

Ecologisme i religió

Jordi Giró

Doctor en Filosofia

Introducció

En aquest treball miraré de replantejar la crítica que l'ecologisme radical adreça al cristianisme i a l'humanisme. El Renaixement, amb el seu desig d'allunyar-se del teocentrisme medieval, va proposar una versió antropocèntrica de l'humanisme que ha servit de base ideològica per al desplegament de la modernitat. Hi ha dos elements no qüestionats que han guiat el nostre comportament amb la naturalesa:

1. L'autocomprensió del paper central de l'home com a amo i senyor de la naturalesa.
2. L'extensió de la ciència i la tècnica com a armes extraordinàries d'assalt i conquesta del medi ambient.

L'extensió de la consciència ecològica i de la crisi que el nostre model de civilització pot provocar en l'equilibri de la biosfera ha estat el detonant de les agudes crítiques que rep actualment aquest paradigma.

L'antropocentrisme ha rebut en els últims temps dues menes de crítica:



La crítica a l'humanisme antropocèntric s'hauria d'establir des d'una renovada imatge de l'home i des d'un humanisme obert a la natura i a Déu.

1. La primera, des de la perspectiva de l'utilitarisme i de l'hedonisme, que pretén estendre el cercle de rellevància moral als éssers que senten (capaços d'experimentar dolor o plaer).
2. La segona, des de la perspectiva de les propostes cosmocèntriques basades en el respecte que mereix la vida en general, i l'equilibri natural en particular.

Aquestes crítiques, fetes des d'una sensibilitat inevitablement humana, comporten, en realitat, un intent de superació de l'antropocentrisme, però sense parlar compte de les conseqüències antihumanistes del seu plantejament.

Per evitar els mals derivats de l'antropocentrisme no cal substituir-lo per una teoria que plantegi la dissolució de l'home a favor de la seva solidaritat amb els éssers que senten, o amb tota vida. Defenso que la crítica a l'humanisme antropocèntric s'hauria d'establir des d'una renovada imatge de l'home i des d'un humanisme obert a la natura i a Déu. I espero mostrar la coherència, el sentit i l'oportunitat de replantejar una inspiració humanista cristiana davant els reptes ecològics actuals. La profunda significació ecològica de l'humanisme creacionista obert a Déu i a la naturalesa agafa avui un impuls renovat, ja que aquest humanisme permet desenvolupar una sensibilitat més d'acord amb les preocupacions ecologistes que la sensibilitat arrelada en posicions exclusivament centrades en el que és humà.

Anàlisi de les arrels històriques de l'antropocentrisme

1. Teocentrisme medieval i humanisme antropocèntric

Els humanistes discrepen molt entre ells filosòficament, però te-



A mesura que s'ha apostat per la progressiva autonomia humana, la ciència i el pensament han arraconat la idea de Déu

nen una cosa en comú: l'interès per l'home i pel seu valor, la dignitat i el lloc privilegiat que ocupa en el si de l'univers.

Fruit d'aquesta preocupació per l'home, i essent-ne una conseqüència lògica, van elaborar una concepció del paper central de l'home en el cosmos i de la seva relació amb Déu i amb la naturalesa que podem anomenar concepció antropocèntrica. L'humanisme del Renaixement desenvolupa l'opció preferencial per l'home en un marc de concepció religiosa de la natura i de la història. Però per a alguns autors, com Castilla del Pino, ja en aquesta etapa de la cultura es comença a concretar una dissociació entre l'home i Déu, perquè l'enaltiment de l'home i de les coses humanes es fa a costa de limitar i de restringir la importància de Déu i l'espai que abans se li dedicava. Si durant l'Edat Mitjana el centre era Déu —i per tant hem de parlar d'una concepció teocèntrica, una visió de l'home i de les coses humanes des centrada o situada en Déu, o una reflexió sobre l'home des de Déu—, en el Renaixement ja parlem d'una concepció antropocèntrica, que camina cap a l'emancipació de l'home respecte la tutela de Déu.

No mostrarem aquí tot el procés que va seguir aquest moviment cultural, però sí que ens aproximarem, a grans trets, a la seva significació: a mesura que s'ha volgut exalçar l'home i posar-ne de manifest la llibertat, han anat esdevenint més i més incompatibles aquesta dignitat i aquesta llibertat amb els «lligams» que representa el reconeixement de Déu com a font i horitzó de l'home. Així, a mesura que s'ha apostat per la progressiva autonomia humana, la ciència i el pensament han arraconat la idea de Déu a partir de la següent lògica:

1. Si s'afirma l'existència de Déu, es limita la grandesa i la llibertat de l'home.
2. En canvi, si s'opta per l'home necessàriament s'anihila Déu.



Estem en «perill de mort» no per un fracàs, sinó a causa d'estar a punt de «morir d'èxit» el projecte modern del domini científic i tècnic sobre la naturalesa.

L'humanisme va tallar amarres i s'ha allunyat progressivament del port on havia quedat, lènguidament oblidat, el concepte de Déu. Com a colofó d'aquest projecte cultural antropocèntric, trobem als segles XIX i XX el creixement d'un humanisme radicalment ateu que nega explícitament l'existència de Déu com a condició necessària de la dignificació de l'home.

Així veuran la llum grans pensadors que, a partir de Hegel, ens proposaran, cada vegada amb més radicalitat, la desaparició de Déu de l'escena humanista; són els anomenats pensadors de la sospita. Marx, Freud i Nietzsche, amb Feuerbach, serien les fites més explícites d'aquest moviment de l'humanisme ateu contemporani.

Si reflexionem sobre l'evolució d'aquest procés, diríeu que, en aquest singular viatge cultural, Occident va partir d'una concepció teocèntrica per apartar-se'n progressivament seguint l'azimut d'un model antropocèntric. És aquest model el que posa en qüestió l'excés d'èxit, tècnic i científic, que ha tingut. El progrés tècnic i científic de la humanitat ha adquirit una potència i un perfeccionament tan grans que la inusitada situació que crea aquest èxit modifica d'una manera essencial la consciència de la nostra responsabilitat.

De fet, part del que ens passa és que estem en «perill de mort» no per un fracàs, sinó a causa d'estar a punt de «morir d'èxit» el projecte modern del domini científic i tècnic sobre la naturalesa.

2. Conseqüències per a la natura

Si centrem la mirada reflexiva en Déu, a l'estil del món medieval, o si la centrem en l'home, a la manera del Renaixement, les relacions de l'home amb la natura es revelaran de manera diferent. Des del projecte teocèntric, tant la naturalesa com l'home són criatures que

tenen el sentit en Déu i que apareixen com a manifestació seva. L'home és fet a imatge i semblança de la divinitat, però també la natura manifesta la bondat i la bellesa del Creador. Aquesta línia de comprensió de la natura com a expressió de la presència, la bellesa i la bondat del Déu creador és la tradició que recolliran els anomenats sants ecologistes, com sant Francesc d'Assís o sant Joan de la Creu.

En el món medieval la relació de l'home amb la natura es desplega del tot davant la presència de Déu, que governa l'univers i que, per tant, n'és el Senyor. Totes les realitats d'aquest món prefiguren i mostren, simbòlicament, la grandesa del Creador.

Des del projecte antropocèntric, en canvi, en agafar protagonisme i desplaçar Déu del seu tron còsmic, l'home El relega a una pura idea il·lusòria i la natura, de retop, té un paper secundari, de mera cosa al servei de l'home, de mera realitat supeditada a l'ús humà: Déu s'esfuma de l'horitzó i la naturalesa esdevé cosa o matèria en què plasmar la nostra humanitat o simplement l'àmbit en què mostrar la nostra superioritat.

Les conseqüències pràctiques del model antropocèntric són aquestes dues:

1. La primera, ja esmentada, és que l'home es veu ell mateix com el centre de l'univers.
2. La segona és que l'home té dret, un dret sobirà il·limitat, a sotmetre les criatures al seu caprici i, per tant, pot disposar arbitràriament dels altres éssers vius, precisament perquè és al centre i perquè hi ha un salt qualitatiu i una diferència insalvable entre els éssers humans i els altres éssers vivents.

En la concepció bíblica, la diferència ontològica que hi ha entre els homes i les altres criatures és de tipus metafísic, de manera que la natura i l'home manifesten en grau diferent la relació amb Déu o, si ho preferiu, són en nivells diferents en l'escala dels éssers. L'home és *imago Dei*, però al mateix temps també és part de la mateixa creació que manifesta, sencera, l'amor de Déu. És comprensible, per tant, que, segons el context en què es llegís aquesta concepció ambivalent,



La naturalesa al servei del benefici de l'home i la justificació de la propietat com a millora de la seva rendibilitat.

s'accentués més un aspecte de continuïtat o de ruptura entre el valor de l'ésser humà i el valor de la resta de criatures.

Tal i com hem apuntat abans, el procés de lenta emancipació de l'humanisme respecte a la tutela de Déu anirà alterant l'esquema de comprensió de la relació amb la natura i accentuarà la discontinuïtat fins a convertir-la en una ruptura absoluta quan esborri Déu de l'horitzó.

Per a l'optimisme racionalista dels segles XVIII i XIX, l'acció humana es fonamenta en la seguretat a conseqüència de l'esperit de riquesa, aquesta mena d'imperialisme demiúrgic cap a les forces de la matèria que es proposa dominar sobretot la natura exterior i regnar-hi per un procés tècnic del que s'espera que creï una felicitat perfecta. Podem trobar el paradigma d'aquesta pretensió en el pensament de John Locke:

La naturalesa al servei del benefici de l'home i la justificació de la propietat com a millora de la seva rendibilitat.

Tanmateix, aquesta no és l'única manera de plantejar les relacions de l'home amb Déu i amb la natura. Un altre model de comprensió de les relacions mútues el representen la mentalitat animista i la mentalitat panteïsta.

Si deixem de banda les discussions més erudites sobre les diferències entre aquests dos models de comprensió de les relacions entre l'home i la naturalesa, l'animisme plantejaria que la natura és una totalitat animada per esperits, éssers personificats que projecten les característiques humanes, i que tots aquests éssers que poblen l'univers, humans i no humans, es relacionen entre ells a partir dels mateixos models que serveixen per establir les relacions entre els homes. Les relacions que s'estableixen són enteses a partir d'un patró social, i això significa que estan presidides per un respecte absolut per la naturalesa, i fins i tot per una sensació d'inferioritat o de por. Per això



Els éssers no humans que ens envolten mereixen almenys tanta atenció i respecte com els éssers humans, ja que no hi ha una diferència radical entre ells i nosaltres.

L'home es troba en un cosmos harmònic que les seves actuacions poden destruir. L'ordre natural ha de ser restituint cada vegada que és alterat.

La mentalitat panteista —els representants occidentals més clars en serien Giordano Bruno, Baruch Spinoza i l'Idealisme alemany—, que troba el lloc privilegiat en la saviesa oriental, entén que la realitat és única i que tots els éssers no són altra cosa que la manifestació d'aquesta mateixa realitat.

En totes dues concepcions s'accentua l'aspecte de continuïtat i d'igualtat entre els éssers humans i els no humans.

Per això, tant en una mentalitat animista com en una mentalitat panteista, els éssers no humans que ens envolten mereixen almenys tanta atenció i respecte com els éssers humans, ja que no hi ha una diferència radical entre ells i nosaltres: tots manifestem una única realitat de la qual som expressions diferents només en aparença.

Aquesta mentalitat ha deixat empremta en molts dels teòrics de l'ecologisme, ja que implica en conseqüència una inclinació ideològica manifestament més acollidora de la natura que el model antropocèntric, que seria del tot bel·ligerant.

Si el model antropocèntric propugna un assetjament del que és natural per superar-ho i fer-ne ús en profit de l'home, la mentalitat animista o panteista proposa, al contrari, un pacte mutu de no agressió o un respecte profund i venerable davant tota la vida.

Els nous problemes que se'ns comencen a presentar no són tant les relacions que estableix l'home amb l'home o amb Déu, com les relacions:

- de l'home amb la natura (entesa com a globalitat)
- o de l'home amb la pròpia naturalesa o essència (entesa com



L'antropocentrisme seria, segons ells, d'origen judeocristià, i caldria imputar a aquesta tradició les bases ideològiques que, en última instància, ens han portat al problema ecològic.

les característiques que el defineixen), amb la seva essència modificable a través de la manipulació genètica i de la seva dimensió de supervivència futura.

Por tot això, és perfectament comprensible que la recerca ecològica de nous referents ideològics per dirigir les nostres relacions amb la natura parteixi, immediatament, de l'intent de superació de l'esquema d'interpretació antropocèntric.

3. *La tradició judeocristiana és responsable de l'antropocentrisme?*

El que voldríem plantejar ara és si és encertat, o si té cap justificació, identificar el model antropocèntric amb la tradició judeocristiana, com proposen alguns ecologistes radicals, o si, al contrari, antropocentrisme i cristianisme són plantejaments diferents i potser incompatibles.

Autors com Degenhardt, Lynn, White, Amery, Meadows, Kade, Cobb o Bateson responsabilitzen la *Bíblia* de ser la causa de la mentalitat antropocèntrica. L'antropocentrisme seria, segons ells, d'origen judeocristià, i caldria imputar a aquesta tradició les bases ideològiques que, en última instància, ens han portat al problema ecològic. El responsable últim d'aquesta mentalitat seria el relat de la creació que trobem en el llibre del *Gènesi*. Però, com mostrarem, aquesta identificació és excessivament simplista.

En el *Gènesi* trobem dos relats diferents sobre la creació, identificats pels biblistes com a part de dues tradicions de redacció també diferents:

— El relat de tradició sacerdotal (S) Gn. 1, 24-31.

— El relat de tradició jahvista (J) Gn. 2, 5-20.

En el relat (S) destaquen les paraules «sotmetre» i la potestat de «dominar la terra». Les paraules de la traducció, «sotmetre» (*kabas*) i «dominar» (*radah*), no capten el que és més característic de la intenció original del text, que exclou tot domini arbitrari. En canvi, en el relat (J) Déu posa l'home en el jardí de l'Edèn perquè «el guardi i el cultivi».

Del relat bíblic ens interessa destacar això:

1. Primer, que Déu és l'únic creador de tota la realitat, alhora en contra de la concepció emanacionista i en contra també del maniqueisme que implica l'existència d'un doble principi constitutiu de la realitat, un principi del bé en lluita permanent amb un altre principi del mal. Ell, lliurement, ha creat a través de la seva paraula tot el que existeix.
2. Segon, que l'home té un paper privilegiat en la creació i això es manifesta especialment en el fet que l'acció creadora de Déu culmina en l'home. La tradició (S) ens el presenta a imatge i semblança de Déu, mentre que la tradició (J) ens dona a entendre que Déu actua personalment modelant-lo amb la pols de la terra i infonent-li l'alè vital. Totes dues tradicions ens situen davant una peculiaritat especial de l'home en relació amb la resta dels éssers.
3. Tercer, Déu dona a l'home dos manaments en relació amb la natura, el de dominar i sotmetre, però també el de conservar.
4. Quart, l'home no és absolutament autònom ja que ha de respectar les exigències ètiques que ha rebut del creador. Se'n posa com a exemple l'expulsió del paradís o el diluvi universal, arquetips de desastre ecològic.
5. Cinquè, en el Nou Testament apareixen dues novetats: el cristocentrisme i la recapitulació. La centralitat d'Adam en el relat de la creació és substituïda per la centralitat del nou Adam, Jesucrist, primogènit de tots els vivents; per això es relacionarà directament el relat de la creació amb Jesús i no amb l'home en



Si el marxisme atacava el cristianisme com una alienació, com un escapisme de la situació real d'injustícia social de l'home, ara l'ecologisme l'ataca per ser el responsable d'una excessiva implicació que porta a la destrucció de la naturalesa.

general, i el concepte de recapitulació (*anakephalaiosis*), que indica que la salvació no només s'adreça a l'home sinó també a la naturalesa, a tots els éssers. Segons sant Pau, «Crist serà tot en tots» i per tant l'alliberament inclou tota la creació que «ge-mega amb dolors de part».

Per tant, és imputable al cristianisme o a la tradició judeocristiana la mentalitat antropocèntrica?

Una resposta unívoca i sense matisos, com la que propugnen alguns ecologistes, sembla insostenible. Fins a cert punt, les crítiques de l'ecologisme radical cap al cristianisme són, paradoxalment, sospitosament, de signe totalment contrari a les crítiques que els moviments marxistes esgrimien anteriorment.

Si el marxisme atacava el cristianisme com una ideologia de fuga i alienació, com un escapisme narcotitzant de la situació real d'injustícia social de l'home, ara l'ecologisme l'ataca, des d'una òptica contrària, per ser el responsable d'una excessiva implicació que porta a la destrucció de la naturalesa.

Suggerixo que, contra el que pugui semblar a primera vista, el creacionisme no s'identifica necessàriament amb un model antropocèntric, com tampoc l'evolucionisme, inspirat en les teories darwinistes, s'identifica solament amb una alternativa de tipus cosmocèntric. En realitat, també podria ser al contrari, ja que el creacionisme, per la seva concepció radicalment teocèntrica, hauria de ser incompatible amb una concepció radicalment centrada en el que és humà, mentre que la mentalitat evolucionista no modifica substancialment la idea antropocèntrica. Emparentar filogenèticament l'home amb els ani-

mals no evita situar l'home com a culminació del procés de perfecció natural i sotmetre'l a la seva acció modificadora; dir que l'home és la culminació de la perfecció de la natura no evita un esquema antropocèntric. Canviar una imatge espacial, com a centre, per una altra imatge dinàmica, com a objecte final o *telos* de l'evolució, no és una altra manera de conferir a l'home la principal importància?

Altres autors, com Altner, Portman o Margared Mead, no accepten aquesta posició tan crítica amb el cristianisme. Per a ells, l'home occidental ja tenia ambició de domini molt abans de la irrupció del cristianisme en la història occidental; recorden, per exemple, el mite de Prometeu, que mostraria simbòlicament, a través del robatori del foc a Zeus, els intents de l'home d'independitzar-se de la naturalesa lluitant contra la divinitat amb la tècnica i l'astúcia.

És particularment interessant per a nosaltres la interpretació de Maritain, ja que l'antropocentrisme no apareix en la història com una aportació cristiana, sinó com una conseqüència de la progressiva des-cristianització de la cultura i la societat. A partir del Renaixement, com hem vist abans, s'inicia un procés d'eliminació de Déu que trencarà fatalment els llaços entre l'home i la divinitat, i que tindrà com a conseqüència la profunda alteració de la relació de l'home amb els seus semblants i amb la natura.

Tot amb tot, no crec que es pugui posar en dubte que la posició antropocèntrica ha usat i abusat dels referents bíblics per desenvolupar les bases de la seva concepció. La qüestió de fons és comprendre si els relats bíblics han estat ben interpretats o si han estat utilitzats grollerament com a justificació del pillatge indiscriminat sobre la natura. Si fóssim només davant un abús interpretatiu, es podria plantejar el repte d'una reformulació en clau ecològica del cristianisme no bel·ligerant amb la natura. Cosa que ha formulat el Papa Francesc en la seva darrera encíclica, *Laudato si'*.

Traducció: Oriol Izquierdo