Palaeoclimatology, Palaeoecology and Palaeoenvironmental Analysis of Mass Extinction Events”, *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 232 (2006): 190–213.

3 Gerardo Ceballos et al., “Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction”, *Science Advances* 1, 5 (2015): 1-5.

4 Edward O. Wilson, *Half Earth: Our Planet's Fight for Life* (New York: Liveright Publishing, 2017).

La extinción biológica a gran escala es, en síntesis, un proceso “natural” — debido a las mutaciones climáticas y a diversos fenómenos fortuitos como las erupciones volcánicas, la actividad del sol, la oscilación del eje de rotación de la tierra o el impacto de meteoritos—, pero hoy es también la consecuencia no deseada o deliberada de la acción de una especie: *Homo sapiens*. En este caso, el de la destrucción intencional y sistemática del medioambiente por parte del ser humano, ha emergido en los últimos años un nuevo concepto, el “ecocidio”⁵. Aunque no existe una definición unívoca, el ecocidio se refiere a la destrucción masiva y sistemática del medio ambiente, incluyendo la contaminación del aire, agua y suelo, la deforestación, la pérdida de biodiversidad, y otras formas de daño ambiental a gran escala. Se trata de un término que se utiliza para describir daños medioambientales graves y generalizados que tienen consecuencias negativas para la vida humana, la fauna, la flora, y el planeta en general. Actualmente, sin embargo, no existe una legislación ni mecanismos sancionadores que regulen todos los aspectos del derecho penal medioambiental. En consecuencia, ante muchos procesos de degradación ecológica no disponemos de instrumentos jurídicos que regulen disposiciones penales específicas en relación con el ecocidio. Ahora bien, Polly Higgins et al. han rastreado en diversas fuentes documentales el origen de este neologismo —desde los debates sobre el concepto de genocidio hasta el modo como los funcionarios de las Naciones Unidas han tratado de definir los delitos contra el medio ambiente— concluyendo que dicha propuesta está cerca de ser aceptada y promulgada⁶.

Ante la incuestionable evidencia de la sexta extinción masiva desencadenada en el antropoceno, y en consonancia con el desarrollo que este debate está teniendo en las últimas décadas en el ámbito científico, político y jurídico, el filósofo ambiental norteamericano Philip Cafaro ha planteado varias preguntas relevantes para la ética ambiental contemporánea y la reflexión filosófica en general: “¿Cuál es el significado de la sexta extinción masiva? ¿Cómo debemos pensar sobre ella? ¿Qué deberíamos hacer al respecto? ¿Qué nos dice sobre la humanidad y su papel en el mundo?”⁷. En opinión de Cafaro, hay al menos tres

5 El término ecocidio fue acuñado en 1970 por el fisiólogo vegetal y bioético Arthur W. Galston durante la Conferencia sobre Guerra y Responsabilidad Nacional, definiendo el ecocidio como “el daño y la destrucción masiva de ecosistemas”. Las investigaciones de Galston fueron posteriormente usadas por el ejército americano durante la guerra de Vietnam por medio del defoliante tóxico conocido como “agente naranja”: Arthur W. Galston, “Science and Social Responsibility: A Case History”, *Annals of the New York Academy of Sciences* 196 (1972): 223–35.

6 Polly Higgins, Damien Short, Nigel South, “Protecting the Planet: A Proposal for a Law of Ecocide”, *Crime, Law and Social Change* 59 (2013): 251–266.

7 Philip Cafaro, “Three Ways to Think about the Sixth Mass Extinction”, *Biological Conservation* 192 (2015): 387. Traducción mía.

modos complementarios de plantear estas cuestiones: 1. como una pérdida de recursos importantes (un error); 2. como un genocidio entre especies (un crimen); 3. como una prueba de que el comportamiento de la humanidad es destructivo para la biosfera (un hecho inevitable). Cualquiera de los tres modos de plantear el ecocidio es susceptible de considerarlo como un mal.

La sistematización propuesta por Cafaro establece, de forma directa o indirecta, un diálogo con las principales corrientes de la ética ambiental contemporánea —consecuencialistas, deontológicas, de las virtudes y ecocéntricas—. En este artículo recorreré el modo como estas diversas corrientes de pensamiento ecológico conceptualizan la pérdida de biodiversidad con el fin de argumentar que su expresión más dramática —el ecocidio— es un mal sistémico.

Finalmente, en diálogo con la reflexión ecoteológica contemporánea de cuño cristiano, tal y como ha quedado reflejado en la encíclica *Laudato si'*⁸, planteo —frente al peligro de monismo moral de tipo utilitarista que a menudo permea el debate de la sostenibilidad— la conveniencia de adoptar una visión pluralista adaptada a las diversas escalas en las que puede plantearse la extinción biológica y en la que los principales tipos de razonamiento ético confluyen en aspectos esenciales con la argumentación moral ecoteológica para denunciar el mal del ecocidio. Ahora bien, antes de plantear la posibilidad de una convergencia ética entre las diversas tradiciones morales en el rechazo del ecocidio, conviene dialogar con un autor representativo de cada una de estas corrientes.

II. LA ÉTICA AMBIENTAL ANTE EL ECOCIDIO

En un artículo seminal publicado en 1973, el filósofo Richard Routley planteó, en un ejercicio imaginativo, una situación ficticia que se ha convertido con el paso del tiempo en un lugar común de la ética ecológica o ecoética: el caso del “último hombre”⁹. Según Routley, si hubiese un último hombre (o persona) que sobreviviese a un colapso civilizatorio y se dedicase a eliminar, en la medida de sus posibilidades, todo ser vivo, animal o vegetal (incluso sin provocar dolor), ese acto sería permisible según lo que denominó “el chauvinismo básico” o la visión ética tradicional. Sin embargo, para el filósofo, según la nueva ética que precisamos, lo que esa persona realiza —un ecocidio— estaría mal.

8 Francisco, Carta encíclica *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la casa común (Roma: Librería Editrice Vaticana, 2015).

9 Richard Routley, “Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?” (Varna, Bulgaria: Proceedings of the 11th World Congress of Philosophy, 1973), 205-210.

Tras la publicación del artículo de Routley, la reflexión ecoética ha experimentado un desarrollo enorme, creciendo en las últimas cinco décadas el número de publicaciones, seminarios y congresos donde se abordan los diversos y complejos retos de la sostenibilidad. A continuación, dadas las limitaciones de espacio que este tipo de publicación implica, mencionaremos tan solo algunos de los autores más significativos de esta potente corriente cultural contemporánea con el fin de esbozar una respuesta moral ante el ecocidio que conjugue los elementos más valiosos de las diversas tradiciones éticas.

1. ÉTICAS CONSECUENCIALISTAS

Si tomamos como referencia a uno de los filósofos neo-utilitaristas contemporáneos que más atención ha prestado al debate ecológico, Peter Singer, comprobamos que su razonamiento ético hace del respeto a la vida, principalmente animal, una cuestión central. Las categorías del bien y del mal están en función del concepto de utilidad —al igual que sucede en la mayoría de las éticas consecuencialistas—, también en relación con la destrucción de la vida. Por ello, el rechazo del daño y la muerte de otros seres vivos se fundamenta, más bien, en un cálculo de utilidad basado en la capacidad de sentir placer y sufrir —una capacidad que denomina *sintiencia*— de algunos organismos, principalmente animales superiores con un sistema nervioso desarrollado similar al humano. La maximización de la utilidad, en el caso del planteamiento de Singer en su obra pionera *Animal Liberation*, puede interpretarse en el contexto de esta reflexión como una reducción del sufrimiento global —tanto de los seres humanos como de los animales—, sin necesidad de entrar en el debate sobre la bondad de las acciones que conducen a ese fin¹⁰.

Aunque la propuesta de Singer implica —en continuidad con Jeremy Bentham, Arthur Schopenhauer o Albert Schweitzer— una expansión ética que amplía el horizonte clásico de la ética occidental, su planteamiento, sin embargo, no es capaz de justificar la defensa de la vida más allá de los animales, es decir de aquellas formas de vida sintientes con un sistema nervioso desarrollado similar al humano. Esta es la crítica que, por ejemplo, hace Holmes Rolston al planteamiento de Singer, demandando una ampliación de tipo ecocéntrico o ecosistémico¹¹.

Un razonamiento análogo, de tipo consecuencialista, es el que permea el

10 Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (New York: Harper Collins, 2002).

11 Holmes Rolston, "Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account", en *Singer and His Critics*, ed. por Dale Jamieson (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1999), 247-268.

discurso y los documentos de los organismos internacionales y de la economía ecológica, que ven en la biodiversidad un valioso “servicio ecosistémico” que conviene preservar debido a su contribución al bienestar humano, presente y futuro, evitando también así entrar en una argumentación sobre la bondad o la maldad de la desaparición de otras formas de vida. El ecocidio, en este sentido, sería un error de cálculo, una incapacidad para percibir el valor (instrumental) actual y potencial de las diversas especies que conforman un ecosistema. Por ejemplo, la extinción de una planta significaría, desde este punto de vista, la desaparición de un principio activo con potenciales aplicaciones terapéuticas para el ser humano; o la destrucción de los recursos naturales sería considerada como un multiplicador de riesgos o una amenaza potencial para la estabilidad y el bienestar de la sociedad. Valga como referencia de este tipo de razonamiento un texto fundacional en el derecho ambiental internacional, la *Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas para el medio humano* de Estocolmo¹². En su artículo 3º afirma:

“A nuestro alrededor vemos multiplicarse las pruebas del daño causado por el hombre en muchas regiones de la Tierra: niveles peligrosos de contaminación del agua, el aire, la tierra y los seres vivos; grandes trastornos del equilibrio ecológico de la biosfera; destrucción y agotamiento de recursos insustituibles y graves deficiencias, nocivas para la salud física, mental y social del hombre”.

Y en su principio 2º, caracterizando la naturaleza como un conjunto de “recursos naturales”, afirma:

“Los recursos naturales de la Tierra, incluidos el aire, el agua, la tierra, la flora y la fauna y especialmente muestras representativas de los ecosistemas naturales, deben preservarse en beneficio de las generaciones presentes y futuras mediante una cuidadosa planificación u ordenación, según convenga”.

En diálogo crítico con el razonamiento ecoético utilitarista, otros autores han tratado de justificar la defensa de las diversas formas de vida —no sólo la humana— partiendo de planteamientos de tipo deontológico.

2. ÉTICAS DEONTOLÓGICAS

Holmes Rolston, otro de los pioneros de la ética ambiental, señaló en su ensayo *Environmental Ethics: Duties and values in the Natural World* (1988), que

12 Organización de Naciones Unidas. Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas para el medio humano (Estocolmo: ONU, 1972).

“lo que sobrevive nunca son meros individuos o especies, sino el sistema que los contiene, un sistema dinámico que adquiere forma de historia”¹³. El valor de cada individuo debe ser enmarcado no solo en el de la población y la especie de la que forma parte, sino en una unidad mayor, el ecosistema. Para Rolston, referente de la ecoética de corte kantiano o deontológico, la naturaleza posee un valor en sí misma, independientemente de su uso instrumental por parte del ser humano. Toda forma de vida vehicula unos valores que estamos llamados a descubrir y respetar, en un marco orgánico, sin por ello tener que absolutizarlos:

“El valor intrínseco existe integrado en el valor instrumental. Ningún organismo es un mero instrumento, pues cada uno tiene su valor intrínseco integral. Pero cada uno también puede ser sacrificado en nombre de otro curso de vida; entonces su valor intrínseco se derrumba, se convierte en extrínseco, y es en parte transportado instrumentalmente a otro organismo”¹⁴.

El caso de la depredación y el parasitismo sería un ejemplo que permite visualizar el modo como Rolston conceptualiza esta transferencia de valores entre organismos en el mundo natural, un mundo en el que el ser humano se encuentra inserto y del cual depende para su supervivencia. Los ejemplos del herbivorismo y la depredación muestran también cómo el valor, que toda forma de vida posee en sí misma, se difumina para convertirse en un valor transferido al conjunto, en un *valor sistémico*. Un tipo de valor que se filtra o “permea” en el ecosistema haciendo imposible identificar al individuo como única sede de valor, transformando así al ecosistema en la unidad óptima de análisis (eco)ético. El ecocidio y la drástica disminución de la biodiversidad que acarrea sería, desde el punto de vista de Rolston, una pérdida significativa de valor sistémico. Una destrucción intencional de valor que podría interpretarse como *mal (eco)sistémico*, un mal “en sí mismo” capaz de destruir la riqueza y diversidad —el valor— que posee “en sí mismo” el ecosistema.

Paul W. Taylor, quien también adopta un planteamiento deontológico biocéntrico similar al de Rolston, había argumentado poco antes en otra obra de referencia, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*¹⁵, que conviene distinguir entre “agentes morales” (seres humanos) y “sujetos morales” (el resto de las formas de vida) para salvaguardar la ética tanto del riesgo de un antropocentrismo ingenuo como de una especie de “igualación biosférica” y así poder reconocer la simetría estructural que existe entre la ética clásica y la nueva

13 Rolston, *Environmental Ethics...*, 219.

14 Rolston, *Environmental Ethics...*, 222.

15 Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

ética ecológica que precisamos. El punto de partida de su ética ambiental implica la adopción de una cosmovisión y una antropología “biocéntrica”, el reconocimiento de que “nuestra propia existencia depende de la salud y la integridad del sistema biológico de la naturaleza”¹⁶. De esta cosmovisión, análoga a la aceptación del valor inalienable y la similitud de todo ser humano en las éticas tradicionales, emana la actitud ética fundamental —el *respeto*— que se expresa en un sistema de normas y reglas que regulan la relación entre los sujetos —y no solo los agentes— morales. El mal de la destrucción indiscriminada de la vida, el ecocidio, emanaría según este planteamiento de una comprensión distorsionada del lugar del ser humano en el cosmos y de su profunda interrelación con el conjunto de la naturaleza. Una distorsión que ha conducido al mal de la falta de respeto hacia la naturaleza.

Junto a estas dos influyentes tradiciones éticas conviene mencionar una tercera, la ética de las virtudes, que hunde sus raíces en los orígenes de la filosofía occidental realizando una contribución significativa al debate que nos concierne.

3. ÉTICAS DE LAS VIRTUDES

En la Suma Teológica (ST), Tomás de Aquino se plantea: ¿Es ilícito matar a cualquier ser viviente? (ST II-IIae, q.64, a.1). Su respuesta, en sintonía con Aristóteles, es que “si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito”. Esta convicción está basada, en el caso de Tomás, no sólo en la opinión del “Filósofo” (Aristóteles), sino también en un principio teológico, de raigambre bíblica, que expone en otra parte de la ST: “no importa lo que el hombre haga con los animales brutos, ya que todos están sometidos a su potestad por Dios” (ST, I-IIae, q.102, a.6). Ahora bien, aunque Aristóteles y Tomás articulen una ética antropocéntrica en la que parece que el resto de los seres vivos —incluso los animales superiores— no entran en el radio de consideración moral, sino que se convierten en objetos que pueden ser usados instrumentalmente para beneficio humano, conviene recordar que estos pensadores no eran conscientes de la posibilidad de un ecocidio ni de los efectos de la extinción biológica a gran escala. Conviene señalar también que, a pesar de la legitimación del sacrificio de plantas y animales, el causar sufrimiento gratuito a otras formas de vida no es algo que el planteamiento clásico de la ética de las virtudes apoye. Al contrario, la práctica recurrente de la maldad y la violencia —de cualquier tipo, también hacia los

16 Taylor, *Respect for Nature...*, 44.

animales— es un vicio que se transforma en hábito, en un rasgo del carácter que termina haciendo al ser humano violento y cruel, conduciendo a la crueldad hacia otros seres humanos.

Algunos filósofos contemporáneos han tratado de rescatar la tradición aristotélico-tomista de las virtudes, poniéndola en diálogo con la nueva preocupación ética por el medioambiente y haciendo de las “virtudes ecológicas” del cuidado, la compasión y el respeto de la naturaleza un aspecto central en la formación del carácter¹⁷. Louke Van Wensveen, por ejemplo, realizó un estudio exhaustivo donde identificó hasta 189 virtudes y 174 vicios que caracterizan la visión y la praxis de las personas comprometidas con el “florecimiento ecológico”. Si bien la destrucción de la naturaleza puede considerarse como un mal en sí mismo, la raíz de este problema se encuentra en la naturaleza del carácter humano; un carácter configurado mediante la adquisición de hábitos perniciosos o vicios: “las raíces del vicio son la imperfección y la ruptura. El vicio tiene un origen más trágico que maligno. Tratar con él no es cuestión de imponer un antídoto, sino de abordar compasivamente las causas de la tragedia humana”¹⁸. Abordar el mal del ecocidio, por tanto, pasa por trabajar la propia condición humana, la configuración de su carácter, y las causas profundas de su desorden. En una formulación más positiva, Ronald L. Sandler ha afirmado respecto de la importancia de respetar la naturaleza que “las disposiciones que favorecen la preservación de las especies y la biodiversidad son virtudes en la medida en que favorecen el florecimiento tanto de los seres humanos como de los no humanos”¹⁹.

Por último, junto a las tres grandes tradiciones éticas occidentales, conviene señalar una cuarta, de más reciente cuño: la ética ecocéntrica que emerge a mediados del pasado siglo proponiendo una visión más holística e interdependiente de las acciones humanas y de la evaluación ética de las mismas.

4. ÉTICAS ECOCÉNTRICAS

Por último, resulta imprescindible mencionar la influyente figura de Aldo Leopold, considerado uno de los pioneros de la ética medioambiental. En su

17 Ver para esta cuestión: Louke Van Wensveen, *Dirty Virtues: The Emergence of Ecological Virtue Ethics* (London: Rowman & Littlefield, 1999); Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999); Philip Cafaro, “Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethic”, *Environmental Ethics* 23, 1 (2001): 3-17; Ronald L. Sandler, *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics* (New York: Columbia University Press, 2007).

18 Wensveen, *Dirty Virtues...*, 27.

19 Sandler, *Character and Environment...*, 80.

ensayo seminal de 1949, *A Sand County Almanac*, Leopold esboza su conocida “ética de la tierra”, una visión moral de la relación del ser humano con la naturaleza, aquella que “simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o colectivamente: la tierra”²⁰. Esta ampliación conlleva, inevitablemente, “una extensión de la conciencia social, de las personas a la tierra”²¹. En un pasaje del ensayo, hace referencia a las implicaciones que la desaparición de una especie tiene en un ecosistema:

“Es fácil decir que la pérdida está toda en nuestra mente, pero ¿hay algún ecologista sobrio que esté de acuerdo? Sabe muy bien que se ha producido una muerte ecológica, cuyo significado es inexpresable en términos de la ciencia contemporánea”²².

Todas las formas de vida, la realidad orgánica, e incluso la inorgánica —el suelo, el agua, el aire—, deberían incluirse en el horizonte de consideración moral, porque el modo como nos relacionamos con ellas tiene implicaciones éticas. La inclusión de las realidades inorgánicas como elementos de consideración moral es el principal rasgo que distingue el planteamiento ecocéntrico de los planteamientos biocéntricos —ya sea de radio limitado, como el de Singer, o de amplio espectro, como el de Taylor—. Este planteamiento, del que Rolston es heredero, ciertamente implica valorar y respetar la biodiversidad, pero también el conjunto del ecosistema (la tierra), previniendo la “muerte ecológica” del conjunto.

Su máxima ética, tantas veces invocada, señala: “Una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta cuando tiende a lo contrario”²³. La destrucción intencional de la vida —la muerte ecológica o ecocidio— es, a juicio de Leopold, “incorrecta” y nos obliga tanto a considerar la integridad y el respeto como categorías éticas fundamentales como a replantear el papel del ser humano en el conjunto de la biosfera:

“En resumen, una ética de la tierra cambia el papel del *Homo sapiens*, que pasa de ser conquistador de la comunidad de la tierra a ser un simple miembro y ciudadano de la misma. Implica el respeto a sus semejantes, y también el respeto a la comunidad como tal”²⁴.

20 Aldo Leopold, *A Sand County Almanac* (New York: Oxford University Press, 1989), 204.

21 Leopold, *A Sand County Almanac*..., 209.

22 Leopold, *A Sand County Almanac*..., 128.

23 Leopold, *A Sand County Almanac*..., 225.

24 Leopold, *A Sand County Almanac*..., 204.

III. LA DIVERSIDAD DE PLANTEAMIENTOS ÉTICOS ANTE EL ECOCIDIO

Resulta evidente que los problemas asociados a la degradación medioambiental se han formulado de modos muy distintos. El reto de la pérdida de biodiversidad, o el ecocidio en un sentido más extremo y radical, a veces se presenta como una cuestión de salud pública, otras veces como un problema de gestión de los recursos naturales, y en ocasiones se hace referencia al fenómeno como una cuestión de “vida salvaje” o en referencia a los “derechos de los animales”. En otros foros, se plantea como un error cuyas consecuencias afectarán a las futuras generaciones. Los diversos marcos interpretativos de la misma cuestión indican la gran diversidad de acercamientos y la necesidad de adoptar, para poder abordarlos, un planteamiento dialogante y plural.

En este sentido, Bryan G. Norton ha afirmado que una ética medioambiental centrada en los intereses humanos (ética antropocéntrica) no difiere realmente en sus recomendaciones de una ética medioambiental que considera los intereses de los animales, el valor intrínseco de las plantas o el florecimiento de las especies y los ecosistemas en su conjunto (ética biocéntrica o ecocéntrica). Norton denomina esta posición la “hipótesis de la convergencia”²⁵.

Frente a la tentación de caer en un monismo moral —una especie de “lecho de Procusto” en el que un único modo de razonamiento ético pretende dar cuenta de la complejidad de la relación entre el ser humano y la naturaleza— la hipótesis de la convergencia busca conciliar las distintas tradiciones para establecer un fundamento moral que posibilite el compromiso personal y la acción política. En la cuestión particular analizada en este artículo, un consenso ético mínimo consistiría en considerar el ecocidio como un mal estructural que debe ser denunciado. En la confluencia de corrientes de pensamiento ecoético que señala Norton, las éticas teológicas pueden y deben sumarse al debate en torno al ecocidio porque su contribución resulta relevante y significativa en un mundo donde las creencias religiosas siguen condicionando los comportamientos morales e influyendo en las decisiones políticas de una buena parte de la sociedad. En este artículo me centraré únicamente en la tradición ética cristiana.

IV. EL DIÁLOGO ENTRE LA ECOTEOLOGÍA Y LA ECOÉTICA

La pérdida de biodiversidad es una de las cuestiones ambientales a las que más atención ha prestado Francisco en su *Carta encíclica Laudato si'*: sobre el

25 Bryan G. Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (New York: Oxford University Press, 1991).

cuidado de la casa común (2015), el documento más autorizado de la Doctrina Social de la Iglesia sobre ecología. En *Laudato si'* (LS) se exponen tanto argumentos filosóficos como teológicos para articular una reflexión ética cristiana ante una de las crisis más acuciantes de nuestro tiempo (LS 32-42), una crisis que es mucho más que un reto científico, técnico y legislativo: “la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad” (LS 119).

Respecto al fenómeno de la extinción masiva de especies, y en consonancia con los informes científicos, Francisco constata el carácter antropogénico de este fenómeno: “La inmensa mayoría [de especies] se extinguen por razones que tienen que ver con alguna acción humana” (LS 33). Un fenómeno que, sin embargo, no es simplemente un accidente histórico o un efecto colateral, no intencionado, de la acción humana. La destrucción de la naturaleza es consecuencia de un ejercicio de la autonomía: “La libertad humana puede hacer su aporte inteligente hacia una evolución positiva, pero también puede agregar nuevos males, nuevas causas de sufrimiento y verdaderos retrocesos” (LS 79).

Esta es una cuestión de máxima relevancia debido, en primer lugar, a los daños que está ya ocasionando la destrucción de la naturaleza y las amenazas que puede acarrear para el futuro de la humanidad²⁶. Haciendo uso de una argumentación utilitarista típica de la economía ecológica y de los organismos internacionales, Francisco recuerda que estas especies “podrían significar en el futuro recursos sumamente importantes, no sólo para la alimentación, sino también para la curación de enfermedades y para múltiples servicios” (LS 32).

Ahora bien, el planteamiento utilitarista, basado en un análisis coste-beneficio, que tan a menudo permea el discurso político y los documentos oficiales de los organismos internacionales, necesita confrontarse con sus propios límites: “En el caso de la pérdida o el daño grave de algunas especies, estamos hablando de valores que exceden todo cálculo” (LS 36), advierte Francisco llamando a superar un planteamiento meramente consecuencialista. La naturaleza posee un valor que excede el uso que de él hace el ser humano, “no basta pensar en las distintas especies sólo como eventuales ‘recursos’ explotables, olvidando que tienen un valor en sí mismas” (LS 32).

Más adelante, en una afirmación que recuerda a la crítica que las éticas deontológicas y ecocéntricas hacen a Singer y a la ecoética utilitarista en general, Francisco llama a trascender el planteamiento individual, centrado en los ani-

26 Joana Araújo, Carlos Costa Gomes, António Bartolomeu Jácomo Ferreira, “A casa ‘in’ comun dos refugiados ambientais à luz da *Laudato si'*”, *Cauriensia* 11 (2016): 407–426.

males superiores o en una especie, para reivindicar el valor de “esas unidades mayores que hoy llamamos ‘ecosistemas’. No los tenemos en cuenta sólo para determinar cuál es su uso racional, sino porque poseen un valor intrínseco independiente de ese uso” (LS 140).

La articulación de argumentos éticos utilitaristas y deontológicos en LS se complementa, a su vez, con otros enraizados en la tradición de la ética de las virtudes. Por ejemplo, en sintonía con el planteamiento clásico aristotélico-tomista, Francisco recuerda que “la indiferencia o la crueldad ante las demás criaturas de este mundo siempre terminan trasladándose de algún modo al trato que damos a otros seres humanos” (LS 92). Más adelante, de un modo similar a Sandler, hará referencia también a la erosión de algunas de las (hoy consideradas) virtudes ecológicas, como modo de explicar el proceso histórico que ha conducido a la degradación de la vida sobre el planeta: “La sobriedad y la humildad no han gozado de una valoración positiva en el último siglo. Pero cuando se debilita de manera generalizada el ejercicio de alguna virtud en la vida personal y social, ello termina provocando múltiples desequilibrios, también ambientales” (LS 224). Formulado en positivo, una vida marcada por la ética de las virtudes incluye el cuidado de la naturaleza: “Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa” (LS 217).

La moral cristiana, por tanto, no se adscribe a ningún tipo de monismo moral y opta por articular elementos de las principales corrientes de la ecoética contemporánea adoptando su lenguaje, pero matizando algunos aspectos. De este modo, realiza una contribución distintiva y ofrece una propuesta enraizada en argumentos de tipo estético y teológico. Este es uno de los rasgos principales de la denominada “ecología integral”²⁷. Por ejemplo, ante la pérdida de biodiversidad, Francisco recuerda que, para un creyente, esto significa que “miles de especies ya no darán gloria a Dios con su existencia ni podrán comunicarnos su propio mensaje” (LS 32). La sensibilidad estética, muy vinculada a la experiencia sacramental, también vehicula el reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza al que suelen referirse las éticas deontológicas: “Prestar atención a la belleza y amarla nos ayuda a salir del pragmatismo utilitarista” (LS 215). La capacidad de contemplar el conjunto de la naturaleza y percibirla como un don, así como la creencia en la bondad radical de todo lo creado, permite igualmente articular elementos de la visión biocéntrica y ecocéntrica —integrando individuos, especies y ecosistemas—: “cada organismo es bueno y admirable en sí mismo por ser una criatura de Dios, lo mismo ocurre con el conjunto armonioso de

27 Jaime Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)* (Madrid: BAC, 2018), 396-417.

organismos en un espacio determinado, funcionando como un sistema” (LS 140).

En síntesis, la argumentación de la ética ambiental cristiana a favor de la defensa de la vida articula en alguna medida todas las tradiciones ecoéticas contemporáneas a las que hemos hecho referencia. Sin embargo, Francisco recuerda también en un importante párrafo que la moral teológica —a diferencia de las éticas filosóficas— remite a un orden de motivaciones específicamente teológico, a la capacidad del ser humano de vincularse a una dimensión trascendente —Dios, en las tradiciones monoteístas— que le posibilita salir de su propio interés, impulsándole a ofrecer una respuesta de tipo moral ante el deterioro medioambiental:

“Siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro. Sin ella no se reconoce a las demás criaturas en su propio valor, no interesa cuidar algo para los demás, no hay capacidad de ponerse límites para evitar el sufrimiento o el deterioro de lo que nos rodea. La actitud básica de autotrascenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente, y que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo” (LS 208).

Por último, para la moral cristiana, el concepto filosófico de mal se vincula a la categoría teológica de pecado, retrotrayéndose de forma narrativa al relato genesiaco como explicación última de la ruptura de la relación entre las criaturas y el Creador. Una ruptura que implica no solo la degradación de la relación “teándrica” —entre el ser humano y Dios—, sino también la “antropológica” —que deriva de forma dramática en el fratricidio— y la “cósmica” —que remite a la ruptura de la relación entre el ser humano y el conjunto de la creación expresada simbólicamente en la destrucción del diluvio—. Pecado, fratricidio y ecocidio comparten, por tanto, para las éticas teológicas monoteístas de la tradición bíblica, una historia y una raíz común:

“Los relatos de la creación en el libro del Génesis [...] sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado” (LS 66).

CONCLUSIONES

La pérdida de biodiversidad, la degradación de los ecosistemas y el ecocidio reflejan algunos de los principales males de nuestra época, males que en muchos lugares del mundo no pueden ser separados de la pobreza y la degradación social.

Estos males son caracterizados de forma creciente como males ecosociales o socioambientales. Son consecuencia de un grave error de cálculo, fruto de una falta de reconocimiento del valor intrínseco de la realidad no humana y reflejo de una existencia que ha orillado las virtudes ecológicas del cuidado, el respeto, la humildad y la sobriedad. Males que hunden sus raíces también, para la moral bíblica, en la experiencia del pecado, en la ruptura de las tres relaciones fundantes del ser humano —con Dios, con los hermanos y con la creación—. En nuestro tiempo, tanto las éticas civiles como las teológicas están llamadas a encontrarse, dialogar, confrontar sus diferencias y alcanzar consensos de mínimos para discernir el modo de evitar el mal del ecocidio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Santo Tomás, *Suma teológica*. Madrid: BAC, 2010.
- Araújo, Joana, Carlos Costa Gomes, António Bartolomeu Jácomo Ferreira. “A casa ‘in’ comun dos refugiados ambientais à luz da Laudato si”. *Cauriensa* 11 (2016): 407–426.
- Cafaro, Philip. “Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethic”. *Environmental Ethics* 23, 1 (2001): 3-17.
- Cafaro, Philip. “Three ways to think about the sixth mass extinction”. *Biological Conservation* 192 (2015): 387-393.
- Ceballos, Gerardo, Paul R. Ehrlich, Anthony D. Barnosky, Andrés García, Robert M. Pringle, Todd M. Palmer. “Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction”. *Science Advance* 1, 5 (2015): 1-5.
- Francisco. *Carta encíclica Laudato si’. Sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2015.
- Galston, Arthur W. “Science and Social Responsibility: A Case History”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 196 (1972): 223–35.
- Higgins, Polly, Damien Short, Nigel South. “Protecting the Planet: A Proposal for a Law of Ecocide”. *Crime, Law and Social Change* 59 (2013): 251–266.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Macintyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.
- Norton, Bryan G. *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Organización de Naciones Unidas. *Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas para el medio humano*. Estocolmo: ONU, 1972.
- Rolston, Holmes. “Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account”. En *Singer and His Critics*, editado por Dale Jamieson, 247-268. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1999.

- Rolston, Holmes. *Environmental Ethics: Duties and values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Routley, Richard. "Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?". Varna, Bulgaria: Proceedings of the 11th World Congress of Philosophy, 1973, 205-210.
- Sandler, Ronald L. *Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Singer, Peter. *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Harper Collins, 2002.
- Tatay, Jaime. *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*. Madrid: BAC, 2018.
- Taylor, Paul W. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Twitchett, Richard J., "The Palaeoclimatology, Palaeoecology and Palaeoenvironmental Analysis of Mass Extinction Events". *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 232 (2006): 190–213.
- Van Wensveen, Louke. *Dirty Virtues. The Emergence of Ecological Virtue Ethics*. London: Rowman & Littlefield, 1999.
- Wilson, Edward O. *Half Earth: Our Planet's Fight for Life*. New York: Liveright Publishing, 2017.

Jaime Tatay
Facultad de Teología
Universidad Pontificia Comillas
Alberto Aguilera, 25
28015 Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-0786-8238>