

## **AMBIENTE Y RELIGIÓN**

*Comunicación del Dr. Fernando de Estrada,  
en la sesión privada del Instituto de Política Ambiental,  
el 25 de abril de 2017*



## AMBIENTE Y RELIGIÓN

Por el DR. FERNANDO DE ESTRADA

En marzo de 1977 el historiador del período medieval Lynn White publicó en la revista *Science* un artículo titulado “Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica” que obtuvo sorprendente repercusión, al punto que, tras el tiempo transcurrido, suele reaparecer en los debates sobre materia de filosofía y política ambientales. Para conocer su contenido será suficiente la lectura de algunos de sus párrafos más notables: “El cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo ha conocido, especialmente en su forma occidental...El hombre comparte en gran medida la superioridad de Dios sobre la naturaleza. El cristianismo, en contraste absoluto con el paganismo antiguo y las religiones asiáticas (exceptuando, quizás, al zoroastrismo) no sólo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza sino que también insistió en que era la voluntad de Dios que el hombre explotara la naturaleza para su propio beneficio...En la antigüedad cada árbol, cada arroyo, cada montaña tenía su propio *genius loci*, su espíritu guardián...Destruyendo el animismo pagano, el cristianismo

hizo posible la explotación de la naturaleza con total indiferencia hacia los sentimientos de los objetos naturales... Los espíritus en los objetos naturales, quienes en un principio habían protegido a la naturaleza de la acción del hombre, se esfumaron. El monopolio efectivo del hombre sobre el espíritu en este mundo fue confirmado y las antiguas inhibiciones para explotar la naturaleza desaparecieron”.

En consecuencia, en el cristianismo radicaría el origen del conflicto entre hombre y naturaleza, o ambiente, con sus efectos actuales de contaminación y depredación de los recursos. No se agota en esta acusación la requisitoria de White, como veremos enseguida.

Entretanto, corresponde escuchar a la parte requerida, cuyos argumentos en realidad anteceden a White. Es categórico Santo Tomás de Aquino cuando afirma que en la Creación debe reconocerse cierta sacralidad, no porque ella sea Dios sino porque de un modo misterioso participa del ser divino; el mundo de las criaturas no es solamente obra caprichosa de su autor, sino que refleja en alguna medida la grandeza de Éste y tiene por ello una dignidad especial. No sólo la tiene el hombre sino también el resto de la Creación.

En su “El espíritu de la filosofía medieval” comenta a este respecto Étienne Gilson: “el mundo físico, creado por Dios para su gloria, está trabajado desde adentro por una especie de amor ciego que lo mueve hacia su autor, y cada ser, cada operación de cada ser, depende en todo momento tanto para su eficacia como para su existencia de una voluntad todopoderosa que lo conserve”.

La Biblia reconoce la posición particular del hombre dentro de la Creación (Salmo 8), posición privilegiada por su mayor semejanza con Dios, pero por eso mismo sujeta a las consecuencias del mal ejercicio de su libertad y también a cierto desgarramiento porque existe en él una perceptible diferencia con relación al resto

del mundo físico, en el cual está pero al cual no pertenece plenamente. Parte como es del orden cósmico a través de la materia, percibe el hombre sin embargo una brecha insondable entre él y las demás criaturas. Desde una perspectiva no cristiana pero coincidente con ella, dice el filósofo José Ortega y Gasset que “el hombre es un centauro ontológico porque tiene algo de ángel y algo de animal, pero no es una cosa ni la otra”, y para repetir lo mismo emplea también esta metáfora: es como una barca dejada por el pescador en la playa con la popa en el agua y la proa en la arena”.

Tampoco realiza el hombre sus acciones de la manera tan espontánea que se observa en los reinos de lo puramente animal o vegetal; en vez de adaptarse al ambiente debe transformarlo para ocupar su sitio, y al proceder así continuará la construcción del mundo, siendo de tal manera imagen de Dios también en esa dimensión de creador libre. El relato bíblico lo muestra ungido señor de la creación, y “señor” implica respeto a aquello que se señorea.

Esta visión bíblica y cristiana del hombre lleva a que el planteo de su acción sobre la naturaleza esté siempre orientado hacia la plenitud del mundo puesto bajo su custodia, mundo que en los días de la Creación “Dios vio que era bueno”. Por otra parte, lo que Dios ha conferido al hombre no es un poder absoluto, pues Él conserva el señorío eminente del universo: “De Yahvé es la tierra y cuanto ella contiene; el orbe y cuantos lo habitan” (Salmos, 23(24), 1); “Tuyos son los cielos y tuya es la tierra...” (Salmos, 88, 89); “...Gócese Yahvé en sus obras. Mira Él a la tierra y ella tiembla; toca Él los montes, y humean” (Salmos, 31, 32).

El Antiguo Testamento abunda en otras expresiones similares. Y merece consideración especial el relato del Génesis 15, donde se lee cómo Yahvé colocó al hombre en el jardín del Edén (la Creación) “para que lo labrara y cuidase”. Asimismo, la naturaleza, el cosmos, no es según las Escrituras un mero paisaje donde el hombre cumple su destino, sino que tiene una alta dignidad a la cual ha perturbado el pecado de los hombres; por eso, al igual que

ellos, la Creación espera la segunda venida de Cristo “entre dolores de parto”, “porque también la Creación misma será libertada de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de los hijos de Dios” (San Pablo, Epístola a los Corintios, 8).

Puede hablarse, entonces, de un antropocentrismo cristiano a condición de no confundir el concepto con ningún desdén por la naturaleza física. Es verdad que algunas de sus manifestaciones de ascética parecen orientarse en sentido contrario, pero se las debe interpretar en el marco de la reacción contra el paganismo politeísta propia de los primeros siglos cristianos, durante los cuales, como escribe Gilbert K. Chesterton con sutileza y humorismo, el cristianismo se escondió en las cavernas para no ver el firmamento y así no recordar las narraciones mitológicas.

En efecto, el cristianismo debió combatir la divinización de las fuerzas naturales y el culto de las mismas que practicaba la antigüedad pagana bajo las formas del politeísmo. De todos modos, tales circunstancias históricas, así como ciertas particularidades personales o grupales que aparecen en cualquier época, para nada comprometen a la cosmovisión cristiana. Se trata del “desencantamiento” del mundo natural. Como decía Lynn White con otra valoración, en la antigüedad pagana casi todos los objetos eran considerados portadores de un dios o referidos a cualquiera de los millares de deidades reverenciadas por los habitantes del Imperio Romano. No era posible desplazarse sin pasar por las jurisdicciones de los pequeños genios domésticos y de divinidades más importantes que incluían a la persona del emperador antes de alcanzar a las figuras centrales del Panteón. De alguna manera, todo era sagrado por la presencia ubicua de los dioses grandes y de los minúsculos.

El cristianismo negó el carácter divino de las criaturas, lo cual le valió diez persecuciones sangrientas por su permanente repudio a rendir culto de adoración al Emperador y a los signos de Roma. También le valió la crítica de White al interpretar tal negativa como una desjerarquización de la naturaleza ante el hom-

bre, crítica que implícitamente alcanza también al judaísmo. El rabino y filósofo Samson Raphael Hirsch escribía que la aparente desconfianza de la tradición israelita hacia las bellezas naturales no pasa de un temor a que la visión de las mismas aparte de la contemplación de las cosas divinas. Este autor, en su “Comentario del Pentateuco”, destaca un principio esencial para el judaísmo: “La naturaleza no es la intermediaria entre Dios y vosotros; sois vosotros los intermediarios entre la naturaleza y Dios”. Sin duda, existe aquí un antropocentrismo, pero que de ninguna manera podría interpretarse como hostilidad hacia la naturaleza.

La revelación demuestra que la naturaleza no basta al hombre, y ello se manifiesta en los textos del Antiguo Testamento bajo forma de cataclismos cósmicos que se producen como consecuencia de las acciones humanas. Terremotos, inundaciones y otros fenómenos de intensidad extraordinaria desgarran en la Biblia el orden natural cual otras tantas demostraciones de que Dios se halla por encima de ese orden y no le está sujeto. La tierra ha quedado maldita por el pecado del hombre, pero la voluntad divina puede hacer que de ella broten leche y miel, que se transforme en la *eretz Israel*, la tierra de Israel, si su pueblo se conserva fiel a la ley que Él le ha impuesto.

La posición del hombre ante la naturaleza no es, pues, indiferente para el judaísmo. Por el contrario, según recuerda el hebraísta R. Haïm de Vozolin, porque Dios –*Elohim*– mantiene en existencia al mundo en razón de los actos del hombre; éste es *nefech ha Haim*, “alma de la vida”, pues de su conducta depende la subsistencia del universo. Es ésta una consecuencia de la alianza entre Dios y los justos de su elección, alianza que abarca también al mundo cósmico.

¿Y qué ha pasado con el Islam, convicción religiosa arraigada en el alma de una porción amplísima de la humanidad asentada sobre tres continentes y presente con fuerza en los restantes? Inspirada como está la religión de Mahoma en el cristianismo y en el

judaísmo, no es extraño que abrace la concepción bíblica sobre la bondad de la Creación y la armonía que el hombre debe mantener en sus relaciones con ella. Bien se lo advierte en las primeras páginas del Corán, cuando se lee:

“Ciertamente que en la creación del cielo y de la tierra, en la sucesión alternativa de los días y de las noches, en los buques que navegan a través del mar para traer a los hombres las cosas útiles, en esa agua que Dios hace caer del cielo y con la cual devuelve la vida a la tierra antes muerta, y por la cual ha diseminado los animales de toda especie; en las variaciones de los vientos, y en las nubes reducidas al servicio entre los cielos y la tierra, en todo esto hay por cierto advertencias para todos los que tienen inteligencia”.

Durante el siglo XVI se registran transformaciones históricas de intensidad tal como para considerar que entonces comienza una nueva época, a la cual conocemos como modernidad. Uno de sus rasgos distintivos consiste en la pérdida de gran parte de los fundamentos religiosos de la sociedad; queda, en consecuencia, admitida una base diferente: el mismo hombre. Este hombre autónomo se ve así obligado a asumir buena parte de las funciones que antaño se reconocían a Dios, remitido a una discreta jubilación. Una de esas funciones es la de Creador, algo que todavía no había ambicionado el hombre.

La armonía entre Dios, hombre y naturaleza queda más tarde comprometida con la división que en teología y filosofía realiza René Descartes en el siglo XVII al clasificar la realidad en dos grandes categorías: la *res extensa*, o materia cuantificable, y la *res cogitans*, o sujeto pensante. El cartesianismo tiene mucho de retorno al maniqueísmo en cuanto vuelve a oponer materia y espíritu hendiendo la unidad del universo. Por eso plantea una variación del interés de la filosofía desde lo especulativo a lo práctico “para volvernos como amos y poseedores de la Naturaleza”, según escribe Descartes en el libro VI de su *Discurso del Método*, publicado en 1633.



La naturaleza pasa a un plano casi meramente instrumental en la tradición de la modernidad que reconoce a Descartes como una de sus cumbres. Antes que él, Francis Bacon había anticipado (en *Nueva Atlántida*, del año 1627) que la naturaleza no interesaba ya tanto como objeto de conocimiento sino cuanto material a ser transformado mediante la técnica en vistas de la grandeza y de la utilidad humanas.

La relación con el mundo físico pasa así, a partir del siglo XVII a causa de la nueva filosofía y con mayor virulencia desde el XVIII como resultado de la tecnología industrial, a un estado de incomodidad que se ahonda con la paulatina descristianización de la sociedad. El hombre en compañía de Dios y alejado de la naturaleza, como proponía Descartes, era una cosa, pero quedar en soledad frente al mundo físico era muy distinto. Cuando el hombre se definía como “imagen y semejanza de Dios” –lo cual todavía aceptaba Descartes– gozaba de certezas sobre sí mismo y sobre la racionalidad de sus actos, conceptos que le permitían discriminar adecuadamente entre el bien y el mal y por consiguiente fundar códigos para su conducta.

La llamada etapa histórica de la modernidad –considerada hoy en crisis– se iniciaba así con un rápido alejamiento de Dios que implicaba –aunque los contemporáneos no lo advertían– similar ruptura con la naturaleza física. A medida que Dios se retiraba de la vida del hombre, éste avanzaba ocupando los lugares que quedaban vacíos, y asumía las funciones de legislador universal y también la de creador, creador de un mundo y una humanidad nuevos.

Para expresarlo en términos muy esquemáticos porque se trata de un proceso sumamente complejo: el hombre ha querido sacarlo a Dios de su vida, y en los casos extremos como Nietzsche llega a afirmar que Dios ha muerto. Pasa entonces el hombre a rehacerse a sí mismo de acuerdo con un pensamiento que ha encontrado dentro de su propio ser, un pensamiento que no ha

sido elaborado en la confrontación con la naturaleza ni en el descubrimiento intelectual de Dios, ni mucho menos a la luz de una revelación sobrenatural.

Es un pensamiento que se autoengendra y que tiende como consecuencia a formar sociedades nuevas, como en Hegel, como en Marx. Cuando este pensamiento se enfrente con la posibilidad de someter a la naturaleza a través de la técnica buscará asimismo crear un mundo físico nuevo.

Tal estado de autosuficiencia se manifiesta claramente en el positivismo con su idea suprema del progreso indefinido. Esta doctrina altamente optimista no tomaba en cuenta que cada acción humana suscita una reacción; que, por ejemplo, el problema de la contaminación derivada de los adelantos técnicos llegaría a poner en jaque al desarrollo de la sociedad misma. Tampoco admitía la posibilidad de otra cantidad de calamidades que nos han llevado a esta crisis contemporánea en que se puede decir que el hombre no es feliz, sino contestatario y en la mayoría de los casos sin saber contra qué.

¿Le queda el mundo de la naturaleza? De hecho, las primeras decepciones del orden racionalista lo hicieron volverse hacia ella con aquel movimiento característico del siglo XIX llamado romanticismo; pero la afición que por las tempestades y paisajes profesaban los románticos era en realidad la búsqueda dentro del mundo físico de un espejo donde el hombre pudiera reencontrarse con su propia esencia. Quizás, precisaban los atribulados románticos, esta tristeza permanente que sufrimos desaparezca si comprobamos que lo que somos es una imagen y semejanza de la naturaleza. Por noble que haya sido aquella intención y las de sus sucesores, no resultó satisfactoria ni reconcilió a la sociedad con el mundo físico, considerado cada vez más un mero proveedor de materiales y un recipiendario de contaminación hasta desembocar en la crisis ecológica contemporánea.

Lo cierto es que la separación artificial entre hombre y naturaleza se ha vuelto conflicto, y en esta querrela muchos hombres han tomado partido por la naturaleza. De modo paradójico, describen a sus congéneres como los villanos mayores del universo, casi como representantes de todo mal por ser depredadores y competidores exitosos de las demás formas de vida. Pero para la cosmovisión bíblica, y no sólo para ella, el hombre no es expresión del mal; el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Es lo más parecido a Dios en el mundo visible, y la maldad no reside en él como algo esencial. ¿Y dónde está, entonces, la maldad que ha podido originar la crisis ecológica?

Planteada en estos términos la polémica, el pensamiento religioso no podía dejar de sentirse interpelado. Desde la perspectiva cristiana, la crisis ecológica reclama juicios éticos y religiosos que esclarezcan su origen y propongan principios de solución, y quizás el primer paso en ese sentido lo dio el Papa Pío XII en su radiomensaje de la Navidad de 1943 al expresar: “La expansión mundial de la vida económica desprovista de todo freno moral y privada de relación con lo sobrenatural no podría sino acabar en una explotación indigna y humillante de la persona humana y de la naturaleza”.

El tema se volvió recurrente para sus sucesores. Van aquí algunas muestras demostrativas del celo continuado de los Pontífices sobre el problema ambiental. En la encíclica de 1961 “*Mater et magistra*” dice Juan XXIII: “Como se recuerda en el Génesis, el Creador dio a la pareja humana dos mandamientos, que se complementan mutuamente. El primero, propagar la vida: *creced y multiplicaos*; el segundo, dominar la naturaleza: *llenad la tierra y enseñoreaos de ella*...El segundo de estos preceptos no se dio para destruir los bienes materiales, sino para satisfacer con ellos las necesidades de la vida humana”.

Paulo VI, en la encíclica de 1971 *Octogesima adveniens*: “Mientras el hombre se va así modificando... se hace sentir otra

transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, el hombre adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esa degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente; contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto: es el propio consorcio humano el que el hombre no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable”.

Juan Pablo I, en su libro *Ilustrísimos señores*: “La carrera frenética hacia el bienestar, el uso exagerado e insensato de cosas innecesarias, ha comprometido los bienes indispensables: el aire y el agua pura, el silencio, la paz interior, el reposo”.

El magisterio de Juan Pablo II en materia ambiental ha sido sobreabundante y por ello hace difícil preferir alguno de sus textos con preferencia a otros cuando se trata de ofrecer una selección. Decía el pontífice en “*Sollicitudo rei socialis*”, Encíclica de 1987: “Entre las señales positivas del presente hay que señalar la mayor conciencia de la limitación de los recursos disponibles, la necesidad de respetar la integridad y los ritmos de la naturaleza y de tenerlos en cuenta en la programación del desarrollo, en lugar de sacrificarlo a ciertas concepciones demagógicas del mismo. Es lo que hoy se llama la preocupación ecológica...Una justa concepción del desarrollo no puede prescindir de estas consideraciones relativas al uso de los elementos de la naturaleza, a la renovabilidad de los recursos y a las consecuencias de una industrialización desordenada, las cuales ponen ante nuestra conciencia la dimensión moral que debe distinguir al desarrollo”.

Un significado especial reviste entre las enseñanzas de Juan Pablo II sobre la cuestión ambiental su Mensaje titulado “Paz con Dios, paz con toda la creación”, dedicado exclusivamente al tema, donde pueden leerse los siguientes párrafos: “Algunos elementos de la presente crisis ecológica revelan de modo evidente su ca-

rácter moral. Entre ellos hay que incluir, en primer lugar, la aplicación indiscriminada de los adelantos científicos y tecnológicos. Muchos descubrimientos recientes han producido beneficios innegables a la humanidad; es más: ellos manifiestan cuán noble es la vocación del hombre a participar responsablemente en la acción creadora de Dios en el mundo. Sin embargo, se ha comprobado que la aplicación de algunos descubrimientos en los campos industrial y agrícola produce a largo plazo efectos negativos. Todo esto ha demostrado crudamente cómo cualquier intervención en un área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas, y en general en el bienestar de las generaciones futuras”.

Las extensas transcripciones anteriores han tenido por objeto aportar las pruebas que desmienten a Lynn White en cuanto las “raíces históricas” que propone como antecedente principal de la crisis ecológica. Pero su famoso artículo trae otros motivos de sorpresa, pues después de despachar su filípica concluye que la actitud religiosa que critica sólo podrá ser corregida con otra actitud igualmente religiosa. Dice, textualmente: “Lo que hagamos por la ecología depende de nuestras ideas acerca de la relación hombre-naturaleza. Más ciencia y más tecnología no nos librarán de la actual crisis ecológica hasta que encontremos una nueva religión o reenseñemos nuestra religión antigua... Tanto nuestra ciencia como nuestra tecnología actuales están tan penetradas por la arrogancia cristiana ortodoxa hacia la naturaleza que no puede esperarse que ellas puedan solucionar nuestra crisis ecológica. Debido a que la raíz de nuestro conflicto es tan profundamente religiosa, el remedio también debe ser esencialmente religioso, llamémoslo así o no”. Y para darnos un empujón que nos impulse por el nuevo camino, White propone a San Francisco de Asís como modelo y motivo de inspiración para su religión alternativa.

El teólogo Gérard Siegwalt ha demostrado que el estudio riguroso de la ecología suele suscitar en quien lo practica una religiosidad natural nacida de la comprensión de los límites humanos

y del dinamismo del universo, misterios que la ciencia y la técnica no resuelven. Cabe agregar que el carácter integrador de la ecología le acuerda un prestigio que falta a las ciencias especializadas y lleva a confundirla con la filosofía.

Ilustre ejemplo de este fenómeno lo encontramos en el biólogo James Lovelock, a quien la trabazón de los entes de la naturaleza le indujo a suponer que todo nuestro planeta es, en realidad, una criatura viva cuyas células las componen los organismos minerales, vegetales y animales que lo pueblan. A su gigante Lovelock lo llamó “Gaia”, nombre de la diosa de la tierra entre los antiguos griegos; funciona de acuerdo a reglas de fisiología que nosotros visualizamos como leyes de la naturaleza, y es como una persona singular cuya conciencia de sí acaso se confunde con su propia actividad.

Todo cuanto podemos considerar pensamiento ocupa su lugar en la fisiología de Gaia, de modo que en ella se verifica una síntesis de materia y espíritu. Entre esto y el panteísmo no existe diferencia, como es fácil advertir. La idea del mundo como un animal fabuloso o una unidad divina está presente en las mitologías de muchos pueblos, a veces con formas familiares para nosotros como el culto de la Pachamama.

Lovelock está académicamente emparentado con la “ecología profunda”, corriente que tiene a Arne Naess y Warwick Fox como destacados representantes. Según ellos, la ecología “superficial” –la que conocemos– cometió el error de colocar al hombre en una situación privilegiada dentro de la naturaleza; el hallazgo de la ecología “profunda” consistiría en descubrir que el campo de la existencia no presenta divisiones ontológicas firmes, ni mucho menos bifurcación en reinos humano y no humano. Desde luego, tal concepción no deja lugar para el concepto de persona, considerada tradicionalmente como sustancia individual. De este modo, la ecología profunda, al afirmar la indivisibilidad del universo se transforma en una cosmología muy similar al budismo y al taoís-

mo, de los cuales puede considerársela una versión occidental tamizada por el positivismo. La ética tradicional –tanto la cristiana como la secular de origen cartesiano– son objeto del mismo repudio por cuanto tienen de afirmativo de la persona individual con los derechos y obligaciones anejas. La ecología como ciencia biológica viene así a desembocar en la “ecología profunda” que pretende ser filosofía y religión (aunque sin Dios personal porque el concepto mismo de persona está excluido).

Es curioso que este sistema de ideas tan extraño a las religiones bíblicas haya subyugado al sacerdote católico Leonardo Boff, uno de los fundadores del movimiento conocido como Teología de la Liberación. El protagonista de este caso no transitó desde la ecología “superficial” a la “ecología profunda”, sino que su punto de partida fue la crítica al sistema social y económico del capitalismo. A la ecología se acercó por lo que supuso en ella de contestatario, para encontrarse –como escribe en su libro “Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres”– con que “la ecología ha abandonado su primer estadio bajo la forma de movimiento verde o de protección y conservación de especies en extinción y se ha transformado en una crítica radical del modelo de civilización que estamos construyendo”.

Al igual que otros movimientos políticos revolucionarios, la Teología de la Liberación incorporó ese concepto peculiar de ecología a sus propuestas de cambios institucionales, aunque con desmedro de sus fundamentos religiosos originales, lo cual le valió severas sanciones disciplinarias que le fueron aplicadas por los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI.

En la Argentina tocó al entonces Provincial de la Sociedad de Jesús Jorge Bergoglio, remediar los efectos que la teología de la liberación había producido en la comunidad jesuítica, lo cual sin duda debió llevarlo a analizar la problemática social de las cuestiones ambientales, desde luego despojadas de aquellas parasitosis ideológicas. Al retomar, ya como Papa Francisco, las pre-

ocupaciones ecológicas de sus predecesores, aquella experiencia argentina se manifiesta en su Encíclica “Laudato si”, donde, a lo largo de su texto, podemos leer párrafos como los siguientes: “El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podemos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social”. “Cuando se habla de medio ambiente se inicia particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos interpenetrados. Las razones por las cuales un lugar se contamina exigen un análisis del funcionamiento de la sociedad, de su economía, de su comportamiento, de sus maneras de entender la realidad. Dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza”.

Lejos de constituir un obstáculo, el mandato bíblico lleva a la formación de una conciencia moral de respeto y conservación de la naturaleza, que a su vez es la condición esencial para asumir la gran tarea de política ambiental a que está llamada la humanidad contemporánea. El filósofo Hans Jonas, ciertamente escéptico en materia religiosa, escribía: “Está por verse si es posible lograr una ética sin restablecer la categoría de lo sagrado, que ha sido la más completamente destruida por las luces de la ciencia”. Es interesante comprobar que en el campo de la ética ambiental lo sagrado se lleva bien con las luces de la ciencia.