

El orden ecológico en Juan Pablo II¹

Rodrigo Frías Urrea

artículo

Planteamiento del problema

En las últimas décadas hemos asistido a un creciente interés por la ecología, es decir, por las «múltiples formas de interdependencia recíproca entre el hombre y el ambiente»². Se trata de una situación justificada, en la medida que existen graves e inéditos problemas medioambientales. Una *solución razonable y sistemática* a problemas como el de la contaminación ambiental, la reducción de la biodiversidad y la sobreexplotación de determinados tipos de especies animales – por mencionar sólo algunos de los más urgentes problemas ecológicos – no es, sin embargo, una cuestión fácil: no sólo porque una modificación sustantiva en cualquiera de los ámbitos referidos afectaría amplios, y en su mayoría legítimos intereses humanos (haciendo que quizás el remedio resulte peor que la enfermedad) sino, sobre todo, porque para alcanzar esa anhelada *solución razonable y sistemática* resulta imprescindible partir de una rigurosa clarificación en el orden de los principios, que sin embargo, no siempre se verifica de un modo satisfactorio.

Lo que más frecuentemente encontramos, en efecto, es la promoción de mayores, y mejores, regulaciones, por ejemplo, en el ámbito de la cría intensiva de determinados animales destinados a la alimentación humana, pero sólo muy infrecuentemente se ofrece una reflexión sistemática acerca de la naturaleza, ontológica y moral, del animal en cuanto tal. Lo mismo, pienso, sucede con la Naturaleza como “totalidad sistemática”: es mucho más frecuente encontrar indicaciones, correctas

y seguramente necesarias, para la protección de la biodiversidad y no tanto, en cambio, una reflexión acerca de qué es la Naturaleza en sí misma y porqué merecería un trato especial. Lo mismo sucede en relación al hombre, al que habitualmente se le atribuye la responsabilidad de promover una cultura ecológica, orientada al cuidado del medio ambiente y de las especies que lo forman, pero sin que esta exigencia ética se acompañe necesariamente de una reflexión antropológica sobre su “naturaleza” que le sirva de fundamento. En resumen. La legítima *inquietud* ecológica que distingue a nuestra época se mueve a ciegas en medio de propuestas ideológica y políticamente seductoras pero, en general, conceptualmente insatisfactorias.

Ecología y (anti)humanismo ateo

Esta necesaria reflexión en el orden de los principios ha dado origen a diversos modelos de reflexión ecológica³. De entre ellos, el *ecologismo profundo* de orientación biocéntrica es, quizás, el más ampliamente difundido, cuyo éxito se explica, en gran parte, porque se presenta como la única alternativa al paradigma *tecnocientificista* distintivo de la Modernidad. Desde el punto de vista del *ecologismo profundo*, en efecto, la actual crisis ecológica es consecuencia de aquella concepción moderna que ve al hombre como dueño absoluto de la Naturaleza, en la que ésta, por lo mismo, se ha visto reducida a simple “recurso” puesta a su disposición del hombre para su explotación “racional”. A juicio del *ecologismo profundo*, en



Profesor de Ética y Antropología Filosófica, Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctorando de Bioética, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

otras palabras, lo problemático del paradigma *tecnocientificista* radicaría en lo unilateral de su comprensión de la Naturaleza, reflejo, a su vez, de su igualmente unilateral humanismo, que pone al *homo technicus* y sus intereses como criterio de valor absoluto. De ahí que la ecología profunda, consecuentemente antihumanista, se comprometa en una revalorización de la Naturaleza a través de su *rediviniación*, en la que el hombre, ahora, es visto no sólo como un ser vivo más, entre otros, sino, incluso, como el principal peligro para la conservación de los equilibrios ecológicos. En el centro del debate entre el *tecnocientificismo* y la *ecología profunda* yace la cuestión del humanismo, de corte antropocéntrico, ya sea para afirmarlo o para negarlo. Entre ambos paradigmas, sin embargo, no existe una oposición radical, como lo pone en evidencia el hecho que ambas posturas coinciden en oponerse – con igual fuerza, aunque con distintos argumentos – a la visión cristiana de la ecología. Se trata, en efecto, de posiciones opuestas entre sí que, sin embargo, coinciden en una doble negación: la de Dios como creador de la Naturaleza y la del hombre como su administrador responsable. Tecnocientificismo y ecologismo profundo coinciden en su (anti)humanismo ateo.

Existen buenas razones para pensar, sin embargo, que es precisamente *la comprensión cristiana de la Naturaleza* la que está en las mejores condiciones para enfrentar *el actual desafío ecológico*, pues sólo ella – a diferencia de la unilateralidad propia tanto del tecnocientificismo como del ecologismo – sería capaz de resguardar, de consuno, los dos principios fundamentales que aquí están en juego: el del *valor intrínseco* de la Naturaleza y el de la *dignidad* de la persona humana. Es ella, en efecto, la que pone en evidencia que la Naturaleza es una *creación de Dios* (de modo que no es ni una “realidad divina e intangible”, como quiere el ecologismo, aunque tampoco se reduce a ser simple “energía acumulable dispuesta para

su consumo”, como postula el tecnocientificismo) así como que el hombre es un *ser libre*, creado a imagen y semejanza de Dios, capaz del “cultivo responsable” de la Naturaleza (de modo que ni es un simple “animal”, como sostiene el ecologismo biocéntrico, ni tampoco una pura “racionalidad que calcula y consume”, como pretende el tecnocientificismo).

Ecología cristiana en Juan Pablo II

La historia de la reflexión cristiana sobre la relación del hombre y la naturaleza es muy larga – tanto como la del propio cristianismo – y resulta notablemente unitaria desde el punto de vista conceptual. Tiene, evidentemente, su “principio” o fundamento último en la Biblia, con particular referencia al relato creacional presente en el *Génesis* y su reactualización evangélica, sobre el que reflexionaron ampliamente los Padres de la Iglesia y la Escolástica, y cuyos elementos centrales vienen recogidos en la Magisterio de la Iglesia católica. Hay que advertir, sin embargo, que hasta la reciente publicación de la encíclica *Laudato si'*, del papa Francisco, no existía ningún documento magisterial de la Iglesia católica en la que se recogiera de un modo sistemático esta tradición de pensamiento relativa a la relación del hombre y la naturaleza. En este sentido, la *Laudato si'* constituye un hito fundamental en la historia del pensamiento cristiano. Vale la pena advertir, sin embargo, que esa amplia tradición de la que se alimenta la *Laudato si'* tiene en san Juan Pablo II un capítulo importantísimo, como lo reconoce el propio papa Francisco al inicio de la encíclica (§ 5). Pienso, en efecto, que se trata de una anticipación de primer orden, que debe ser estudiada con atención y cuya importancia intentaré poner de relieve en lo que sigue (y para lo cual me centraré, de un modo exclusivo, en sus encíclicas)⁴. Pienso,

La legítima inquietud ecológica que distingue a nuestra época se mueve a ciegas en medio de propuestas ideológica y políticamente seductoras pero conceptualmente insatisfactorias

en este sentido, que la reflexión ecológica de San Juan Pablo II puede articularse en torno a cuatro ejes, que he titulado: “época técnica y olvido de Dios”, “una teología del trabajo”, “ecología y creación” y “ecología y santidad”. Veámoslos detalladamente.

Época técnica y olvido de Dios

Ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, del año 1979, dirigía su atención al problema del genuino sentido y alcance del dominio del hombre sobre la tierra, tal como se desprende del relato bíblico del *Génesis*. Aquí todavía no habla, explícitamente, de “ecología”, cosa que hará bastante más adelante, aunque la realidad a la que alude ese concepto ya está plenamente presente: el hombre moderno, tan orgulloso de su poder científico y tecnológico, no percibe hasta qué punto – en palabras del apóstol Pablo en su *Carta a los Romanos* – el todo de la creación “gime y siente dolores de parto” y “está esperando las manifestaciones de los hijos de Dios”. Pues la Redención operada por Cristo no sólo afecta al hombre sino que constituye una renovación de toda la Creación (*Rb*, 8), inclusive de la naturaleza. Para la *Redemptor hominis*, en este sentido, resulta evidente que la cuestión que está a la base de actual nuestra crisis ecológica es la errada comprensión que el hombre tiene de sí y de su relación con la naturaleza, caracterizada por la lógica del abuso y el consumo. El n. 15 de la *Redemptor hominis* lo dice de un modo muy claro:

«El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo. En cambio era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como “dueño” y “custodio” inteligente y noble, y no como “explotador” y “destructor” sin ningún reparo».

Se trata de un conflicto decisivo, que exige una meditación sostenida acerca de lo que Dios quiere realmente para el hombre. Una ecología cristiana, en efecto, no puede tener otro fundamento que la Verdad revelada en

el relato del *Génesis*. Juan Pablo II lo dice explícitamente en la *Laborem exercens*, del año 1981: «el análisis de estos textos nos hace conscientes a cada uno del hecho de que en ellos – a veces aun manifestando el pensamiento de una manera arcaica – han sido expresadas las verdades fundamentales sobre el hombre, ya en el contexto del misterio de la Creación. Estas son las verdades que deciden acerca del hombre desde el principio y que, al mismo tiempo, trazan las grandes líneas de su existencia en la tierra, tanto en el estado de justicia original como también después de la ruptura, provocada por el pecado, de la alianza original del Creador con lo creado, en el hombre» (n. 4).

Una teología del trabajo

¿Cuáles son esas verdades, siempre según la *Laborem exercens*? La primera, y más fundamental, es aquella que afirma que el ser humano, hombre y mujer, ha sido creado por Dios “a su imagen y semejanza”. Toda la antropología bíblica descansa en este principio, de enormes proyecciones, y es la razón última que justifica la idea de una dignidad distintiva del ser humano. La Naturaleza, y todo lo que ella contiene, como los animales, es buena y ha sido querida por Dios, pero no posee esa condición exclusiva del ser humano.

Esta dignidad, sin embargo, no es sólo la fuente última de sus derechos (ante todo, el derecho a la vida) sino que lo es también de sus deberes en relación consigo mismo, con los demás hombres y, también, con el resto de la Creación. Su dignidad no es sólo fuente de privilegios sino de obligaciones – es decir, de vínculos – a las que no cabe renunciar. De ahí que entre el hombre, que posee dignidad, y la Naturaleza, que es valiosa, no pueda establecerse cualquier tipo de relación sino sólo aquella que se desprende de la propia condición humana de ser *imago Dei*. «El hombre es la imagen de Dios, entre otros motivos por el mandato recibido de su Creador de someter y dominar la tierra. En la realización de este mandato, el hombre, todo ser humano,

refleja la acción misma del Creador del universo» (*Laborem exercens*, 4).

¿Cuál es, entonces, la relación que Dios ha querido establecer entre el hombre y la naturaleza? La respuesta está en la actividad a través de la cual se establece esa relación. Se trata, en efecto, de una relación de “sometimiento y dominio” que se cumple, sin embargo, bajo la forma específica del *trabajo*: «el dominio del hombre sobre la tierra se realiza en el trabajo y mediante el trabajo» (*Laborem exercens*, 5). Se trata de un argumento central, que no siempre, sin embargo, ha recibido la atención que merece. Una lectura atenta de ese relato, en efecto, tendría que poner de manifiesto, tal como lo hace Juan Pablo II en su encíclica *Laborem exercens*, que ese “sometimiento y dominio” no es la asignación de una liber-

tad de acción que carezca de límites. La libertad bíblica, en cuyo espacio se realiza el trabajo específicamente humano, es una *libertad* basada en la *verdad* del hombre y del mundo. De ahí que el trabajo, en sentido bíblico, está en las antípodas de su comprensión moderna, que lo entiende como despliegue tendencialmente ilimitado de una voluntad que se auto-pone.

Dos son los aspectos que destaca Juan Pablo II en la estructura propia del trabajo. En primer lugar, su dimensión *objetiva*, en el sentido que se trata de «una actividad “transitiva”, es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigida hacia un objeto externo», dentro del cual hay que incluir «ante todo la parte del universo visible en el que habita el hombre; por extensión sin embargo, se puede entender todo el mundo visible, dado que se encuentra en el radio de influencia del hombre y de su búsqueda por satisfacer las propias necesidades» (*Laborem exercens*, 5). Objetivamente, en consecuencia, el dominio de la Creación confiado al hombre se cumple en la domesticación, cría y “explotación” de los animales, así como de los recursos naturales, y que, según las posibilidades científico-tecnológicas de cada

época histórica, conjuga las riquezas de la tierra con el trabajo del hombre. Se trata, en este sentido, de un amplísimo horizonte, que coincide, precisamente, con la totalidad de lo Creado no-humano. «La expresión “someter la tierra” tiene un amplio alcance. Indica todos los recursos que la tierra (e indirectamente el mundo visible) encierra en sí y que, mediante la actividad consciente del hombre, pueden ser descubiertos y oportunamente usados» (*ídem*).

Y en segundo lugar, su dimensión *subjetiva*. El trabajo, en efecto, no es sólo la “transformación” del medioambiente o de aquello que el hombre encuentra ante sí (no es, en consecuencia, sólo aquello orientado a la producción de un efecto), sino que es, ante todo, una actividad desarrollada por un sujeto humano, dotado de

interioridad. De hecho, la propia interioridad de la que está estructuralmente dotado el ser humano se “proyecta” sobre su trabajo, que no es sino una de las formas en que aquella se despliega. En este sentido, Juan Pablo II afirma, siempre en la *Laborem exercens*, que «el hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque como “imagen de Dios” es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. *Como persona, el hombre es pues sujeto del trabajo*. Como persona él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad» (n. 6).

La dimensión *objetiva* del trabajo recibe su sentido último, por lo tanto, del hecho de ser la actividad propia de un ser personal dotado de una interioridad ética. La dimensión moral del trabajo, es decir su dimensión *subjetiva*, no es, en consecuencia, un sobreañadido del que se pudiera prescindir sino que lo determina en su misma esencia, pues «quien

*Una ecología cristiana,
en efecto, no puede tener
otro fundamento que
la Verdad revelada en el
relato del Génesis*

lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo» (*Laborem exercens*, 6).

Conviene, por lo tanto, completar el argumento relativo a la dimensión *objetiva* del trabajo, admitiendo que su dimensión *subjetiva* – esto es, la naturaleza moral de la relación de “sometimiento y dominio” del hombre sobre la Creación que Dios le ha confiado – impone unos límites a esa misma relación de “uso” que no es posible desconocer. Pues el hombre no es un “sujeto” que dispone de la Naturaleza como de un “objeto” – es decir, no son dos realidades mutuamente excluyentes – sino que es una creatura personal, en cierto sentido *afín* a las realidades no humanas sobre las que opera: ambas, en efecto, forman parte de la única Creación. De ahí que el *límite* al que el trabajo humano está sometido sea doble: por una parte, está limitado en su dimensión *objetiva* por la estructura propia de las realidades naturales que está llamado a “someter y dominar”; por otro, está limitado en su dimensión *subjetiva* por la estructura propia de la acción humana, que es siempre una acción personal y, por lo tanto, moral. Ambos límites se copertenecen.

Dos textos, esta vez tomados de la *Sollicitudo Rei Socialis*, encíclica del año 1987, me parecen especialmente importantes en este sentido.

En el primero se destacan los límites en el “dominio y sometimiento” de la Naturaleza que se derivan de la condición *subjetiva* del trabajo, es decir, en razón de la dimensión moral de la acción humana. Este argumento se despliega, a su vez, en dos etapas.

En la primera, se pone en evidencia que el hombre forma parte del orden de la Creación y, en consecuencia, mantiene con ella un real, aunque relativa, afinidad. El ejercicio del dominio sobre el resto de la Creación, por lo tanto, debe tomar en cuenta esa relativa afinidad entre el hombre y la naturaleza que, por lo mismo, nunca se reduce a una relación de simple “exterioridad” entre un sujeto (hombre) y un objeto (naturaleza) al que cabría dominar radicalmente: la Naturaleza no es nunca lo totalmente “otro” para el hombre. Esta

relativa afinidad es ya un límite al dominio de aquél sobre ésta.

El criterio decisivo, sin embargo, para el recto ejercicio de ese dominio obtiene su fundamento de otra fuente, según destaca la segunda etapa del argumento. En efecto, el hombre, además de ser *relativamente afín* al resto de la Creación, es, por sobre todo, *verdaderamente afín* a Dios, pues ha sido creado a su imagen y semejanza. Su distintivo modo de ejercer el sometimiento y dominio de la Naturaleza, en consecuencia, se cumple adecuadamente cuando «refleja» el modo en que Dios mismo ejerce su soberanía sobre sus creaturas (cfr. Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 4). La legítima libertad de la que goza el hombre en el gobierno del mundo creado no es la de un sujeto radicalmente autónomo, como quiere la modernidad de matriz ilustrada, sino aquella otra, de matriz bíblica, que tiene a Dios como criterio y medida.

El primer texto de la *Sollicitudo Rei Socialis* es este: «El hombre tiene así una cierta afinidad con las demás creaturas: está llamado a utilizarlas, a ocuparse de ellas y – siempre según la narración del Génesis (2,15) – es colocado en el jardín para cultivarlo y custodiarlo, por encima de todos los demás seres puestos por Dios bajo su dominio (cfr. Gén 1,15s.). Pero al mismo tiempo, el hombre debe someterse a la voluntad de Dios, que le pone límites en el uso y dominio de las cosas (cfr. Gén 2,16 s.), a la par que le promete la inmortalidad (cfr. Gén 2,9; Sab 2,23). El hombre, pues, al ser imagen de Dios, tiene una verdadera afinidad con Él. Según esta enseñanza, el desarrollo no puede consistir solamente en el uso, dominio y posesión *indiscriminada* de las cosas creadas y de los productos de la industria humana, sino más bien en *subordinar* la posesión, el dominio y el uso a la semejanza divina del hombre y a su vocación a la inmortalidad. Esta es la *realidad trascendente* del ser humano, la cual desde el principio aparece participada por una pareja, hombre y mujer (cfr. Gén 1,27), y es por consiguiente fundamentalmente social» (n. 29).

En el otro texto de la *Sollicitudo Rei Socialis*, en cambio, se pone el acento en los límites a los que está expuesto el trabajo en su dimensión

objetiva, y que dependen, entre otras consideraciones, de la “estructura” propia o “naturalidad” de las cosas sobre las que se aplica el trabajo del hombre. Se trata de un argumento especialmente importante desde el punto de vista de la ecología, pues aunque Juan Pablo II no usa todavía aquí esta expresión ya está refiriéndose a ella de un modo muy claro. En efecto, el trabajo humano, reflejo de la acción creadora de Dios, puede y debe modificar la Naturaleza pero a condición que *reconozca* y *respete* la estructura que ésta, en cualquiera de sus niveles y formas, posee *de suyo*. Se trata, como ya se ha destacado, de un límite *objetivo* – complementario al subjetivo, de carácter moral, ínsito en el trabajo humano – precisamente porque depende de lo que las cosas son *en sí mismas*, al margen de lo que el hombre pretenda hacer con ellas.

La perspectiva ecológica, que aquí opera, en efecto, no sólo está atenta a los inconvenientes que una explotación desmedida e irresponsable de la Naturaleza, en cualquiera de sus niveles y formas, supone para el hombre, en especial para las generaciones futuras. Este argumento es importante y Juan Pablo II no deja de tenerlo muy presente. Pero es importante notar que la primera de las tres razones que ofrece el autor de la *Sollicitudo Rei Socialis* en defensa de la Naturaleza no es estrictamente *antropocéntrica* (en el sentido de destacar los inconvenientes que la degradación de la Naturaleza traería *para el hombre*) precisamente porque pone el centro de su atención en la Naturaleza misma: es *la propia estructura de cada ser*, así como el *orden* en que se interconectan (que los antiguos llamaban precisamente *cosmos*), la que exige aquella consideración que el Papa llama *respeto*. Se trata de un paso audaz, de amplias consecuencias. Dice Juan Pablo II:

«El carácter moral del desarrollo no puede prescindir tampoco del respeto *por los seres que constituyen* la naturaleza visible y que los griegos, aludiendo precisamente al *orden* que lo distinguen, llamaban el “cosmos”. Estas re-

alidades exigen también respeto, en virtud de una triple consideración que merece atenta reflexión. La *primera* consiste en la conveniencia de tomar *mayor conciencia* de que no se pueden utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados – animales, plantas, elementos naturales – como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas. Al contrario, conviene tener en cuenta la *naturaleza de cada ser* y su *mutua conexión* en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos. La *segunda consideración* se funda, en cambio, en la convicción, cada vez mayor también de la *limitación de los recursos*

*El hombre, además
de ser relativamente
afín al resto de la
Creación, es, por sobre
todo, verdaderamente
afín a Dios*

naturales, algunos de los cuales no son, como suele decirse, *renovables*. Usarlos como si fueran inagotables, *con dominio absoluto*, pone seriamente en peligro su futura disponibilidad, no sólo para la generación presente, sino sobre todo para las futuras.

La *tercera consideración* se refiere directamente a las consecuencias de un cierto tipo de desarrollo *sobre la calidad de la vida* en las zonas industrializadas. Todos sabemos que el resultado directo o indirecto de la industrialización es, cada vez más, la contaminación del ambiente, con graves consecuencias para la salud de la población» (n. 34).

Ecología y Creación

Una consideración genuinamente cristiana de la Naturaleza, según la *Sollicitudo Rei Socialis*, no podría descansar por lo tanto en una perspectiva *estrechamente* antropocéntrica, que hace del hombre un “sujeto” y de los seres naturales meros “objetos”. No se trata, por lo tanto, de cuidar a la Naturaleza sólo porque con ella se vería afectado, más o menos directamente, el bienestar presente y futuro del hombre, que permanece siempre como un argumento válido a condición de no ser elevado a criterio único. He aquí la audacia de la *Sollicitudo Rei Socialis*: la Naturaleza – como sistema ordenado de diversas categorías de

seres – no tiene un valor puramente instrumental y, en este sentido, no es un conjunto sistemático de objetos *puestos* al servicio del hombre. Pues como ya he dicho más arriba, la relación del hombre con la Naturaleza no es la de un “sujeto” con un “objeto” “puesto” para su “consumo” sino la de una “persona” con un “orden creado”, en las que cabe reconocer una estructura que es *propia* de cada una de ellas – personal y creacional, respectivamente – aunque ambos la hayan recibido bajo la forma de un *don*. Su *ser propio*, en efecto, a ambos les ha sido *donado* por Dios. Una comprensión genuinamente cristiana de la Naturaleza, y del hombre, descansa en la idea de Creación.

El paso de la *Sollicitudo Rei Socialis* me parece audaz, aunque en ella la cuestión ecológica aún no es nombrada explícitamente, como sí sucede en cambio en la *Centesimus annus*, del año 1991, que Juan Pablo II propone como una relectura de la *Rerum novarum* de León XIII. La cuestión ecológica es, en efecto, una de las “cosas nuevas” sobre las que la Iglesia dirige su atención de un modo explícito, procurando iluminar con su reflexión teológica la praxis humana. Juan Pablo II lo hace prolongando la reflexión que ya venía desarrollando desde hace años, aunque ahora lleva el propio enfoque a sus posibilidades más radicales. ¿Cómo y en qué sentido? Haciendo que la perspectiva ecológica centrada en el *respeto de la propia estructura* de los seres naturales, ya presente en la *Sollicitudo Rei Socialis*, resulte aún más clara.

La *Centesimus annus*, en aquella parte que se ocupa de la cuestión ecológica, arranca de una consideración antropológica, pero no para insistir en la perspectiva tradicional – según la cual el cuidado de la Naturaleza es importante porque repercute, más o menos directamente, en el bienestar del hombre (argumento que puede llevar a hacer de la Naturaleza sólo un “objeto” y “medio” en manos del hombre, que se autointerpreta como “sujeto” y “fin”) – sino, más bien, para destacar que el actual problema ecológico arranca, o es consecuencia, de una falsa comprensión que el hombre tiene de sí mismo. Se trata, es cierto, de un argumento que sigue consi-

derando al hombre como un factor decisivo, pero no como aquel “sujeto” a cuya “disposición” está el resto de los seres naturales reducidos a “objetos” – que es la falsa comprensión de sí que está a la base de la actual crisis ecológica – sino como una “persona”, en cuyas manos está el cuidado de la Creación. Juan Pablo II ya había aludido antes a esta dimensión antropológica del asunto pero ahora esta perspectiva se sitúa en primer lugar. La cuestión ecológica posee efectivamente una dimensión *antropológica*, pero no porque haga del hombre, como “sujeto”, el centro y fin de la realidad – perspectiva que es más bien la causa del problema – sino porque en ella el hombre, en tanto persona, creada a imagen y semejanza de Dios, tiene una directa responsabilidad moral en el cuidado, nacido del *respeto*, de la Naturaleza, creación de Dios. La ecología cristiana es una ecología *teocéntrica*, también cuando es el hombre el llamado al “dominio” de la Naturaleza.

Respeto es la expresión usada por Juan Pablo II en la *Sollicitudo Rei Socialis*, que en la *Centesimus annus* no vuelve a usar en el contexto de la cuestión de la ecología, aunque está plenamente operativa. Lo importante, en cualquier caso, es preguntarse por qué ante la Naturaleza tendríamos que sentir *respeto*; o lo que es lo mismo, en qué sentido la responsabilidad del hombre ante la Naturaleza descansa en el *respeto* que aquél debe sentir por ésta.

La respuesta la ofrece la sección central del párrafo de la *Centesimus annus* dedicado a la ecología: el respeto descansa en el reconocimiento, por parte del hombre, de *la fisonomía y destino propios de la Naturaleza*, que Dios le ha dado con *anterioridad* al uso, responsable, que de esa misma Naturaleza puede hacer el hombre. Sentimos *respeto*, en otras palabras, ante el *ser propio* de la Naturaleza, que junto a su belleza, constituyen indicios de la acción creadora de Dios. El párrafo de la *Centesimus annus* en cuestión dice: «Es asimismo preocupante, junto con el problema del consumismo y estrictamente vinculado con él, *la cuestión ecológica*. El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y

su misma vida. En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de “crear” el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él.

Esto demuestra, sobre todo, mezquindad o estrechez de miras del hombre, animado por el deseo de poseer las cosas en vez de relacionarlas con la verdad, y falto de aquella actitud desinteresada, gratuita, estética que nace del asombro por el ser y por la belleza que permite leer en las cosas visibles el mensaje de Dios invisible que las ha creado. A este respecto, la humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes y de su cometido para con las generaciones futuras» (n. 37).

De ahí que el hombre no pueda usar a la Naturaleza de un modo arbitrario, según la lógica del consumo irresponsable, que la tiraniza, sino según el principio de la responsabilidad, que la gobierna respetuosamente (véase *Ecclēsia de Eucharistia*, 20). Sólo en este sentido Dios ha puesto a la Naturaleza al servicio del hombre, es decir, sólo a condición que éste respete su propia dignidad persona y, así, participe verdaderamente en la soberanía de Dios sobre las realidades no-humanas. El “dominio” del hombre sobre el mundo supone una autonomía de matriz teonómica (véase *Veritatis splendor*, 38). Un breve texto de la encíclica *Evangelium vitae*, del año 1995,

La ecología cristiana es una ecología teocéntrica, también cuando es el hombre el llamado al “dominio” de la Naturaleza

lo vuelve a poner de relieve, de un modo muy claro y sistemático: «El hombre, llamado a cultivar y custodiar el jardín del mundo (cfr. *Gén* 2,15), tiene una responsabilidad específica sobre el *ambiente de vida*, o sea, sobre la creación que Dios puso al servicio de su dignidad personal, de su vida: respecto no sólo al presente, sino también a las generaciones futuras. Es la *cuestión ecológica* – desde la preservación del “habitat” natural de las diversas especies animales y formas de vida, hasta la “ecología humana” propiamente dicha – que encuentra en la Biblia una luminosa y fuerte indicación ética para una solución respetuosa del gran bien de la vida, de toda vida» (n. 42).

Ecología y santidad

Con posterioridad a la *Evangelium vitae* la referencias explícitas a la cuestión ecológica disminuyen numéricamente, aunque en absoluto desaparecen del magisterio de Juan Pablo II. Un texto especialmente importante – con el que quisiera cerrar este rápido recorrido por sus encíclicas – es el que encontramos en la *Fides et ratio*, del año 1998, donde la cuestión de la ecología se inscribe en el contexto de una vida auténticamente cristiana.

«En toda la Encíclica he subrayado claramente el papel fundamental que corresponde a la verdad en el campo moral. Esta verdad, respecto a la mayor parte de los problemas éticos más urgentes, exige, por parte de la teología moral, una atenta reflexión que ponga bien de relieve su arraigo en la palabra de Dios. Para cumplir esta misión propia, la teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien. Gracias a esta visión unitaria, vinculada necesariamente a la santidad cristiana y al ejercicio de las virtudes humanas y sobrenaturales, la

teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia – como la paz, la justicia social, la familia, la defensa de la vida y del ambiente natural – del modo más adecuado y eficaz» (n. 98).

El cuidado de la Naturaleza, en este sentido, no es sólo una cuestión que debe ser analizada teniendo presente la estructura personal del trabajo humano, así como la idea de la Naturaleza como una realidad dotada de un sentido propio. Esos son elementos importantísimo, cuya influencia Juan Pablo II ha puesto en evidencia al mostrar hasta qué punto una de las causas remotas del problema ecológico radica en una inadecuada comprensión del ser hombre y de la realidad: de ahí la necesidad de una antropología y una ética que no sea ni subjetivista ni utilitarista, y de una teología moral correctamente fundamentada.

Para Juan Pablo II es evidente, sin embargo, que a esta perspectiva *teórica* sobre el hombre y la Naturaleza debe agregarse una perspectiva *vital* sobre una existencia humana distintivamente cristiana, en la que esos principios generales se encarnen en una determinada *forma de vida*. De ahí la importancia decisiva para el problema ecológico del llamado explícito a la *santidad cristiana* que encontramos en la *Fides et ratio* (santidad dentro de la que hay que suponer el ejercicio de virtudes como el *ascetismo* y la *misericordia*), en virtud de la cual la relación del hombre con la Naturaleza se esfuerza por recuperar, auxiliado por la gracia, aquella armonía distintiva del Paraíso que la ocurrencia del pecado vino a empañar.

La amplia reflexión teológica-filosófica de Juan Pablo II sobre el hombre y la Naturaleza culmina, así, en esta breve, pero sustantiva, exhortación a una vida santa, en la que los esfuerzos por alcanzar una forma de vida respetuosa con la naturaleza se armoniza perfectamente con el destino sobrenatural al que todo hombre está llamado. Pues «aunque la visión cristiana fija su mirada en un “cielo nuevo” y una “tierra nueva” (*Ap* 21,1), eso no debilita, sino que más bien *estimula nuestro sentido de responsabilidad respecto a la tierra presente*» (*Ecclesia de Eucharistia*, 20).

Consideración final

La actual crisis medioambiental tiene raíces profundas y no tiene una solución fácil. Pienso, sin embargo, que la ecología cristiana, tal como viene descrita por el papa Francisco en *Laudato si'*, así como en las encíclicas de san Juan Pablo II de las que me he ocupado en este escrito, ofrece la mejor garantía para la defensa de dos principios fundamentales: la defensa del *valor* de la Naturaleza y la *dignidad* de la persona humana. El carácter distintivamente cristiana de esta ecología natural, sin embargo, no se agota en la comprensión de la Naturaleza como *don* y del hombre como *persona*, creada a imagen y semejanza de Dios. Es necesario, del modo que procede el papa Francisco en la línea de lo señalado ya por san Juan Pablo II, introducirse en el sentido de la vocación del hombre a la *santidad*, en virtud de la cual hombre y naturaleza recuperan, ayudados por la gracia, la original armonía querida por Dios. La solución propiamente cristiana al problema de la ecología supone – más allá de cualquier solución técnica, siempre relativamente impotente – la recuperación del valor cristiano de la santidad como forma de vida y, con ella, del ejercicio sostenido de las virtudes naturales y sobrenaturales.

Bibliografía

- S.S. PAPA FRANCISCO, *Laudato si'*, carta encíclica sobre el cuidado de la casa común, Ediciones UC, 2015.
- R. FRÍAS, «La cuestión animal. El Magisterio de la Iglesia católica en el contexto del debate actual», en *Veritas* 30 (2014), 105-126.
- M. KEHL, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*, Herder, Barcelona 2009.
- J. MARTÍNEZ PUCHE (ed.), *Encíclicas del Beato Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 2011.
- J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.
- L. THOMMEN, *L'ambiente nel mondo antico*, Il Mulino, Milano 2014, 14.
- E. SARMIENTO, (ed.), *El don de la vida. Documentos del Magisterio de la Iglesia sobre bioética*, BAC, Madrid 1995.
- R. VILLARROEL, *Interesarse por la vida. Estudios de biopolítica y bioética*, Universitaria, Santiago 2015, 34 ss.

NOTE

¹ Este artículo es resultado del proyecto «Estatuto ontológico y moral de los animales desde la perspectiva del Magisterio de la Iglesia católica sobre bioética», financiado por la *Dirección de la Pastoral y Cultura Cristiana* y la *Vicerrectoría de Investigación* de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

² L. THOMMEN, *L'ambiente nel mondo antico*, Il Mulino, Milano 2014, 14.

³ R. VILLARROEL, *Interesarse por la vida. Estudios de biopolítica y bioética*, Universitaria, Santiago 2015, 34 ss.

⁴ A continuación cito las Encíclicas de Juan Pablo II de la edición preparada por J. MARTÍNEZ (ed.), *Encíclicas del Beato Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 2011.