

**UNA VISIÓN DEL HOMBRE PARA UNA CULTURA ECOLÓGICA.
APORTES DE *LAUDATO SI'***

La Encíclica *Laudato Si'* (desde ahora LS) ha despertado gran atención en ámbitos que no pertenecen al mundo católico, entre otras razones por abordar una problemática que interesa a muchos sectores de la cultura contemporánea. Sin embargo, como suele suceder con los documentos pontificios, existe el riesgo de quedarnos en una mirada superficial, la de considerarla una “encíclica verde” o de ponderarla como un intento, más o menos afortunado, de captar la benevolencia de amplios sectores de la opinión pública global. Es por eso que conviene considerar ciertas inspiraciones de fondo, que permiten una adecuada comprensión del mensaje de Francisco. Entre ellas, la visión del hombre que nos presenta LS. Pues, como dice el mismo Pontífice, “no se puede prescindir de la humanidad. No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología”¹. En efecto, sólo con esa antropología se podrá plantear una “cultura ecológica”², como Francisco propone en su documento, y dar soluciones de fondo a los grandes problemas: por ejemplo, los de la basura³ o del agua⁴, son primordialmente problemas culturales.

En el capítulo inicial, Francisco nos recuerda que no es ésta la primera ocasión en que el Magisterio pontificio se interesa por estos temas, y recoge algunas intervenciones de los Papas anteriores. Entre ellas, es interesante subrayar que ya Benedicto XVI había señalado la necesidad de asumir una mirada integral sobre la problemática ecológica: “Mi predecesor Benedicto XVI recordó que el mundo no puede ser analizado sólo aislando uno de sus aspectos, porque «el libro de la naturaleza es uno e indivisible», e incluye el ambiente, la vida, la sexualidad, la familia, las relaciones sociales, etc. Por consiguiente, «la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana». El Papa Benedicto nos propuso reconocer que el ambiente natural está lleno de heridas producidas por nuestro comportamiento irresponsable. También el ambiente social tiene sus heridas. Pero todas ellas se deben en el fondo al mismo mal, es decir, a la idea de que no existen verdades indiscutibles que guíen nuestras

¹ LS 118. Una crítica a una visión ecologista antropocéntrica y por eso mismo parcial en TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*. Harvard University Press, Cambridge (MA), 1989, p. 513.

² Cfr. LS 111; 114; 143-146.

³ Cfr. LS 22.

⁴ Cfr. LS 30.

vidas, por lo cual la libertad humana no tiene límites. Se olvida que «el hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo. El hombre no se crea a sí mismo. Es espíritu y voluntad, pero también naturaleza». Con paternal preocupación, nos invitó a tomar conciencia de que la creación se ve perjudicada «donde nosotros mismos somos las últimas instancias, donde el conjunto es simplemente una propiedad nuestra y el consumo es sólo para nosotros mismos. El derroche de la creación comienza donde no reconocemos ya ninguna instancia por encima de nosotros, sino que sólo nos vemos a nosotros mismos»⁵.

El presente trabajo se propone esbozar la visión de la naturaleza y la visión del hombre que se encuentran en LS, a fin de sentar las bases de una auténtica cultura ecológica.

1. Visión de la naturaleza

Nuestra primera tarea será trazar los rasgos fundamentales con que Francisco describe a la naturaleza. Cuestión capital, no sólo porque hace referencia al tema central de la encíclica, sino porque de la visión de la naturaleza que cada uno tiene dependen muchas opciones éticas y particularmente, la plausibilidad de la noción de ley natural.

Pero existe un problema previo: aún dentro de la visión clásica, la palabra “naturaleza” tiene una pluralidad de significados, que a veces son divergentes entre sí. Puede significar el principio de ser y de obrar de una determinada realidad, y así podemos hablar de naturaleza racional, naturaleza angélica o naturaleza divina; o, por el contrario, puede referirse al mundo de lo inanimado que sigue unas leyes y un determinismo propios, y que se opone al mundo de la razón, de la libertad, de la cultura, de la historia. En este último caso, la naturaleza configura un mundo que es para el hombre a la vez un límite y una oportunidad, una cantera de materiales sobre los cuales puede ejercer su acción. Sin contar con los vaivenes modernos del sentido de naturaleza, que pasa de ser creación divina a realidad corrompida en ciertas visiones teológicas, o queda canonizada en una visión naturalista y secularizada, desgajada del dogma del pecado original, y así convertida en principio normativo en su facticidad inmediata.

En realidad, la contraposición entre los dos sentidos de naturaleza (naturaleza como esencia dinámicamente considerada, y naturaleza como el mundo de lo no humano) es menos tajante de lo que parece, dado que en ambos casos hablamos de un “lógos”, de una razón, de un sentido que subyace a toda la realidad. Naturaleza es razón en acción, es lógica en movimiento,

⁵ LS 6, con citas internas de BENEDICTO XVI, Carta enc. *Caritas in veritate* (29 junio 2009), 51: AAS 101 (2009), 687; *Discurso al Deutscher Bundestag, Berlín* (22 septiembre 2011): AAS 103 (2011), 664; *Discurso al clero de la Diócesis de Bolzano-Bressanone* (6 agosto 2008): AAS 100 (2008), 634.

es sentido en realización. Sólo que se trata de un sentido que no emana de la razón humana, sino que le es dado y que ella debe descubrir. Si es mucho pedir al hombre del S. XXI que acepte un sentido de las cosas que no ha sido impuesto por él mismo, hay que saber que sólo así podrá superar el callejón sin salida del sinsentido nihilista.

La naturaleza según Francisco es creatura de Dios dotada de sentido y valor en sí misma. Así se opone a la visión racionalista, según la cual la naturaleza es mero material a ser plasmado por el hombre, con una potencialidad virtualmente infinita; y también al vitalismo de algunas ideologías posmodernas, que confieren una sustancialidad indebida a la naturaleza (lo que Francisco llama “biocentrismo”⁶).

La racionalidad de la naturaleza aparece varias veces expresada con la metáfora del “libro”⁷, que conecta con los padres de la ciencia moderna, como Galileo⁸, y que nos coloca en la perspectiva de una hermenéutica dialógica con tres factores relevantes, el que escribe el libro, el que lo lee e interpreta, y la racionalidad propia de ese libro, que el Concilio Vaticano II reconoció como la “autonomía de las cosas terrenas”: “Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado que el hombre debe respetar”⁹.

Sin embargo, para Francisco el concepto decisivo no es el de naturaleza, sino el de creación: “Para la tradición judío-cristiana, decir ‘creación’ es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal”¹⁰.

La racionalidad íntima de la naturaleza aparece en sintonía con el poder y el amor de un Padre cuyo designio es la armonía del todo. La creación implica no sólo el sistema lógico de la naturaleza, sino un gesto permanente de amor. No es sólo un libro a leer e interpretar, sino la prenda de una relación interpersonal entre Dios y los hombres.

⁶ Cfr. LS 118.

⁷ LS 4.

⁸ Cfr. GALILEI, Galileo. *El ensayador*. Aguilar, Buenos Aires, 1981, p. 63.

⁹ CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et Spes* (desde ahora GS), 36. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 105, 5.

¹⁰ LS 76.

En LS Francisco utiliza, en varios pasajes, los análisis del sacerdote y filósofo ítalo-alemán Romano Guardini, tomados de su libro “El fin de la modernidad”¹¹. El antropocentrismo moderno ha gestado una relación equivocada con la naturaleza, a la que “ni siente como norma válida, ni menos aún como refugio viviente. La ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ello suceda”¹². La pérdida del vínculo vital y profundo con el mundo se ve favorecida por el distanciamiento de la realidad natural que provoca la técnica, y que vuelve al hombre un ansioso buscador de sensaciones, incapaz de valorar el mundo si no es por el rédito inmediato de utilidad que ofrece a sus deseos. Ello, según Francisco, se vio favorecido por una equivocada presentación de la antropología cristiana, que promete al hombre un dominio absoluto sobre la creación¹³, haciéndole perder de vista su lugar propio como administrador. El poder por el mismo poder, el afán de dominio, utilidad y eficiencia, “cosifican” a la naturaleza, siendo que ella porta un mensaje escrito por Otro que a través de ella se quiere hacer escuchar¹⁴. Es especialmente significativa la síntesis del n. 117: “La falta de preocupación por medir el daño a la naturaleza y el impacto ambiental de las decisiones es sólo el reflejo muy visible de un desinterés por reconocer el mensaje que la naturaleza lleva inscrito en sus mismas estructuras. Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad –por poner sólo algunos ejemplos–, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza. Todo está conectado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona”¹⁵.

Aquí se plantea, sin embargo, la pregunta de si hasta qué punto le es lícito al hombre intervenir sobre la naturaleza. Francisco afirma que es válida una intervención humana que acompaña y se pliega a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas, como recibiendo lo que la naturaleza puede dar de suyo. Pero no es legítimo “extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante”¹⁶. Ahora, ¿con qué criterios se establece la línea demarcatoria entre una y otra actitud? Se trata de un problema ético aun a explorar. Por ejemplo, ¿hasta qué punto se pueden modificar

¹¹ Citado como “El ocaso de la Edad Moderna”. Edición en español: GUARDINI, Romano. *El fin de la modernidad*. Madrid, PPC, 1995.

¹² LS 115, con cita de Guardini.

¹³ Cfr. LS 108.

¹⁴ Cfr. LS 105.

¹⁵ LS 117.

¹⁶ LS 106.

genéticamente los seres vivos sin que ello implique un avance abusivo sobre la naturaleza y un daño quizá irreversible al medio ambiente? ¿Y cuáles deberían ser los límites de las intervenciones de ese tipo sobre los seres humanos?

Sin que se pueda dar una solución válida para todos los casos, lo cierto es que sólo una adecuada hermenéutica de la creación puede darnos las claves últimas para establecer una justa relación con la naturaleza. Una pista para interpretar esos límites puede estar dada por la necesidad de evitar los daños ambientales que hacen imposible la vida humana en un determinado contexto, procurando una vez más descubrir la creación como casa común y a nosotros mismos como parte de ella; y no como mera materia prima para la satisfacción de los deseos del individuo.

2. Visión del hombre

En su obra “Tres versiones rivales de la ética”¹⁷, el filósofo escocés Alasdair MacIntyre intenta resumir la historia del pensamiento moral occidental en la confrontación entre tres grandes paradigmas de la moral: la tradición greco-cristiana, cuyas figuras descollantes son Aristóteles y Santo Tomás; el racionalismo moderno, cuyo producto más simbólicamente representativo es la Enciclopedia, y que desemboca en variedad de enfoques éticos, del formalismo kantiano al utilitarismo en sus diversas variantes (aún teológicas); y el nihilismo, cuya expresión paradigmática se encuentra en el intento nietzscheano de realizar una genealogía de la moral, y que se prolonga en el pensamiento posmoderno.

¿Qué imagen de hombre corresponde a cada uno de estos paradigmas? El hombre del racionalismo es el hombre autónomo de la Ilustración, que se cree capaz de un progreso indefinido gracias a la ciencia y la técnica, y que no reconoce límites autoritativos fuera de su razón; el hombre que ha optado por el individualismo¹⁸, y que frecuentemente asume posturas éticas de índole utilitarista. El hombre del nihilismo es, por el contrario, el no-hombre que resulta de la sospecha y la deconstrucción, que lo reduce a un cúmulo de pulsiones, o a un resultado de las dinámicas económicas, o un punto de intersección de las estructuras sociales, o a una mera accidentalidad de un proceso histórico sin rumbo definido y sin sentido, y que muchas veces termina siendo objeto de “descarte”.

¹⁷ Cfr. MACINTYRE, Alasdair. *Tres versiones rivales de la ética*. Rialp, Madrid, 1992.

¹⁸ MacIntyre afirma que el sujeto individualista típico de las filosofías modernas “juega el rol” de individuo, puesto que en la realidad, el individuo aislado no existe. Cfr. MACINTYRE, Alasdair, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, en KNIGHT, Kelvin (ed.). *The MacIntyre Reader*. University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 1998, p. 129-130.

Como es claro, Francisco no comparte ni la visión racionalista ni la nihilista. La suya propia es la del hombre creado y redimido en Cristo, como lo expresa en el capítulo II de LS. Pero no se pone frente a las otras de manera neutral. Cuando habla del hombre autónomo que se ve y cree autosuficiente, su reprensión es muy severa, particularmente cuando se refiere a la tiranía del consumo y a la esclavitud del mercado¹⁹. Cuando se pone frente al hombre cuya existencia carece de sentido, su mirada aparece más comprensiva: ese hombre es en última instancia el pobre a quien hoy Cristo nos invita a mirar con especial compasión y a dirigir hacia él el impulso de la tarea evangelizadora²⁰. Es el que Guardini, en el libro ya mencionado que el Papa cita varias veces, llama “el hombre no-humano”, que vive una relación con la naturaleza mediatizada por el cálculo y el aparato y que cada vez está más preso de una estructura en el que el ámbito de sus vivencias es radicalmente superado por la esfera de sus conocimientos y sus obras²¹.

El hombre del nihilismo ha llegado a ser la imagen fáctica del hombre de hoy. No la imagen verdadera, la querida por el Creador y la renovada por Cristo; pero sí la imagen real del hombre concreto al que la Iglesia debe dirigir la palabra de salvación. Ese hombre es, como decía san Juan Pablo II, “el camino de la Iglesia”²².

Tal vez cabría preguntarse si no hay un toque de ingenuidad en esta visión. Pues el hombre de la posmodernidad, aun en medio de su disolución nihilista, reivindica el horizonte de la pura decisión, del relativismo, del pensamiento débil, como el auténtico punto de vista ético, en un posicionamiento no exento de contradicciones. El hombre de hoy sigue siendo moderno en sus principios inspiradores aunque sea posmoderno en su desilusión, sus frustraciones y su escepticismo. Pero Francisco decide correr el riesgo pastoral de esa simpatía por el hombre posmoderno como una apuesta audaz aunque no exenta de ambigüedades²³.

¹⁹ Por ejemplo, cfr. LS 109, 203, 204. Por eso, se quedan cortas las objeciones que se han dirigido a Francisco como reacción a su crítica de la economía de mercado; lo que Francisco cuestiona es una concepción antropológica y no una herramienta económica que, en el debido contexto, puede servir al progreso de la humanidad. Cfr. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (desde ahora EG) 54; 202-204.

²⁰ Cfr., por ejemplo, EG 46-49; 64. Y el concepto de “periferias humanas”: EG 20; 30.

²¹ GUARDINI, Romano. *El fin de la modernidad*. Madrid, PPC, 1995, p. 95.

²² Cfr. SAN JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, n. 14.

²³ Como las que se traslucen en la Exhortación Apostólica *Amoris Laetitia* (cfr. nn. 300-303), respecto de la conciencia que subjetivamente puede sentirse tranquila aun cuando objetivamente esté en el error. ¿No es ésa una concesión al hombre “moderno”, seguro de sí y que decide los valores morales en la subjetividad de su conciencia, más que un gesto de misericordia para el “posmoderno”, “pobre” y desprovisto de sentido en su vida?

Francisco nos presenta al hombre como creatura de Dios amada por sí misma²⁴. Resuena aquí toda la teología de la imagen y semejanza, cuya fuente bíblica son los relatos del Génesis²⁵. Es un ser vincular, cuya existencia se define en base a tres grandes relaciones: con Dios, con los demás, con la naturaleza²⁶. Poniendo especial énfasis en las dos últimas, Francisco transmite la idea de una fraternidad universal²⁷. La experiencia de san Francisco de Asís invita a ver esa fraternidad extendida a todas las creaturas²⁸, poniéndonos frente a la realidad con una actitud de estupor y maravilla. Ello, sin embargo, no implica el absurdo biocentrismo que lleva a desconocer el lugar propio del hombre en el mundo, pues, aunque dañar el ambiente es como dañarnos a nosotros mismos, “esto no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad”²⁹.

La comunión interpersonal se da ante todo en la complementariedad de los sexos: “También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente. Por lo tanto, no es sana una actitud que pretenda «cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma»”³⁰. En estas afirmaciones queda clara la intención de Francisco de proponer una ecología integral, expresando en lenguaje nuevo las convicciones fundamentales de la antropología cristiana, sin concesiones a las ideologías de moda.

La fraternidad, antes de ser una tarea, es ya una realidad y un don que deriva de la misma creación. El don gratuito de la fraternidad inspira la respuesta gratuita del amor fraterno³¹. La fraternidad no es una utopía³²: ha sido hecha realidad por el amor redentor de Cristo y por eso es una tarea que se asume desde la esperanza. Somos una sola familia humana³³.

El hombre se presenta igualmente en unión con la naturaleza, porque él mismo es “tierra”, como dice el Génesis³⁴. Asimismo, la ruptura del hombre con su hermano conlleva

²⁴ Cfr. LS 65.

²⁵ Cfr. Gn 1, 26-31; Gn 2, 1-25. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 93.

²⁶ Cfr. LS 66.

²⁷ Sobre la fraternidad desde un punto de vista teológico, cfr. RATZINGER, Joseph, “La fraternidad cristiana”, en *Obras Completas*, BAC, Madrid, 2015, tomo VIII/1, pp. 3-65.

²⁸ Cfr. LS 11.

²⁹ LS 90.

³⁰ LS 155.

³¹ Cfr. LS 228.

³² Cfr. GS 38.

³³ Cfr. LS 52, 89.

³⁴ Cfr. LS 2.

necesariamente la ruptura con la tierra, como el mismo libro del Génesis lo pone de manifiesto en el relato de Caín y Abel³⁵.

Tres principios más terminan de delinear la antropología que nos propone Francisco. Ante todo, la conciencia de la apertura del hombre a la verdad, a la belleza, al bien³⁶. Ese núcleo íntimo que es el alma humana no es una realidad cerrada, sino una estructura constitutivamente abierta con una capacidad infinita que no puede ser cancelada por ningún poder y que permanece siempre como signo indeleble de la dignidad humana y de su trascendencia. Esa dignidad que aparece renovada en cada hombre que viene a este mundo es también la señal que nos invita a la esperanza, a saber que en medio de un panorama tan oscuro, “no todo está perdido”³⁷.

Luego, tenemos el principio personalista, afirmado repetidas veces en contraposición al individualismo del hombre racionalista, autónomo y autosuficiente. Principio personalista que implica a la vez el valor de cada uno y su necesaria vinculación a los otros, y el valor de la persona por encima de cualquier otra realidad creada, como veíamos poco más arriba. Y la persona se entiende como realidad esencialmente relacional, según la enseñanza que desde el misterio de la Trinidad se proyecta sobre la antropología: “la persona humana más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando sale de sí misma para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas”³⁸.

Finalmente, la relación del hombre con la naturaleza se expresa en la metáfora bíblica del administrador, que tiene potestad a la vez que responsabilidades, y que debe rendir cuentas³⁹: “la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como ‘señor’ del universo consiste en entenderlo como administrador responsable”⁴⁰.

En conclusión, la cultura ecológica integral que el Papa Francisco propone no podrá ser una realidad si no se parte de una adecuada visión del hombre y su naturaleza. Tal visión es la que se presenta en la Revelación cristiana. El mérito de Francisco en LS radica en presentarla en íntima conexión con las preocupaciones y problemáticas más sensibles de la cultura contemporánea.

Amadeo José Tonello

³⁵ Cfr. Gen 4, 1-16.

³⁶ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, 1, 1; *Suma Teológica*, I, 78, 1, c; I-II, 1, 2, ad 3; I-II, 2, 8, c; I-II, 10, 1, c.

³⁷ LS 205.

³⁸ LS 240.

³⁹ Cfr. Lc 12, 41-48; 16, 1-8.

⁴⁰ LS 116.