

Hacia un nuevo paradigma: Tierra, humanidad y ecología integral

1

Me han pedido que les hable sobre cómo avanzar hoy hacia un paradigma más relacional a la luz de la encíclica *Laudato si'*. Nos encontramos en una grave crisis ecológica. Los datos científicos son claros. La tecnología ha progresado enormemente, pero estamos destruyendo nuestra casa común.

2

(video 0.1.3.)

Intentaré ir a las raíces de la situación delicada que estamos viviendo, pues no se puede vivir hoy la ecología integral si no cambia la ecología mental. Para ello, tenemos que aprender del pasado y revisar la concepción antropológica que está a la base de nuestro estilo de vida

Como en todas las grandes crisis de la historia, tenemos que revisar las bases filosóficas y antropológicas que nos han llevado a esta situación. ¿Qué ha fallado? ¿Cómo podemos cambiar nuestra relación con la naturaleza para que sea posible superar esta crisis? Una mirada al pasado puede ayudarnos a comprender el presente en que nos encontramos

(video 10.1.1.) 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.

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. Y sin embargo, fue allí donde estalló la mayor de las barbaries.

3

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.

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 encíclica *Laudato Si'*: “No hay ecología sin una adecuada antropología” (118) y

4-6

“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, trataré de identificar las bases antropológicas de la ecología integral y el modo de establecer una nueva relación con la creación¹.

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”². 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. Ecología integral

En mi exposición trataré de subrayar que, para conseguir la ecología integral, necesitamos superar los dualismos óntico 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 óntico 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 (1561-1626) sostiene que la ciencia y la técnica tienen el objetivo de “ampliar los límites del imperio humano”³ y someter las fuerzas de la naturaleza⁴. René

¹ La filosofía occidental ha reducido lo Otro al Mismo

² 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.

³ “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.

⁴ F. BACON, *Novum Organum*, Globus, Madrid 2013.

Descartes (1596-1650) confirma que debemos “convertirnos en dueños y señores de la naturaleza”⁵.

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 valor⁶. Albert Schweitzer y Paul W. Taylor son algunos de los autores⁷ 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 dignidad⁸.

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).

2. Antropología esencialista y cultura del descarte

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 instrumental⁹, abriendo así la vía al paradigma tecnocrático¹⁰ y a la cultura del descarte.

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).

⁵ 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.

⁶ “None is superior to another”. P.W. TAYLOR, *Respect for Nature: a theory of environmental ethics*, Princeton UP, Princeton NJ 2011, 155.

⁷ M.E. ZIMMERMAN, ed., *Environmental philosophy: from animal rights to radical ecology*, Pearson, Upper Saddle River 2005.

⁸ JUAN PABLO 11, «Discurso...», 24-03-1997, n.5.

⁹ Cfr. C. TAYLOR, *A Catholic Modernity?*, The Univ. of Dayton 1996, 20-21.

¹⁰ BENEDICTO XVI, «Carta encíclica *Caritas in veritate*», [=CV], 29-06-2009, n. 14, in *Acta Apostolicae Sedis*, [=AAS], 101 (2009) 641-709.

2.1. Dualismo óntico

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”¹¹, 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.

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 criaturas. 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’”¹².

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 cuerpo¹³. 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.

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”¹⁴.

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

¹¹ J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2009, 24

¹² J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, 14 y 24-26.

¹³ 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.

¹⁴ R. DESCARTES, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Espasa, Madrid 1997, 87.

sería una comunión de sujetos sino sólo un montón de objetos¹⁵, descritos en términos matemáticos y geométricos. Más concretamente, se le define como reloj, máquina, taller, experimento¹⁶. 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”¹⁷. 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”¹⁸. 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”, “someter”. El camino hacia la santidad exigiría el desprecio del cuerpo, de la sensualidad y de todo lo material. 26

2.2. Dualismo ontológico 27

(video 8.2.) 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.”¹⁹ 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 29

¹⁵ “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.

¹⁶ J. MOLTSMANN, *El Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987, 326.

¹⁷ H. BERGSON, *Introduzione alla metafisica*, Orthotes, Napoli 2012, 12 [traducción mía].

¹⁸ J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, 24-26.

¹⁹ J.M. SCHAEFFER, *El fin de la excepción humana*, 25.

pertenecería a otro ámbito, el del dios bueno del Nuevo Testamento, y no tendría nada que ver con el cuerpo, que sería sólo su cárcel²⁰.

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 animales²¹. 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. 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). 31

El dualismo ontológico sigue hoy presente. Con frecuencia, se justifica 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). 33

2.3. Dominio y cultura del descarte 34

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

Los pobres y abandonados, entre los que se encuentra la hermana madre tierra (53), son los primeros en sufrir las consecuencias de ese antropocentrismo desviado²² y prometeico (116), que exalta la propia autosuficiencia y desprecia todo lo que percibe como frágil e indefenso. 36

²⁰ Cf. K. ESSER, «Francisco de Asís y los cátaros de su tiempo», in *Selecciones de Franciscanismo*, 5/13-14 (1976) 145-172

²¹ “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.

²² LS 69, 118, 119, 122.

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 basura²³. 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. Bases para un nuevo paradigma relacional 38

Todo lo que existe ha sido creado “según el modelo divino” trinitario y, por tanto, “es una trama de relaciones” (240) a todos los niveles: “entre los ecosistemas y entre los diversos mundos de referencia social” (141).

“Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente. [...] Todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad” (240).

3.1. Necesitamos superar la dialéctica de conflicto permanente 39

(video 7.1.A) Ignorando los lazos naturales que nos unen a todas las criaturas, la cultura moderna ha acentuado la separación y el antagonismo conflictivo. El hombre ha sido definido como un lobo (*homo homini lupus*²⁴), un ser dividido internamente (dualismo ontológico) y netamente separado de las demás criaturas (dualismo óntico)²⁵. La naturaleza sería un campo de batalla (“o comes o te comen”), donde solo los más fuertes sobreviven (darwinismo)²⁶. 40

Se justifica así el antropocentrismo despótico, la lógica del dominio y la cultura del descarte a todos los niveles. Por ejemplo, en economía, se promueve la guerra de intereses (“los negocios son los negocios”)²⁷; en política, se prepara la guerra con la excusa de garantizar la paz (“*Si vis pacem para bellum*”); en medicina, se soslayan los tratamientos holísticos para promover la lucha directa contra los agentes patógenos; en el ámbito comunicativo, se usa la mentira y la 41

²³ LS 22; cf. Z. BAUMAN, *Vite di scarto*, 4ª ed. Laterza, Bari 2014.

²⁴ Esta afirmación de Plauto T.M. (*Asinaria*, atto II) se encuentra también en: HOBBS, T., *The Leviathan*, New York 1651, 98-102.

²⁵ Cf. SCHAEFFER J.M., *El fin de la excepción humana*, 24.

²⁶ “There must in every case be a struggle for existence.” DARWIN C., *On the origin of Species*, Broadview, Peterborough 2003, 134.

²⁷ En Galicia dicen: “amigiños sí, pero a vaquiña polo que vale”. Estudios recientes, sin embargo, muestran que, también en el ámbito económico, el ser humano tiende naturalmente al altruismo y a la cooperación. Cf. COUTURIER D.B., *The Fraternal Economy: A Pastoral Psychology of Franciscan Economics*, Cloverdale Books, South Bend (IN) 2007, 12; CARBAJO NÚÑEZ M., *A free and fraternal economy*, 157ss.

media verdad (*fake news*) como armas para herir y anular al otro²⁸; a nivel sociocultural, se intenta excluir cualquier alteridad incómoda. La eliminación del otro sería una poda necesaria para garantizar que el árbol social se revitalice y crezca²⁹.

Con respecto a la naturaleza, se ha dado prioridad al “aspecto de conquista y de explotación de los recursos”, soslayando la “capacidad de acogida del medio ambiente”. De este modo, “el ambiente como ‘recurso’ pone en peligro el ambiente como ‘casa’”³⁰.

42

3.2. En la naturaleza, la cooperación es más importante que el conflicto

43

(**video 7.2**) Contradiendo esta visión conflictiva, muchos datos científicos muestran que, en la naturaleza, la cooperación prevalece sobre la lucha y que “la unidad es superior al conflicto”³¹. Lynn Margulis, entre otros, cuestiona la tesis darwiniana de la evolución y afirma que la colaboración ha sido más decisiva que la pelea: “La vida no colonizó el mundo a través del combate, sino a través de la interconexión”³².

44

Las numerosas formas de simbiosis e interdependencia entre los diferentes organismos son un buen ejemplo de esta colaboración que ha hecho posible la evolución³³.

Dentro del cuerpo humano, por ejemplo, la flora bacteriana nos ayuda a digerir y nos protege de microorganismos dañinos³⁴. Hay también muchos casos de interacción cooperativa y bidireccional entre las diferentes especies, aunque algunos autores sostienen que no se puede hablar de una verdadera comunicación entre las especies³⁵.

45

²⁸ “El drama de la desinformación es el desacreditar al otro, el presentarlo como enemigo, hasta llegar a la demonización que favorece los conflictos”. *JCS* 2018, n. 1.

²⁹ CARBAJO NÚÑEZ, M., *Sorella Madre Terra. Radici francescane della “Laudato si’*, Messaggero, Padova 2017, 57-58.

³⁰ JUAN PABLO II, «Discurso a los participantes en un congreso sobre el ambiente y la salud» (24.03.1997), en *InsGP2*, XX, 1 (1997) 522, n. 2.

³¹ *LS* 198; *EG* 228.

³² “Life did not take over the globe by combat, but by networking. Life forms multiplied and complexified by co-opting others, not just by killing them”. MARGULIS L. - SAGAN D., *Microcosmos: four billion years of evolution from our microbial ancestors*, Univ. California, Berkeley 1997, 29. “The story strongly demonstrates the inevitability of some kind of cooperation among organisms”. *Ib.* 121.

³³ Cf. CAPRA F., *La rete della vita. Perché l’altruismo è alla base dell’evoluzione*, BUR, Milano 2014⁷. “Richard Altmann, Konstantin Mereschkowski, George Portier, Ivan Wallin y otros, sostenían que todas las células complejas surgieron mediante *simbiosis* entre células más sencillas”. LANE, N., *La cuestión vital: ¿Por qué la vida es como es?*, Ariel, Barcelona 2016, sección 3.

³⁴ SEARS C.L., «A dynamic partnership: celebrating our gut flora», en *Anaerobe* 11/5 (2005) 247-251.

³⁵ Cf. CIMATTI, F., *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma 1998; MARTINELLI D., *Basics of animal communication. Interaction, signaling and sense making in the Animal Kingdom*, Cambridge Scholars, Newcastle 2017, 89ss.

3.3. Necesidad de la mística y de la espiritualidad

Necesitamos “madurar una espiritualidad” (240) y una mística que abran nuestros ojos para poder experimentar la “íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres” (234) y para poder ver la naturaleza como un gozoso misterio de comunión y de relaciones.

Esta apertura debe darse también en el ámbito científico y experimental. En efecto, “la ciencia en sus comienzos, fue debida a hombres que tenían amor al mundo. Percibían la belleza [...] Pero, paso a paso, el impulso-poder ha dominado por completo al impulso-amor³⁶. De este modo, la Modernidad ha despojado al mundo de su misterio. Necesitamos “una mirada distinta” (111), que nos ayude “a salir del pragmatismo utilitarista” (215), pues “no será posible comprometerse en cosas grandes sólo con doctrinas, sin una mística que nos anime”³⁷.

El místico tiene esta mirada contemplativa que necesitamos. En efecto, la mística y la espiritualidad “impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria” (216), apelan al corazón más que a la cabeza y ofrecen motivaciones para “alimentar una pasión por el cuidado del mundo” (216). Hacen posible así una experiencia armónica e integral de la realidad³⁸. El místico percibe la interconexión y la armonía de la naturaleza, no “porque las cosas limitadas del mundo sean realmente divinas, sino porque experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres, y así «siente ser todas las cosas Dios»”³⁹.

Francisco de Asís fue “un místico y un peregrino”, que vivía en “maravillosa armonía con Dios, con los otros, con la naturaleza y consigo mismo” (10). Contemplando la creación, alababa al Creador; creciendo en su unión con Cristo, se descubría hermano universal. “Cada vez que él miraba el sol, la luna o los más pequeños animales, su reacción era cantar, incorporando en su alabanza a las demás criaturas” (11).

3.4. Individualidad en vez de individualismo

El actual paradigma tecnocientífico favorece el individualismo, la homogeneización y la masificación, pero no la individualidad. En vez de acoger y valorizar, prefiere analizar, objetivar, diseccionar. El otro no es reconocido ni apreciado como un “tú” único e irrepetible. Se promueven relaciones de tipo anónimo y eficientista (*no-tuismo*), basadas en el interés monetario (*cash nexus*).

³⁶ RUSSELL B., *La perspectiva científica*, Ariel, Barcelona 1975, 215-216.

³⁷ LS 216; EG 261.

³⁸ “La espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea” LS 216.

³⁹ LS 234; JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, XIV-XV, 5, en ID., *Canciones, coplas, declaraciones*, ISU, Milano 1998, 59-60.

(video 6.2.2.) A nivel filosófico, Duns Escoto defiende la dignidad y la libertad metafísica del individuo, en cuanto único e irrepetible⁴⁰. Describe esa individualidad usando el concepto de heceitas (*haecceitas*, “ser-aquí”), en base al cual cada cosa es lo que es. La encíclica *Laudato si’* subraya también la importancia de respetar la individualidad de cada persona para poder promover la unidad y la comunión. 52

Todos los seres vivos tienen “un valor propio ante Dios” (69). “Cada criatura tiene una función y ninguna es superflua” (84). “También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente” (155). 53

3.5. Superación del dualismo ontológico y ontológico 53

(video 8.3.) La encíclica *Laudato Si’* sienta las bases de una concepción antropológica sin dualismos y abren el camino a la ecología integral. 54

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. 55

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 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. 55

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 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. 56

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. 57

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). 58

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 58

⁴⁰ “Omnis entitas individualis est primo diversa a quocumque alio”. *Ord.* II d.3 p.1 q.6 n.183 (*Vat.* VII 481).

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).

3.6. Creciendo en capacidad relacional

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

Conclusión

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

(video 10.1.3)

El entrar en relación no es una opción, sino una exigencia intrínseca, tanto para nosotros como para las demás criaturas.

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). 65

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. 66

(video 2.1.2)

Con la gracia divina, podemos potenciar nuestra natural capacidad de contemplación y relación para ser capaces de descubrir, en todas las criaturas, el rostro amoroso de Dios y el misterio del “nosotros” trinitario⁴¹. Siempre es posible un nuevo comienzo, pues Dios “se ha unido definitivamente a nuestra tierra” (245) y su Espíritu nos guía. 67

⁴¹ JUAN PABLO II, «Carta a las familias *Gratissimam sane*», 2-02-1994, n. 8, in *AAS*, 86 (1994) 868-925, aquí 877.

**LAS FUENTES FRANCISCANAS DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL: ¿ANTROPOCENTRISMO O
BIOCENTRISMO?**

1. LAUDATO SI': PROPUESTAS PARA UNA NUEVA RELACIÓN CON LA CREACIÓN.....	1
1. ACLARACIONES CONCEPTUALES	2
1.1. ECOLOGÍA INTEGRAL	2
1.2. ¿ANTROPOCENTRISMO O BIOCENTRISMO?.....	2
2. ANTROPOLOGÍA ESENCIALISTA Y CULTURA DEL DESCARTE.....	3
2.1. DUALISMO ÓNTICO.....	4
2.2. DUALISMO ONTOLÓGICO	5
2.3. DOMINIO Y CULTURA DEL DESCARTE.....	6
3. BASES PARA UN NUEVO PARADIGMA RELACIONAL	7
3.1. NECESITAMOS SUPERAR LA DIALÉCTICA DE CONFLICTO PERMANENTE	7
3.2. EN LA NATURALEZA, LA COOPERACIÓN ES MÁS IMPORTANTE QUE EL CONFLICTO	8
3.3. NECESIDAD DE LA MÍSTICA Y DE LA ESPIRITUALIDAD	9
3.4. INDIVIDUALIDAD EN VEZ DE INDIVIDUALISMO	9
3.5. SUPERACIÓN DEL DUALISMO ONTOLÓGICO Y ONTOLÓGICO	10
3.6. CRECIENDO EN CAPACIDAD RELACIONAL.....	11
CONCLUSIÓN	11

1. Laudato si': propuestas para una nueva relación con la creación
1. Aclaraciones conceptuales
- 1.1. Ecología integral
- 1.2. ¿antropocentrismo o biocentrismo?
2. Antropología esencialista y cultura del descarte
- 2.1. Dualismo óptico
- 2.2. Dualismo ontológico
- 2.3. Dominio y cultura del descarte
3. Bases para un nuevo paradigma relacional
- 3.1. Necesitamos superar la dialéctica de conflicto permanente
- 3.2. En la naturaleza, la cooperación es más importante que el conflicto
- 3.3. Necesidad de la mística y de la espiritualidad
- 3.4. Individualidad en vez de individualismo
- 3.5. Superación del dualismo ontológico y ontológico
- 3.6. Creciendo en capacidad relacional
- Conclusión

Laudato Si': Propuestas para una nueva relación con la creación