

## **Bases antropológicas de la ecología integral:**

1

### **Un nuevo paradigma relacional**

Nos encontramos en una grave crisis ecológica. Los datos científicos son claros. La tecnología ha progresado enormemente, pero estamos destruyendo nuestra casa común. ¿Qué ha fallado? Como en todas las grandes crisis de la historia, tenemos que revisar las bases filosóficas y antropológicas que nos han llevado a esta situación. Una de ellas ocurrió en 1341, cuando explotó en Florencia una burbuja crediticia que provocó una enorme crisis económica muy similar a la que nosotros hemos sufrido y que tardó en superarse unos 30 años. En aquellas circunstancias, los franciscanos hicieron una contribución decisiva al surgimiento de la economía moderna, tal como explico en mi libro. 2

En el siglo XX, tras las dos guerras mundiales, autores como Martin Buber y Emmanuel Lévinas se preguntaron qué había fallado en la filosofía occidental para que se llegara al holocausto. Los innumerables adelantos tecnológicos (fotografía, cine, radio) de la “belle époque” (1871-1914) sustentaban la aparente supremacía de la civilización occidental. Sin embargo, fue allí donde estalló la mayor de las barbaries. Lévinas atribuye ese colapso al tremendo error de la filosofía occidental, que había puesto al yo pensante, dominador, en el centro de la realidad, subordinándole todo lo demás. Habría que poner en el centro al Otro, aquél que, con su rostro desnudo, despierta en mí la dimensión ética. El otro debe ser pensado a partir de sí mismo, no en función del sujeto pensante. 3

También hoy tenemos que preguntarnos qué debemos cambiar en nuestra concepción antropológica para que seamos capaces de fundamentar una ecología integral. Mi exposición se podría resumir en estas dos frases tomadas de la 4-6

encíclica *Laudato Si'*: “No hay ecología sin una adecuada antropología” (118) y “necesidad de superar esos dualismos malsanos que llegaron a tener una importante influencia en algunos pensadores cristianos” (98).

En la primera parte de mi exposición, analizaré la antropología dualista y la tesis de la excepción humana. A continuación, me focalizaré en las fuentes franciscanas de la encíclica *Laudato Si'* y trataré de identificar las bases antropológicas de la ecología integral<sup>1</sup>.

## 1. Aclaraciones conceptuales

La ecología integral es el tema nuclear de la encíclica *Laudato Si'*, la cual ya desde su mismo título, presenta a Francisco de Asís como fuente de inspiración y “ejemplo por excelencia [...] de una ecología integral”<sup>2</sup>. Lo cita hasta once veces y su *Cántico de las criaturas*, reproducido casi por entero en el número 87, es la clave de lectura de toda la encíclica.

### 1.1. Francisco de Asís y la ecología integral

En Francisco, dice el Papa Bergoglio, “se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior.” (10). Ya antes de escribir la encíclica, el Papa lo había propuesto como modelo de una ecología integral: él es

---

<sup>1</sup> La filosofía occidental ha reducido lo Otro al Mismo

<sup>2</sup> FRANCISCO, “Carta encíclica *Laudato Si'*”, [=LS], 24-05-2015, n. 10, LEV, Ciudad del Vaticano 2015, p. 217. En el cuerpo del texto, citaremos la encíclica *Laudato Si'* sólo con los números entre paréntesis.

para mí “el hombre que ama y custodia la creación”<sup>3</sup>, que enseña un profundo respeto por “nuestro medio ambiente”<sup>4</sup> y nos invita a cuidarlo<sup>5</sup>.

Precedentemente, en 1979, Juan Pablo II lo había proclamado patrono de quienes cultivan la ecología (*oecologicae cultorum*), alabando su mirada contemplativa, propia “de quien no pretende apoderarse de la realidad, sino que la acoge como un don, descubriendo en cada cosa el reflejo del Creador y en cada persona su imagen viviente”<sup>6</sup>.

En mi exposición trataré de subrayar que, para conseguir esta ecología integral, necesitamos superar los dualismos óptico y ontológico, que han predominado hasta ahora en la filosofía occidental y que han llevado al paradigma tecnocrático, a la cultura del descarte y a una dinámica de conflicto permanente. La tesis de la excepción humana se basa en esos dualismos para acentuar la separación entre el hombre y las demás criaturas, dando pie a un antropocentrismo despótico e irresponsable.

## 1.2. ¿Antropocentrismo o biocentrismo?

El antropocentrismo se basa en estos dualismos óptico y ontológico a que acabo de hacer referencia. Sobre esa base, la Modernidad ha favorecido un antropocentrismo absoluto y autosuficiente, que defiende la señoría completa y absoluta del hombre sobre la naturaleza y sobre su mismo cuerpo. El mundo no humano tiene sólo un valor instrumental, en función de nuestras necesidades. El progreso consiste en dominarlo y “humanizarlo”. Por ejemplo, Francisco Bacon

---

<sup>3</sup> FRANCISCO, «Discurso a los representantes de los Medios de comunicación», 16-03-2013, n.1, en *L'Osservatore Romano*, [=OR], (17-03-2013), pp. 9-11, aquí 11.

<sup>4</sup> FRANCISCO, «Discurso al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede», 22-03-2013, en *Insegnamenti di Francesco*, [=InsFco], LEV, Ciudad del Vaticano I/1 (2013), pp. 27-29, aquí 29.

<sup>5</sup> Custodiar toda la creación “como nos muestra san Francisco de Asís”. FRANCISCO, «Homilía en la misa del solemne inicio del ministerio petrino», 19-03-2013, en *InsFco* I/1 (2013), pp. 19-22, aquí 21.

<sup>6</sup> JUAN PABLO II, “Carta encíclica *Evangelium Vitae*”, [=EV], 25-03-1995, n. 83, en *AAS* 87 (1995), pp. 401-522.

(1561-1626) sostiene que la ciencia y la técnica tienen el objetivo de “ampliar los límites del imperio humano”<sup>7</sup> y someter las fuerzas de la naturaleza<sup>8</sup>. René Descartes (1596-1650) confirma que debemos “convertirnos en dueños y señores de la naturaleza”<sup>9</sup>.

Mientras aumenta el abuso de la naturaleza a gran escala, se refuerza también el extremo contrario, sobre todo en algunos movimientos neo-paganos o panteístas que sacralizan la naturaleza como si fuera “un tabú intocable” (CV 48). El biocentrismo considera el simple hecho de vivir como el criterio ético fundamental. Por tanto, todos los seres que viven están al mismo nivel y tienen el mismo valor<sup>10</sup>. Albert Schweitzer y Paul W. Taylor son algunos de los autores<sup>11</sup> que eliminan cualquier diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos. Afirman que la biosfera es una unidad biótica de valor indiferenciado y que todos los seres vivos tienen igual dignidad<sup>12</sup>.

Necesitamos superar ambos extremos, para asumir un paradigma más relacional. En esta línea, la encíclica *Laudato Si* promueve una concepción integral de la ecología y de la antropología. En la naturaleza, afirma, todo está en relación y, por tanto, no basta con un ambientalismo “verde”, extraño a las dinámicas sociales y a la interacción humana. “Los desiertos exteriores se multiplican en el mundo porque se han extendido los desiertos interiores” (217).

---

<sup>7</sup> “Enlarging the bounds of human empire”. F. BACON – T. CAMPANELLA, *The new Atlantis of Francis Bacon & The city of the sun by Tomasso Campanella*, Dover, Mineola NY 2003, 31.

<sup>8</sup> F. BACON, *Novum Organum*, Globus, Madrid 2013.

<sup>9</sup> R. DESCARTES, *Discurso del método*, Edaf, Madrid 1982, 93; cf. F.D. VIVIEN, *Economía y ecología*, Abya-Yala, Quito 2002, 45; L. LABERTHONNIÈRE, *Etudes sur Descartes*, II, Vrin, Paris 1935, 288-289.

<sup>10</sup> “None is superior to another”. P.W. TAYLOR, *Respect for Nature: a theory of environmental ethics*, Princeton UP, Princeton NJ 2011, 155.

<sup>11</sup> M.E. ZIMMERMAN, ed., *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, Pearson, Upper Saddle River 2005.

<sup>12</sup> JUAN PABLO 11, «Discurso...», 24-03-1997, n.5.

## 2. Antropología esencialista y cultura del descarte

16

En la cultura occidental, la relación del hombre con la naturaleza ha sido interpretada normalmente desde una ideología antropocéntrica. Con la Modernidad, esa tendencia se intensifica, hasta el punto de defender la señoría absoluta del hombre sobre la naturaleza y sobre su mismo cuerpo. Una acentuación ulterior se produce con el cientifismo del siglo XIX, que substituye la racionalidad ética por la racionalidad instrumental<sup>13</sup>, abriendo así la vía al paradigma tecnocrático<sup>14</sup> y a la cultura del descarte.

17

La grave crisis socio-ambiental es consecuencia de esa antropología esencialista que divide al hombre internamente y lo separa de los demás seres vivos. Necesitamos una antropología integral, que no desprecie el cuerpo y que supere “esos dualismos malsanos que llegaron a tener una importante influencia en algunos pensadores cristianos a lo largo de la historia” (98).

18

### 2.1. Dualismo óntico

19

La filosofía occidental ha elaborado una concepción antropológica esencialista que acentúa la separación entre el hombre y los demás seres, apelando a la creación o a la evolución. La tesis de la excepción humana postula una ruptura óntica entre el hombre y las demás criaturas; es decir, “una separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida”<sup>15</sup>, que pertenecerían a otro orden del ser. Consecuentemente, el ser humano no tendría ningún deber hacia los animales ni les reconocería ningún derecho. La naturaleza sería pura materia neutra, sin ningún valor intrínseco, totalmente disponible a nuestro capricho.

20

---

<sup>13</sup> Cfr. C. TAYLOR, *A Catholic Modernity?*, The Univ. of Dayton 1996, 20-21.

<sup>14</sup> BENEDICTO XVI, «Carta encíclica *Caritas in veritate*», [=CV], 29-06-2009, n. 14, in *Acta Apostolicae Sedis*, [=AAS], 101 (2009) 641-709.

<sup>15</sup> J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009, 24

J.M. Schaeffer afirma que la tesis de la excepción humana se apoya no sólo sobre el dualismo óntico y ontológico, sino también sobre la exclusiva capacidad humana de acceder al conocimiento epistémico o ético y de hacerlo por vías inaccesibles a las demás creaturas. Las formas mayores de esta teoría son tres: 1) *Filosófica*: el hombre es visto como “un ‘yo’, o un ‘sujeto’, radicalmente autónomo y fundador de su propio ser”. Por tanto, su identidad no depende ni de la vida biológica ni de la social. 2) *Social*: la identidad humana estaría en lo social, mientras que su vida biológica sería sólo “el sustrato de la humanidad”. El hombre sería “no natural” o hasta “anti-natural”. 3) *Cultural*: la identidad propiamente humana estaría en la cultura, en cuanto creación de sistemas simbólicos. Esa “trascendencia cultural se opone a la ‘naturaleza’ y a lo ‘social’”<sup>16</sup>. 21

El dualismo óntico se encuentra ya en la antigüedad griega, que presenta al ser humano poniendo orden (cosmos) en el caos, en una relación siempre penosa y conflictiva con las fuerzas naturales y con su propio cuerpo<sup>17</sup>. El hombre es visto como esencialmente diferente a los demás animales, pues posee el *logos* (palabra, razón), mientras que el resto de las especies son irracionales y sus acciones no superan el nivel de los instintos o hábitos. 22

Siglos más tarde, René Descartes (1596-1650) acentúa esa separación y afirma que el animal es una mera máquina que, al ser hecha por Dios, “está incomparablemente mejor ordenada y posee movimientos más admirables que ninguna otra de las que pueden inventar los hombres”<sup>18</sup>. 23

Siguiendo la epistemología cartesiana, el movimiento de la Ilustración, iniciado a finales del siglo XVII, afirma que el hombre es el único ser definible 24

---

<sup>16</sup> J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, 14 y 24-26.

<sup>17</sup> No obstante, para los antiguos griegos, la *Physis* es un principio ético fundamental. Las leyes de la naturaleza deben ser respetadas, mientras que en la modernidad el hombre se proclama dueño y señor absoluto de ella. Además, la *Physis* griega lo abarca todo –hombres y dioses– y es eterna, circular; pues no está ligada a la gratuidad de un acto creativo. O. TODISCO, «Alla scoperta dell’abisso trinitario del mondo con Bonaventura, pensatore francescano», in *Italia Francescana* 1-2 (2017) 13-34, aquí 24.

<sup>18</sup> R. DESCARTES, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa, Madrid 1997, 87.

como pensante (*res cogitans*) y, por tanto, se distingue netamente del resto del universo (*res extensa*), que estaría sujeto a las leyes de la dinámica. El mundo no sería una comunión de sujetos sino sólo un montón de objetos<sup>19</sup>, descritos en términos matemáticos y geométricos. Más concretamente, se le define como reloj, máquina, taller, experimento<sup>20</sup>. Para comprender su funcionamiento, bastaría recurrir a los principios de la materia y del movimiento. Las obras de Isaac Newton (1643-1727) y Gottfried Leibniz (1646-1716), entre otros, reforzarán este modelo mecánico del mundo, que es observado y percibido en modo funcionalista y utilitarista. También los animales serían una especie de máquinas, sin capacidad de pensar y determinados por mecanismos biológicos.

H. Bergson sostiene que la tesis de la excepción humana es “el arquitrabe de la filosofía moderna, al menos desde la revolución copernicana en adelante”<sup>21</sup>. Sin embargo, en las últimas décadas, la crisis socio-ambiental está obligando a cambiar este modo de concebir la naturaleza y de relacionarse con ella. Ya en 2007, Schaeffer hablaba del “fin de la excepción humana”<sup>22</sup>. 25

El dualismo óntico se ha manifestado también en un espiritualismo desencarnado que evita cualquier implicación personal en la solución de los problemas sociales y ecológicos. Se promueve el conformismo y la resignación ante los males del actual “valle de lágrimas”, en lugar de estimular el compromiso personal y comunitario para superar las estructuras de dominación. Se acentúa la separación materia/espíritu y la visión jerárquica de la realidad. El mundo material sería un obstáculo que hay que superar, pues “entre-tiene” y dificulta nuestro ascenso hacia Dios. Más que de “coordinar” se hablaba de “subordinar”, 26

---

<sup>19</sup> “The world around us become an ‘it’ rather than a ‘thou’”. T. BERRY, *The great work. Our way into the future*, Bell Tower, New York 1999, 16-17.

<sup>20</sup> J. MOLTMANN, *El Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987, 326.

<sup>21</sup> H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012, 12 [traducción mía].

<sup>22</sup> J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, 24-26.

“someter”. El camino hacia la santidad exigiría el desprecio del cuerpo, de la sensualidad y de todo lo material.

## 2.2. Dualismo ontológico

27

El dualismo ontológico distingue netamente entre el cuerpo y la dimensión espiritual/racional del hombre. Esta última sería la más auténticamente humana y, por tanto, el cuerpo debe estarle subordinado. Se llega así a describir al hombre “a través de múltiples pares oposicionales: cuerpo/alma, racionalidad/afectividad, necesidad/libertad, naturaleza/cultura, instinto/moralidad, etc.”<sup>23</sup>

28

Francisco de Asís tuvo que afrontar el dualismo ontológico, que estaba muy presente en su época, por ejemplo entre los Cátaros. Esta herejía, de tipo maniqueo y gnóstico, despreciaba todo lo visible y material, incluyendo al cuerpo humano, que habría sido creado por Satán, el dios malo del Antiguo Testamento. El alma pertenecería a otro ámbito, el del dios bueno del Nuevo Testamento, y no tendría nada que ver con el cuerpo, que sería sólo su cárcel<sup>24</sup>.

29

En el siglo XVII, Descartes hace una separación neta entre el alma racional y el cuerpo. En la primera reside la esencia del hombre, caracterizada por la capacidad de pensar (*res cogitans*), mientras que el cuerpo sería sólo un añadido y no sería sustancialmente diferente al de los animales<sup>25</sup>. Ambas dimensiones del ser humano entrarían en contacto a través de la glándula pineal.

30

El énfasis en cualquiera de estos dos elementos dará lugar a dos tendencias opuestas en la comprensión de lo humano (idealismo y materialismo), pero ambas caracterizadas por un fuerte dualismo. El idealismo se centra en la racionalidad, en el pensamiento subjetivo, dejando en segundo plano la dimensión corpórea.

31

---

<sup>23</sup> J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, 25.

<sup>24</sup> Cf. K. ESSER, «Francisco de Asís y los cátaros de su tiempo», in *Selecciones de Franciscanismo*, 5/13-14 (1976) 145-172

<sup>25</sup> “Mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps”. R. DESCARTES, *Oeuvres complètes et annexes*, Arvensa, Kindle ed., 2015, 224.



Por otra parte, el materialismo reduce el hombre a la materialidad de su cuerpo, como si fuera una pieza más del engranaje cósmico. De hecho, la afirmación antropocéntrica de la modernidad y el optimismo ilustrado conviven con antropologías reduccionistas, que niegan la dimensión espiritual del hombre y lo declaran prisionero necesario de sus impulsos y de los condicionamientos sociales. Para comprender al hombre, bastaría con la observación directa de su comportamiento explícito, usando el método experimental estímulo/respuesta (behaviorismo, conductismo).

Aristóteles había afirmado que algunas personas son esclavas por naturaleza<sup>26</sup>. Siguiendo en esa línea, en los siglos sucesivos se llegó a negar que los bárbaros (“balbucientes”) y los indígenas “descubiertos” tuvieran alma, justificando así la esclavitud y el imperialismo colonizador<sup>27</sup>. 32

El dualismo ontológico sigue hoy presente. Con frecuencia, se justifica 33 cualquier manipulación del propio cuerpo como si fuera un objeto poseído, ajeno al núcleo personal y, por tanto, a merced del propio capricho. Operaciones estéticas, dietas, cambios de sexo, hormonas, etc. son promovidos como el mejor modo de ser uno mismo, de sacar a la luz el yo más auténtico. Las diversas formas de dominio arbitrario sobre el propio cuerpo se transforman “en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación” e impiden una ecología integral (155).

### 2.3. Dominio y cultura del descarte 34

Los dualismos óptico y ontológico han alimentado la lógica de dominio, el 35 “antropocentrismo despótico” (68) y la cultura de descarte. Con frecuencia,

---

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *Política*, I c.2, Istmo, Madrid 2005, 97.

Pope Paul III issued the bull *Sublimis Deus* (June 2, 1537) to assert that all indigenous peoples had a soul and should not be enslaved. The enslavement of the Indians had already been forbidden by the king of Spain Charles V in 1530.

<sup>27</sup> El Papa Pablo III publicó la bula *Sublimis Deus* (2-06-1537) recordando que todas las personas humanas, también las de los pueblos indígenas, tienen un alma y, por tanto, no deben ser esclavizados. La esclavitud de los indios ya había sido prohibida por el rey de España Carlos V en 1530.

incluso los derechos humanos han sido reducidos a meras barreras defensivas para protegerse de los demás “lobos” humanos, en vez de ser medios para potenciar nuestra intrínseca capacidad de donación.

Los pobres y abandonados, entre los que se encuentra la hermana madre tierra (53), son los primeros en sufrir las consecuencias de ese antropocentrismo desviado<sup>28</sup> y prometeico (116), que exalta la propia autosuficiencia y desprecia todo lo que percibe como frágil e indefenso. 36

A nivel subjetivo, esto se traduce en un consumismo exacerbado (203) que todo reduce a la irrelevancia, a simples productos de usar y tirar en modo compulsivo. Tanto los seres humanos excluidos como las cosas se convierten rápidamente en basura<sup>29</sup>. Hemos llegado así a la cultura del descarte y a un modo individualista de percibir las relaciones personales y comunitarias. También el trabajo queda reducido a una mercancía, si más valor que el salario que proporciona. Se soslaya así su sentido cristiano y su dimensión relacional de encuentro gozoso con la naturaleza y de colaboración con la obra creadora de Dios. 37

### **3. Hacia una ecología integral** 38

La espiritualidad franciscana y la encíclica *Laudato Si'* sientan las bases de una concepción antropológica sin dualismos y abren el camino a la ecología integral. En efecto, “todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles” (89), dependemos unos de otros” (86) y nadie se basta a sí mismo. 39

#### **3.1. Superación del dualismo ontológico y ontológico**

El dualismo ontológico no tiene sentido, porque todo lo que somos ha sido amado por Dios y, por tanto, es igualmente digno. El Verbo encarnado no nos 40

---

<sup>28</sup> LS 69, 118, 119, 122.

<sup>29</sup> LS 22; cf. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, 4ª ed. Laterza, Bari 2014.

redime de la materia, sino con la materia y con el cuerpo. El Concilio Vaticano II afirma que el hombre es “*corpore et anima unus*” (GS 14). El uso del caso ablativo en esta frase, en lugar del genitivo, subraya aún más esa unidad antropológica.

Francisco de Asís afirma la dignidad del cuerpo, que ha sido creado y formado a imagen del Verbo encarnado<sup>30</sup>. La mortificación que pide a sus frailes no es para anular, castigar o subordinar el cuerpo que, con sus pasiones e instintos, sería siempre un obstáculo para la dimensión espiritual y racional del hombre. Por el contrario, se trata de coordinar adecuadamente todo nuestro ser para “conservar la paz del alma y del cuerpo” (*Adm* 15,2) y así poder amar libremente a Dios y a los hermanos. 41

El cuerpo, dirá Alejandro de Hales (1185-1245), no es un obstáculo despreciable, sino bello, armonioso y naturalmente orientado hacia el alma<sup>31</sup>. Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274) insiste en que la unión de cuerpo y alma es armónica, sin ningún tipo de disonancia<sup>32</sup>. En el pensamiento de Duns Escoto (1266-1308), el cuerpo no es enemigo del alma, sino su necesario y armonioso complemento. Siempre debe ser tratado con respeto, pues la *forma corporeitatis*, que prepara su unión con el alma, es perenne y continúa más allá de la muerte. Así pues, el cuerpo posee siempre un valor óntico, relacional y finalístico, incluso cuando todavía es feto y cuando ya es cadáver<sup>33</sup>. 42

Se debe superar no sólo el dualismo ontológico, sino también el dualismo óntico, que hace una separación neta entre el hombre y las demás criaturas. La 43

---

<sup>30</sup> «Te creó y formó a imagen de su amado Hijo según el cuerpo». FRANCISCO DE ASÍS, «Admoniciones», [=Adm], 5,1, in RODRÍGUEZ HERRERA I. - A. ORTEGA CARMONA, *Los escritos de San Francisco de Asís*, Espigas, Murcia 2003, [=RgzHerrera], 355-403.

<sup>31</sup> ALEJANDRO DE HALES, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater' nunc primum editae*, 3 vols., = *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*, 19-21, Typ. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960.

<sup>32</sup> “Fecit tale corpus, ut *proportionem* suo modo haberet ad animam”. BUENAVENTURA, «Breviloquium», [=Brevil.], II c.10, in ID., *Opera omnia*, 10 vols., Typ. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1882-1902, [=Quaracchi] V 228.

<sup>33</sup> J. DUNS ESCOTO., «Ordinatio», [=Ord.], IV, d.11, a.2, q.1, ad quartam rationem, in *Ioannis Duns Scoti, Opera omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, I-XXI, Civitas Vaticana 1950-2006, [=Vat.], XII, 265-266.

encíclica *Laudato Si'* reconoce que el ser humano posee “un valor inalienable” (136), “una dignidad especialísima” (43), pero recuerda también que el mundo posee un valor intrínseco en sí mismo (115), independientemente de la utilidad que pueda proporcionarnos (140): no es mera naturaleza, sino creación amada por Dios y, por tanto, digna.

El hombre es *imago Dei* y, al mismo tiempo, es hijo de la tierra (*adamah*), pero una tierra fecunda, un *humus* fértil. De ahí derivan los vocablos “humano” y “humildad”: quien se engríe y domina despóticamente deja de ser él mismo. 44

El ser “humano” comparte con los demás vivientes el mismo substrato físico-químico y “buena parte de la información genética” (138); es decir, está estrechamente unido a todos los seres. Así pues, necesitamos reforzar “la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos” (202).

Los lazos que unen a todos los seres son tan fuertes que el hombre no puede cuidarse sin cuidar la naturaleza, y viceversa. No se puede separar la ecología física de la ecología humana; es decir, “no puede ser real un sentimiento de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si, al mismo tiempo, en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos” (91). 45

### 3.2. Las hermanas criaturas

Francisco de Asís, “transfiere su honda experiencia de reconciliación interior a su relación con la gente y con la creación, eliminando todo dualismo”<sup>34</sup>. Ama fraternalmente a todas las criaturas, las respeta y admira, porque se siente unido a ellas por estrechos lazos de familiaridad. No las utiliza como señor despótico, pero tampoco se deja atrapar por ellas. Esto lo manifiesta, por ejemplo, cuando personaliza las criaturas y les atribuye apelativos propios de la familia 46 47

---

<sup>34</sup> T. VETRALI, «S. Francesco ecologista; esteta o teólogo?», in *Studi Ecumenici* 5 (1987) 513-527, aquí 519

humana: “Llamaba a las criaturas todas -por más pequeñas que fueran- con los nombres de hermano o hermana, pues sabía que todas ellas tenían con él un mismo principio” (LM 8,6).

No se siente gobernador ni mayordomo, sino hermano. En su Cántico de las criaturas se dirige al “señor hermano sol”, a la “hermana luna”, a la “hermana madre tierra”; incluso a la hermana muerte corporal, que normalmente es percibida como lo más negativo. Francisco se reconcilia así con el dolor, la muerte, la fragilidad, eliminando toda dicotomía entre ecología interior y exterior. Quienes perdonan y sostienen tribulación, sin perder la paz interior, se unen fraternalmente a todas las criaturas y, a través del Cristo presente en ellas, se elevan al Padre por la fuerza del Espíritu; es decir adquieren “sin saberlo, el color resplandeciente del sol”<sup>35</sup>. 48

Francisco ve las criaturas como expresión del amor del Padre manifestado en Cristo, cada una de ellas con su especificidad y su peculiar belleza. El mismo Cristo que ocupa el centro de su ser ocupa también el centro de la creación. Para él, vivir en Cristo, es estar unido a todo lo que existe<sup>36</sup>. El Padre, por medio de Cristo, nos envía al Espíritu Santo para hacer posible esa red de relaciones cósmica que es unidad en la diversidad: “siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo”<sup>37</sup>. 49

La belleza de la creación muestra esa unión armónica (*aequalitas numerosa*) de sus múltiples elementos<sup>38</sup>. Buenaventura usa también el término “*pietas*” para subrayar que, en su relación con Cristo, Francisco recupera la 50

---

<sup>35</sup> É. LECLERC, *El sol sale sobre Asís*, Sal Terrae, 2ª ed., Maliaño 2000, 48.

<sup>36</sup> “Because all things are united in Christ, one who lives in Christ finds oneself united to all things. [...] everything in creation is a “little word” of the “Word of God” and therefore bears Christ within it.” I. DELIO – K.D. WARNER – P. WOOD, *Care for Creation. A Franciscan spirituality of the earth*, Franciscan Media, Cincinnati 2007, 495-496.

<sup>37</sup> Rm 12,5; cf. Cor 12,12-14; Ef 3,6; 5,23; Col 1,18.24.

<sup>38</sup> *Itin.* c.2 n.5 (*Quaracchi* V 300b-301a).

fraternidad universal que el pecado había roto (*LM* 8,1). El don de la *pietas* hace que el sabio pueda recuperar la autenticidad de su origen<sup>39</sup>.

### 3.3. Conversión ecológica

51

La grave crisis ecológica exige “un cambio de postura existencial, de estilo de vida, de valores fundamentales y de convicciones”<sup>40</sup>. En otras palabras, es necesario que “cada uno se arrepienta de sus propias maneras de dañar el planeta” (8) e inicie un camino de purificación para hacer posible la “conversión ecológica global” (5). Hoy nadie puede considerarse virtuoso si no protege la obra del Dios creador y se reconcilia con la naturaleza (217).

52

En lugar de seguir ignorando el problema ecológico, debemos unir esfuerzos (219), evitando el consumismo y “la prisa constante”, que lleva a las personas “a atropellar todo lo que tienen a su alrededor” (225). La familia tiene un papel primordial en esta educación ecológica, pues en ella “se cultivan los primeros hábitos de amor y cuidado de la vida, como por ejemplo el uso correcto de las cosas, el orden y la limpieza, el respeto al ecosistema local y la protección de todos los seres creados” (213).

53

La conversión ecológica implica gratitud y gratuidad (220); compromiso efectivo y afectivo con el bien común (231); “volver a sentir que nos necesitamos unos a otros” (229), que somos hermanos.

### 3.4. Creciendo en capacidad relacional

54

La espiritualidad cristiana invita a comprometerse para evitar que el prójimo y la naturaleza se conviertan “en objeto de uso y abuso inescrupuloso”

55

---

<sup>39</sup> «Deiformis est creatura rationalis, quae potest redire super originem suam per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et non est *pia*, nisi refundat se super originem suam». BUENAVENTURA, «Collationes de septem donis Spiritus Sancti» [=Don], III n.5 (*Quaracchi* V 469).

<sup>40</sup> J. MOLTMANN – L. BOFF, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*, Sal Terrae, Mailaño 2015, 84.

(215). La experiencia espiritual se traduce en prácticas como el ayuno, la abstinencia, la limosna, que tienen como objetivo el purificar nuestro corazón y nuestras relaciones. Se comprende así que “menos es más”, se crece en sobriedad y en la “capacidad de gozar con poco”. La espiritualidad ofrece esos valores y motivaciones para que, con menos, se pueda vivir en modo más auténtico, fraterno y satisfactorio. Por el contrario, el consumismo “distrae el corazón e impide valorar cada cosa y cada momento” (222).

La “fraternidad universal” (228) es una actitud espiritual que se puede cultivar dedicando “algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador” (225). “Si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe”, las virtudes ecológicas “brotarán de modo espontáneo” (11); por ejemplo, la caridad, que es la principal fuerza del desarrollo (CV 13); la simplicidad, “que nos permite detenernos a valorar lo pequeño” (222); la humildad, que hace que sea más fácil el “salir de sí hacia el otro” (208); la sobriedad; el cuidado (11). 56

La pobreza, humildad y austeridad de san Francisco son un buen ejemplo de ese ascetismo profundo y relacional que hacen de él un hermano universal. Siguiendo la *kenosis* del Verbo encarnado, también Francisco quiere abajarse, estar en medio, sujeto a toda criatura, incluso a “las bestias y fieras”<sup>41</sup>. Su penitencia le ayuda a hacer espacio en sí mismo a la diversidad; su pobreza y humildad le protegen de todo afán de posesión, a la vez que le hace sentirse dependiente y solidario con todos los seres. 57

## Conclusión

En este estudio, se ha mostrado que, para recuperar la relación armoniosa con nosotros mismos y con la naturaleza, necesitamos superar los dualismos 58  
1 59

---

<sup>41</sup> FRANCISCO DE ASÍS, «Saludo a las virtudes», [=SalV], 16-18 (RgzHerrera 182-205).

óntico y ontológico, pues “no hay ecología sin una adecuada antropología” (118). Se ha indicado también la importancia de la experiencia espiritual que está a la base de la ética ambiental católica, pues esa experiencia profunda hace surgir “grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles” [64]. El discurso lógico y racional acompaña esa experiencia, pero no basta “para alimentar una pasión por el cuidado del mundo” (216). Necesitamos móviles interiores y “una mística que nos anime” (216), pues si no cambia el corazón, el esfuerzo voluntarista dura poco.

Se ha prestado especial atención a la espiritualidad franciscana y a la encíclica *Laudato Si'*, que afirman el origen y el destino común de todo lo que existe: somos fruto del amor trinitario y estamos naturalmente orientados a la comunión amorosa en la casa del Padre. Por tanto, es necesario potenciar una perspectiva holística, que subraye la relación y la interdependencia de todos los seres, incluido el hombre. El entrar en relación no es una opción, sino una exigencia intrínseca, tanto para nosotros como para las demás criaturas. 60

La gravedad de la actual crisis socio-ambiental exige la más amplia colaboración para poder encontrar respuestas integrales y viables a todos los niveles: cultural, religioso, ecuménico, ético. “La ciencia y la religión, que aportan diferentes aproximaciones a la realidad, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas” (62). 61

Necesitamos asumir juntos una nueva “ciudadanía ecológica” (211), con estilos de vida más sobria (222) y modos más sostenibles de entender la economía y el progreso (16). El cambio de mentalidad deberá iniciar en la familia (213) y continuar en la escuela, en la catequesis y en los demás ámbitos educativos. 62

Con la gracia divina, podemos potenciar nuestra natural capacidad de contemplación y relación para ser capaces de descubrir, en todas las criaturas, el 63



rostro amoroso de Dios y el misterio del “nosotros” trinitario<sup>42</sup>. Siempre es posible un nuevo comienzo, pues Dios “se ha unido definitivamente a nuestra tierra” (245) y su Espíritu nos guía.

---

<sup>42</sup> JUAN PABLO II, «Carta a las familias *Gratissimam sane*», 2-02-1994, n. 8, in *AAS*, 86 (1994) 868-925, aquí 877.

<b>1. Conceptos presentes en el título de mi exposición.....</b>	<b>2</b>
<b>2. Antropología esencialista y cultura del descarte .....</b>	<b>5</b>
2.1. Dualismo óptico .....	5
2.2. Dualismo ontológico .....	8
2.3. Dominio y cultura del descarte.....	9
<b>3. Hacia una ecología integral .....</b>	<b>10</b>
3.1. Superación del dualismo ontológico y ontológico .....	10
3.2. Las hermanas criaturas .....	12
3.3. Conversión ecológica .....	14
3.4. Creciendo en capacidad relacional.....	14
<b>Conclusión.....</b>	<b>15</b>