

EL ANTROPOCENTRISMO EN LA ECOLOGÍA OCCIDENTAL

José Manuel Sánchez-Romero Martín-Arroyo

Profesor de Teología Moral, Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA)

RESUMEN:

El antropocentrismo es la característica más relevante de la ecología occidental. Expresión de una cultura milenaria de matriz greco-romana y judeo-cristiana, afirma una superioridad ontológica del ser humano con respecto al resto de la naturaleza, comprendida como creación. No obstante, esta superioridad en modo alguno puede considerarse una justificación para un uso abusivo del medio ambiente, sino todo lo contrario como la razón de la responsabilidad ética del hombre sobre el mismo. La economía, política y el derecho deben tener en cuenta en sus respectivos discursos este primado axiológico. La reciente encíclica *Laudato Si'*, del Papa Francisco, es una clara y autorizada síntesis de esta ecología cristiana y occidental.

ABSTRACT:

Anthropocentrism is the most important characteristic of occidental ecology. Expression of a Greco-Roman and Judeo-Christian culture. Those ontological postulates express the superiority of the human being with the rest of nature, understood as Creation. However, this superiority in any way be considered a justification for abuse of the environment, but on the contrary, as the reason for the ethical responsibility of humanity. Economy, politics and law, must take into account in their references this axiological primacy. That pope Francis' Encyclical Letter *Laudato Si'* is a synthesis of the Christian-occidental ecology.

PALABRAS CLAVE: *Antropocentrismo, Creación, Ecoética, Espiritualidad ecológica.*

KEYWORDS: *Anthropocentrism, Creation, Ecoethics, Spiritual ecology.*

1.- INTRODUCCIÓN

1) *La cuestión ecológica.* La preocupación por el medio ambiente nació en los años 60 como una toma de conciencia del impacto que la economía industrial estaba ocasionando en la naturaleza. Aunque fue una década después cuando, a partir del informe al Club de Roma, *Los límites del crecimiento (The limits to Growth)*, dirigido por Dennis Meadows, saltó la alarma, despertando una sensibilidad ecológica creciente. No obstante con estos datos

recientes no es aventurado rastrear la preocupación medioambiental en siglos anteriores, como una constante que se ha ido perpetuando hasta desembocar en un claro, aunque no suficiente, interés por el medio ambiente⁶⁸.

Sin embargo, se puede afirmar que la relación del hombre con el medio natural es tan antigua y amplia como ancestral y variada es su presencia en el planeta. No

⁶⁸ CASQUETTE, Jesús.: "Ecologismo", en MARDONES, José M^a (dir): *10 palabras clave sobre movimientos sociales*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996, pp. 107-113.

debemos olvidar que la naturaleza ha provisto al hombre desde el comienzo de su existencia de todo lo necesario para el alimento, el vestido y hasta la diversión. E incluso le ha educado para su supervivencia, enseñándole recursos necesarios para mejor adaptarse al medio en el que vivimos. Además, también es evidente que el impacto que el medio natural ha tenido en el hombre no se ha limitado a satisfacer las necesidades primarias, sino que ha nutrido otros ámbitos de la vida social y cultural, tales como la música, la pintura o la arquitectura, sin olvidar su influencia en la propia mística. Basta con recordar la compenetración que la vida eremita o monástica ha tenido siempre con la naturaleza, haciendo del trabajo manual de la tierra junto con la oración, dos piezas elementales de la propia espiritualidad. Y si esto lo podemos decir de Europa, mucho más estrecha aún es la relación que se percibe entre el hombre y el medio natural en otras culturas propias de Asia, África o América. Desde el hinduismo y el budismo, a las religiones ancestrales de los pueblos más primigenios de África, se observa que entre el hombre y lo natural hay algo más que una mera relación funcional. Puede afirmarse que al tratar el medio natural de una manera u otra, tenemos que hablar del hombre, quien también forma parte de esa naturaleza. Es el hombre el que la contempla o la estudia, quien la cuida o la deteriora, quien se sirve de ella o la sirve, etc.

2) *La cultura ecológica occidental: el antropocentrismo.* En Occidente la naturaleza en su magnitud ha sido objeto de reflexión desde la antigüedad hasta la actualidad como una constante

ininterrumpida. Tanto la filosofía como la teología se han ocupado de ella, abordando la cuestión desde la singularidad de sus propias epistemologías. Si los inicios del pensamiento griego tuvieron lugar a partir de la observación de elementos naturales, buscando qué lógica propiciaba su relación; igualmente, la mirada creyente ha descubierto siempre en ellos un argumento para la fe y para la alabanza divina. Los textos presocráticos coinciden con la literatura bíblica en un tono de veneración, fruto de la admiración humilde y sincera ante realidades que nos preceden y que, por más que el hombre crece en su conocimiento, no por ello descende su sorpresa y admiración. También el pensamiento científico se ha ocupado de lo natural, hallando paulatinamente múltiples teorías y deduciendo implicaciones fundamentales para la vida. Ha conseguido que entre la vida humana y los elementos naturales, botánicos o zoológicos, exista una imbricación tan alta que jamás podía sospecharse. Sin ellos, las condiciones de vida serían inviables: temas como la biotecnología, las técnicas de investigación zoo-sanitarias o la explotación de recursos naturales son una muestra del provecho que los elementos naturales aportan a la calidad de vida del hombre.

El pensamiento contemporáneo muestra una especial preocupación y ocupación en la cuestión medio ambiental. Urgidos, sin duda, por el deterioro y daño que hemos provocado en el mismo, junto al surgir de iniciativas encaminadas a su conservación, asistimos a un despertar prometedor en el ámbito de la reflexión, que va desde la filosofía medio ambiental

a la ecología-ecoética, con la pretensión de elaborar una reflexión política y un derecho, cada vez más reclamado, que tutele tanto a los animales como a los espacios verdes. También la teología se ha ocupado minuciosamente de ella. Y aquí cabe señalar la reciente publicación de la Encíclica *Laudato Si'*, (2015), del Pontífice Francisco (en adelante LS), como una preocupación de las Iglesias por lo que él viene a llamar la "casa común" (LS, 7)⁶⁹. Esta se puede considerar la síntesis más autorizada de la ecología cristiana⁷⁰. Pero sobre todo como la obra más monográfica de una cuestión que ya se venía tratando paulatinamente en la Doctrina Social de la Iglesia⁷¹, y de la que otros pontífices anteriores también se habían ocupado, orientándola en una misma dirección: *el humanismo cristiano*, que sin duda alguna ha influenciado notablemente en lo que en la actualidad es el pensamiento ecológico occidental⁷².

La variedad cultural a la que nos hemos referido anteriormente hace que esta preocupación no sea uniforme afectando notablemente al antropocentrismo al que nos hemos referido como la característica

más general. La globalización en la que estamos inmersos está suponiendo el conocimiento de nuevas culturas antes desconocidas y el interés que despierta la variedad de formas de entender y tratar el medio natural. En este nuevo mapa globalizado que todos debemos construir, es más necesaria que nunca la disposición para una auténtica interculturalidad de la cuestión ecológica; se trata de una cuestión tan urgente como capital. Si en otros ámbitos hay modelos de convivencia como la exclusión, el refugio en *ghettos* o la multiculturalidad que se quedan pequeños, en el cuidado y uso del medio natural es imprescindible llegar a concesos que integrando la comprensión que cada cultura tiene del mundo natural, permitan unas líneas éticas, políticos-jurídicas y económicas comunes. Lo natural es el ámbito común en el que todos coincidimos, el uso que de los elementos naturales hacemos nos afecta a todos. Nos encontramos en una interrelación cultural que en las últimas décadas ha asumido una *globalización del medio* cada vez más intensa y que requiere pensar de nuevo la cuestión ecológica desde la riqueza de la pluralidad a la que nos referimos y desde la especificidad de cada cultura. También aquí la globalización corre el riesgo de una homogeneización de interés económico, que empobrecería el patrimonio axiológico y contribuiría al daño insostenible que venimos causando al espacio verde.

Al afrontar la cuestión ecológica en esta necesaria lectura globalizada, es importante recordar que lo específico de Occidente es el antropocentrismo. Aquí podríamos situar la diferencia y posteriormente la hermenéutica de la

⁶⁹ La edición consultada para el siguiente trabajo de investigación: FRANCISCO, Carta Encíclica de S.S.: *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*, Madrid, Edibesa, 2015.

⁷⁰SÁNCHEZ-ROMERO MARTÍN-ARROYO, José M: "La teología de la Encíclica Laudato SP", en GALINDO GARCÍA, Ángel (coord.): *Loado seas mi Señor y Ecología integral. Comentarios a la encíclica Laudato SI del Papa Francisco*, Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia, 2016, pp. 49-68.

⁷¹ PONTIFICIO CONSEJO "JUSTICIA Y PAZ: *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Ciudad del Vaticano, 2004.

⁷² SOLS LUCIA, José: "Ecología", en SOLS LUCIA, José (ed): *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la Encíclica Caritas in Veritatis*, Maliaño (Cantabria), Sal Terrae, 2014, pp. 379. 380.

ecología occidental con respecto a otras culturas donde lo natural forma un todo más homogéneo, sin una diferenciación axiológica, entre las realidades naturales que lo forman. Sin embargo, ni este antropocentrismo ha sido siempre idéntico, sino que ha ido oscilando en razón de los cambios culturales y filosóficos, ni la cultura actual occidental es hoy homogénea. Ambas razones nos llevan a tener que ahondar en lo genuino y original de ese antropocentrismo, pero antes se requiere adentrarnos en las dos objeciones que anotamos.

En primer lugar, hay que recordar que con la Modernidad, y su novedad epistemológica, el antropocentrismo concebido hasta entonces según las tradiciones religiosas y metafísicas, es modificado por una nueva forma de concebir al hombre en el medio natural, más ocupado por su papel en el mismo que por su valor. De ahí la preponderancia de la física y con ella su saber teórico, y posteriormente de la técnica con la que poder modificarlo. La ciencia moderna supondría la superación mítica de la naturaleza, y la técnica la proclamación del dominio del hombre sobre ella. Con ello se rompe la relación entre ética y naturaleza mantenida hasta entonces y se proclama la hegemonía absoluta del hombre. Se inicia entonces un desarrollo de la filosofía de la ciencia que afectará notablemente a la relación del hombre con la naturaleza y que terminará cuestionando el antropocentrismo tal y como clásicamente se venía afirmando⁷³. La

cuestión es si, pasados unos siglos del cambio que produjo la Modernidad y visto el deterioro medioambiental al que hemos llegado, no cabe la pregunta por la necesidad de reencontrar los fundamentos del antropocentrismo clásico, lógicamente adecuado hoy a la nueva situación cultural globalizada y a los adelantos científicos que ya reclaman y con urgencia la instancia ética.

Por otra parte, como decimos, es evidente que al hablar hoy de Occidente no estamos diciendo lo mismo que cuando se empleaba el término en décadas anteriores. Se requiere una precisión terminológica que especifique el sentido del mismo. Occidente ayer era un espacio físico en la tierra, con una cultura singular y milenaria, aunada en un credo, matriz de un sistema de valores identificados y fundamentados. La política y el derecho que regulaban la convivencia de los diversos pueblos que lo formaban nunca ignoraban esos principios axiológicos y se elaboraban a partir de ellos con una escrupulosa asunción. Hoy, aunque el espacio físico es el mismo, Occidente es ya un adjetivo en una sinfonía de valores y tradiciones, una forma de expresar una cultura que se debate entre otras muchas. En el mismo espacio físico que antes delimitaba y aunaba en un modo de vida, hoy coinciden otras de ídoles diversas, en un constante choque de civilizaciones que aún no han encontrado una fórmula común de convivencia⁷⁴. La cuestión ecológica también se ve afectada por esta realidad, de donde el constante conflicto social unas veces producido por un cruce de valores, otras por la ausencia de

⁷³ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a: *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 152-215.

⁷⁴ HUNTINGTON, Samuel P: *Choque de civilizaciones?*, Madrid, Tecnos, 2009.

algunos elementales que sustenten una postura comúnmente aceptada.

La toma de conciencia ante la crisis ecológica, se suma a la demanda de elaborar unos mínimos comunes aceptado por todos, que garanticen la convivencia armónica entre todas las culturas ya interrelacionadas. Si ya éramos conscientes de la necesidad de una ética universal que facilitase la convivencia entre las distintas culturas⁷⁵, ahora empezamos a darnos cuentas de la urgencia de aunar en criterios éticos, políticos y económicos que garanticen la conversación y supervivencia del planeta⁷⁶. En esta tarea común, Occidente no debe ser únicamente un espacio físico más ente otros, sino que debe aportar el milenar bagaje cultural que le define, tan necesario para la construcción de una aldea común.

Europa es la síntesis de tres culturas que se van sucediendo de manera inclusiva, no en una dialéctica de superación sino en un camino ascendente formando un bloque doctrinal que es lo que hemos denominado Occidente como adjetivo: la cultura occidental. Grecia, que aporta la idea; Roma, que da forma al pensamiento, y el Cristianismo que ilumina y redefine todo lo anterior con categorías de definitividad, plenitud y unicidad, asentando los principios epistemológicos que la historia tendrá que ir desarrollando paulatinamente⁷⁷. Por eso se dice que Europa está fundada sobre

tres montes: el Areópago de Atenas, el Capitolio romano y el Gólgota. La cultura grecorromana y la tradición judeocristiana han configurado el pensamiento europeo y con ello Occidente. No como tres fases sucesivas, sino más bien como tres anillos superpuestos que se encuentran en constante interpretación y en una siempre nueva búsqueda de equilibrio. En este procedimiento, lógicamente, es de resaltar la Ilustración como momento determinante de la actualidad, así como el carácter permeable de esa cultura resultante que nunca es fija e hierática, sino abierta y enriquecida histórica y actualmente por el encuentro con otras⁷⁸, pero que no por ello carece de principios sólidos que se mantienen diacrónicamente por el paso de los siglos y en el encuentro de nuevas culturas. A esta visión de conjunto sobre la realidad cultural enteramente original, que va más allá del contenido netamente religioso, es a lo que se denomina la *perspectiva cristiana*⁷⁹, y que podemos considerar la hermenéutica fundamental del pensamiento europeo y con ello occidental.

Y si algo es fundamental para expresar la comprensión ecológica en esta perspectiva cristiana es justamente el antropocentrismo, que pasa de ser un dato de fe, propio de la Divina Revelación, a formar un principio axiológico irrenunciable en la cultura occidental. En esta visión –que llamamos occidental- la cuestión ecológica no puede ser considerada desde sí misma

⁷⁵ KÜNG, Hans: *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991.

⁷⁶ KÜNG, Hans: *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid, 1999; BOFF, Leonardo: *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, Madrid 2001.

⁷⁷ MARÍAS, Julián: *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid, 1999, pp.15-27.

⁷⁸ KASPER, Walter: “Los fundamentos espirituales de Europa”, en AUGUSTIN G, (coord.): *El cambio de valores. Análisis y respuesta*, Maliaño (Cantabria), pp. 21.

⁷⁹ MARÍAS, Julián: *La perspectiva... Op. cit.*, pp. 10.

como pretenden las posturas más extremas: los llamados movimientos verdes, biocentrismo..., ni desde los meros intereses económicos o políticos como son las posiciones parciales que concluyen en acuerdos dañinos a la misma, sino comprendida en su totalidad. Lo primero correría el peligro de considerar la naturaleza en sí misma, sin referirla ni al Creador ni al hombre, *mitificándola*; lo segundo, en el otro extremo, *cosificándola*, manipulándola sin ningún criterio ético. De ahí el rechazo explícito de la fe cristiana, asumida con normalidad en la tradición cultural europea hasta épocas recientes, a una concepción del «...medio ambiente inspirada en el ecocentrismo y el biocentrismo, porque ésta se propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado. Así se elimina la responsabilidad superior del hombre en favor de una igualdad de la dignidad de todos los seres vivos»⁸⁰. Esta postura emanada del cristianismo y asumida por la genuina tradición occidental, va más allá del mero *conservacionismo* y, por supuesto, del *utilitarismo*, y coincide con el *ecologismo* en sentido estricto en implicar a la persona y a la sociedad, de las que se esperan cambios profundos y radicales. Y es por esto por lo que se pone al hombre como centro y responsable del medio natural, generándose un antropocentrismo de carácter axiológico y de responsabilidad ética.

Este antropocentrismo, síntesis de las tres referencias antes citada: la idea griega de

hombre, la forma jurídico-romana de persona y el axioma antropológico de *Imago Dei* deducido de una lectura teológica de la naturaleza y de su origen, se convierte en principio epistemológico y en clave hermenéutica de la cuestión ecológica occidental. De su origen, contenido y alcance, así como de las implicaciones que de él se derivan nos ocuparemos a continuación.

2.- EL ORIGEN FILOSÓFICO Y TEOLÓGICO DEL ANTROPOCENTRISMO ECOLÓGICO OCCIDENTAL

1) *Sócrates asienta la idea de hombre*. La historia de la filosofía griega puede dividirse, a efectos prácticos, en periodos que evidencian una diferencia real de perspectivas e intereses, respondiendo, en parte, a cambios en las circunstancias externas, en otras a los modos de vida. Se diferencia, asimismo, por la localización de los centros, a partir de los cuales se ejercieron sobre el mundo griego los principales influjos intelectuales, sin olvidar la real continuidad que recorre el desarrollo completo del pensamiento desde los milesios hasta los neoplatónicos⁸¹.

El primer periodo de la Filosofía Antigua abarca el tiempo anterior a Sócrates. El principal interés gira en torno a la filosofía de la naturaleza. Empezó a cuestionarse las explicaciones míticas que las leyendas proporcionaban a ciertos problemas y se buscaban respuestas más lógicas y racionales: el

⁸⁰ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 463.

⁸¹ GUTHRIE, W. K C: *Historia de la Filosofía Griega I*, Cambridge University Press 1962 (edic original), 1984 (traducción), pp.17.

paso del mito a la racionalidad⁸². La preocupación se centraba en satisfacer la curiosidad sobre la naturaleza del mundo exterior, el proceso mediante el cual alcanzó su estado presente y su composición física. Ellos creían que el mundo surgió de una unidad primigenia y que esa sustancia única continuaba siendo la base permanente de todo su ser, aunque entonces se mostrase en formas y manifestaciones diferentes⁸³. Esta temática fue enriqueciéndose con posturas y matizaciones distintas de autores como Pitágoras, Heráclito de Éfeso, Parménides, etc, hasta llegar al final de esta época a filósofos que cambiaron del monismo al pluralismo, sustituyendo el principio único por el de cuatro sustancias básicas o elementos: tierra, agua, aire y fuego⁸⁴. De forma que puede afirmarse que «...la gradual toma de conciencia del problema de la causa primera del movimiento, íntimamente unido al de la relación entre materia y vida, es uno de los principales hilos conductores a seguir en una exposición del pensamiento presocrático»⁸⁵. No obstante, no eran meros físicos, sino que su preocupación iba más lejos, eran metafísicos, en el sentido de que hablaban de la naturaleza pensando en el espíritu y en el ser como un todo⁸⁶. Sólo al final, en la fase de la sofística, se convierte también en problema el mismo hombre⁸⁷.

Si bien es cierto que es muy cuestionada la idea de que los sofistas aporten una nueva filosofía, sí lo es que suponen una

novedad por la manera en que todo es presentado y porque entra en escena "el hombre" en lugar del mundo. Sin que signifique una antropología propiamente dicha, sí que hay un interés práctico por la formación del hombre, especialmente del joven para la política, y el surgir de dos ideas decisivas: el relativismo escéptico y la doctrina político-moral sobre el poder. Se rechaza la idea que sostenía la existencia de verdades universalmente válidas y objetivas, para poner el acento en el sujeto que las conoce. De este modo se constituye al hombre –pero no en sentido genérico, sino a cada sujeto individual- en medida de todo lo que se quiere presentar como verdad y consiguientemente de todo lo que es valor, norma, ley, idea e ideal. El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son⁸⁸.

El gran momento de la filosofía griega, el cenit, transcurre desde mediados del s. V a. C. hasta finales del IV, en Atenas, con figuras como Sócrates, Platón y Aristóteles. Puede afirmarse que el nuevo espíritu halló en Sócrates a su primer filósofo genuino⁸⁹. Su filosofía constituye un momento central y referencial, porque si bien es cierto que en un principio estuvo vinculado a los sofistas, también lo es que imprimió a sus ideas un sentido completamente nuevo, que acabaría por diferenciarlo por completo de ellos⁹⁰. Son ya un tópico las palabras de Cicerón, cuando al hablar de Sócrates y su incidencia en la incipiente filosofía, se expresa en estos términos:

⁸² SILVANI, L: *Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona 2003, pp.15.

⁸³ GUTHRIE, W. K. C: *Historia... Op. cit.*, pp. 17.

⁸⁴ GUTHRIE, W. K. C: *Íbid.*, pp. 18-20.

⁸⁵ GUTHRIE, W. K. C: *Íbid.*, pp. 20.

⁸⁶ GUTHRIE, W. K. C: *Íbid.*, pp. 42.

⁸⁷ GUTHRIE, W. K. C: *Íbid.*, pp. 40.

⁸⁸ HIRSCHBERGER, J: *Historia... Op. cit.*, pp. 71-73.

⁸⁹ GARCÍA GÓMEZ HERAS, José M^a: *Historia y Razón*, Madrid, Alhambra, 1985, pp. 223-324.

⁹⁰ SILVANI, L: *Historia... Op. cit.*, pp. 32.

«...fue Sócrates el primero que hizo descender a la filosofía del cielo, y le buscó acomodo en las ciudades, e incluso la introdujo en los hogares, y la obligó a meditar sobre la vida y las costumbres, sobre los bienes y los males»⁹¹.

Movido por los acontecimientos sociales de su época e influenciado por cierto pesimismo que azotaba a los filósofos que se habían ocupado de la naturaleza, siente la necesidad de que el pensamiento de un giro. No se trató de un corte brusco con la filosofía anterior como, a veces, erróneamente se quiere entender, sino que Sócrates prolonga y ahonda, con un nuevo talante más crítico, indagaciones ya emprendidas por otros pensadores de su tiempo⁹². Asistimos, por tanto, a una novedad en la continuidad en la que, «...Sócrates protagoniza el primer gran intento de apelar a la razón para sondear el fondo de la condición humana»⁹³. Sócrates busca el saber mediante la dialéctica, de ahí su divergencia metódica frente a los sofistas. Una búsqueda que lleva a cabo mediante un sistema de preguntas y respuestas, en el que el preguntado daba a luz, después de titubeos y dudas, un cierto saber buscado o, al menos, encontraba que no le eran válidas las soluciones aceptadas hasta entonces y debía proseguir en su búsqueda; de ahí que, inspirado en la

profesión de su madre que era matrona, denomina a este método: *mayéutica*⁹⁴.

Ésta sí es la cuestión socrática capital: había convertido su vida en una constante indagación de la condición humana y sus conocimientos⁹⁵. El propio Aristóteles le adjudicaba a Sócrates un interés metódico por los razonamientos inductivos y por el definir de modo universal en su búsqueda lo que constituye lo esencial a cada cosa, método que aplicaba con sus razonamientos al campo de la moral y de las virtudes éticas⁹⁶. Y como Aristóteles bien señala, definiciones generales y razonamientos inductivos son las primeras etapas para la constitución de un saber científico, de lo que los griegos llamaban una *epistémé*⁹⁷; aunque la idea ya la encontramos en Platón quien, en sus discursos señalaba que esos conocimientos socráticos universales apuntaban ya a la moral como un saber exacto, como si cupiera ya una *epistémé* de la ética⁹⁸. Como si Platón y Aristóteles estuviesen pregonando que la ética como disciplina, como ciencia rigurosa, tiene en Sócrates la raíz metódica; sobre la que a ellos les compete seguir edificando el edificio moral.

Con la mirada puesta ya en el hombre y no tanto en la naturaleza como realidad física, Sócrates empleó todas sus fuerzas en la defensa de criterios morales absolutos que permitiesen establecer una

⁹¹ En *Tusculanas*, V, 4, 10, citado en GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”, en CAMPS, Victoria (eds): *Historia de la Ética I. De los griegos al Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 36.

⁹² GARCÍA GUAL, C: *Ibid.*, pp. 36.

⁹³ AYLLÓN, José Ramón: *Introducción a la ética. Historia y fundamentos*, Palabra, Madrid 2006, pp. 17.18.

⁹⁴ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, pp. 70.71.

⁹⁵ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, p. 67.

⁹⁶ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, p. 70.

⁹⁷ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, p. 71.

⁹⁸ GARCÍA GUAL, C: “*Los Sofistas y Sócrates*”... *Op. cit.*, p. 71.

determinada formación y tipo de vida propia. Así lo recogía Aristóteles en su *Metafísica*: «...no se ocupaba de la naturaleza, y trataba sólo de cuestiones morales, y en ellas buscaba lo universal y tenía puesto su pensamiento, ante todo en la definición»⁹⁹. Su opinión moral central era que si alguien comprendía la verdadera naturaleza del bien, su llamada le resultaría irresistible y el incumplimiento de sus deberes morales sólo podía deberse a una carencia de conocimiento pleno¹⁰⁰. De ahí que para Sócrates, la cultura, la educación y la política debían estar supeditadas a la ética, y que la ética tuviese un claro trasfondo trascendente¹⁰¹, puesto que ocupaba el lugar último y recapitulador del resto de los saberes.

De esta manera, el tema del hombre comienza a ser el vértice que articula la comprensión de la realidad, incluida la naturaleza y no al revés. Se sienta la base filosófica para el antropocentrismo cultural occidental y para la comprensión del hombre como sujeto ético, principios que se irán desarrollando paulatinamente en el devenir de los siglos. Primero tomando forma cívica y jurídica en Roma, y posteriormente redefinido con la irrupción del cristianismo hasta formar un todo cultural sistémico.

2) *Roma da forma jurídica a la persona.*

Roma da forma al pensamiento griego sobre el hombre. Para organizar la vida urbana se vale del concepto de *ciudadanía*, con el que se diferenciaba a los hombres de Roma, otorgándoles derechos que los

distinguían por encima de los esclavos, de los extranjeros y de los animales. Pudiéndose señalar que aquel derecho de ciudadanía constituye el sustrato de los actuales textos legales que consolidan los derechos del hombre, los derechos fundamentales.

La ciudadanía fue un instrumento clave en la expansión del Imperio, tanto en su aspecto político como cultural. Es más, en la actualidad, esta influencia predomina en los principales sistemas jurídicos occidentales. El sujeto, la persona, si era libre y ciudadano de Roma y paterfamilias o *sui iuris*, gozaba de la capacidad jurídica, es decir, la aptitud para ser titular de derechos y obligaciones, sentándose las bases argumentativas de lo que hoy conocemos como derecho natural.

Se sienta con ello las bases de un derecho natural formado tanto por principios antropológicos como por principios lógicos, que pasa a la historia de Occidente como un depósito jurídico inspirador del derecho positivo. Sin duda que aquel derecho romano se vio afectado por el encuentro con el cristianismo que venía dotado de una alta concepción del ser humano y de su radical e igual dignidad. En este sistema jurídico la primacía del hombre frente a los animales o elementos naturales no era cuestionada, aunque bien es cierto que la relación entre ambos se empieza a regular en la medida en que surge la necesidad.

El concepto romano de ciudadanía es en la actualidad la configuración de nuestro sistema de derechos y deberes que, con carácter general, se establece para todos los seres humanos en las democracias occidentales.

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987.

¹⁰⁰ GUTHERIE, W. K. C : *Historia...* *Op. cit.*, pp. 21-23.

¹⁰¹ AYLLÓN, José Ramón: *Introducción a la ética...* *Op. cit.*, pp.19.

Lo que supone que el sistema de convivencia está regido por el principio de igualdad ante la ley. Ha sido después, recientemente, el positivismo jurídico el que ha abierto la posibilidad de pensar en un derecho que no tenga en cuenta esta jerarquización, dando paso a posturas y postulados de difícil argumentación jurídica y de no menos rechazo social, donde no siempre la primacía jurídica del hombre queda garantizada¹⁰².

3) *El cristianismo aporta la categoría teológica y axiológica definitiva: Imago Dei.* Si la filosofía antigua sienta la base de la antropología, podríamos decir que el cristianismo le aporta el valor axiológico y cualitativo propio de Occidente. Basta con referir que el concepto de persona se define a partir de las controversias cristológicas de los primeros siglos del cristianismo, y que la valoración de la misma siempre ha estado sostenida por el carácter teológico inherente a su definición, para mostrar que entre cristianismo y humanismo existe una mutua e intrínseca relación, sin duda alguna extensible a la cuestión ecológica: cuidar de la naturaleza es cuidar del hombre y viceversa¹⁰³.

Las ciencias bíblicas enseñan que el hombre es puramente relacional. «...el hombre es, en efecto, por su íntima naturaleza, un ser social y no puede vivir sin desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás» (GS, 12)¹⁰⁴.

El Génesis especifica que esta relación del hombre alcanza también al medio natural, pasando el carácter relacional y medioambiental a la teología como un principio antropológico irrenunciable. Por otra, la filosofía personalista que vehicula la teología del Concilio Vaticano II nos ayuda a comprender que estos ámbitos con los que el hombre por diseño creacional (*Ley natural*) vive su sociabilidad, no son aleatorios ni se quedan en su epidermis, sino que le constituyen esencialmente en lo que es y expresan su *ser comunitario*: «...la relación del hombre con el mundo es un elemento constitutivo de su identidad humana. Se trata de una relación que nace como fruto de la unión, todavía más profunda, del hombre con Dios»¹⁰⁵. Afirmación que se hace más singular aun cuando se incluye también el *medio natural* en el que es creado y vive, indicando que la relación del hombre con el medio no es ajena a su relación con Dios y viceversa, lo que será determinante para la responsabilidad ética de la que nos ocuparemos después. Ya hace años el documento de Puebla se hizo eco de esta cuestión con una exposición clara y precisa, no menos que sugerente: «...la libertad implica siempre aquella capacidad que en principio tenemos todos para disponer de nosotros mismos a fin de ir construyendo una comunión y una participación que han de plasmarse en realidades definitivas, sobre tres planos inseparables: la relación del hombre con el mundo, como señor; con

¹⁰² ARIAS RAMOS, J – ARIAS BONET, J. A., *Derecho romano I y II*, Valladolid, 1986; CASTRESANA, A: *Derecho Romano. El arte de lo bueno y de lo justo*, Madrid 2015.

¹⁰³ SOLS LUCIA, José: “Ecología”... *Op. cit.*, p. 379.

¹⁰⁴ “*Gaudium et Spes*. Constitución pastoral del Concilio Vaticano II”, en: *Concilio Vaticano II*.

Constituciones, Decretos, Declaraciones, B.A.C., Madrid, 1985.

¹⁰⁵ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 452.

las persona, como hermano, y con Dios, como hijo»¹⁰⁶.

No obstante, aunque creado parte del medioambiente con el que guarda una intrínseca relación de interdependencia, el texto sagrado marca una diferencia en el orden ontológico y, por tanto, cualitativo, que la teología está llamada a asumir y desarrollar: *la iconalidad divina*. «...el ser humano, si bien supone también procesos evolutivos, implica una novedad no explicable plenamente por la evolución de otros sistemas abiertos. Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios. La capacidad de reflexión, la argumentación, la creatividad, la interpretación, la elaboración artística y otras capacidades inéditas muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico. La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación con un Tú a otro tú. A partir de los relatos bíblicos, consideramos al ser humano como sujeto, que nunca puede ser reducido a la categoría de objeto» (LS, 81).

A ello debemos sumar la siguiente reflexión de la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*: «...no se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza humana o como elemento anónimo de la ciudad humana» (GS, 14). Hoy que vivimos imbuidos en una cultura

ecológica creciente, más que nunca hay que mantener con firmeza que «...una correcta concepción del medio ambiente, si por una parte no puede reducir utilitariamente la naturaleza a un mero objeto de manipulación y explotación, por otra parte, tampoco absolutizarla y colocarla, en dignidad, por encima de la misma persona humana»¹⁰⁷. De este convencimiento firme propio de la tradición cristiana se ha hecho eco también la reciente encíclica *Laudato Si* (LS, 65-75), reiterando su actualidad.

Esta superioridad del hombre no es únicamente una afirmación teológica. Si bien es verdad, tal y como hemos indicado, que se funda en la *iconalidad divina*, también lo es que ha sido una constante en toda la tradición filosófica occidental¹⁰⁸. Unas veces afirmada radicalmente y otras cuestionada, de una manera u otra la razón siempre se ha sentido interpelada y llamada a dar explicación de unas cualidades superiores en el hombre que le distinguen del resto de la creación. Podemos, por tanto, concluir que en la concepción cristiana del hombre se cristaliza todo el proceso histórico y filosófico anterior, quedando instituida una manera de comprender al hombre y su relación con el medio ambiente. La singularidad antropológica y la responsabilidad ética como dos principios elementales que sostienen la ecología cristiana y occidental y que permitirán fundamentar una adecuada ecoética en una ecología integral.

¹⁰⁷ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 463.

¹⁰⁸ GARCIA ACUÑA, S: "El contraste del ser humano respecto de los demás vivientes: la dignidad personal del hombre", en NUNCIATURA APOSTÓLICA DE ESPAÑA: *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo*, Madrid, B.A.C., 2009, pp. 61-95.

¹⁰⁶ CELAM, *Documento de Puebla, (La Evangelización en el presente y el futuro de América Latina)*, 322.

Lógicamente, a su vez, esto no sería posible sin la comprensión judeo-cristiana de la naturaleza. De ello nos ocupamos a continuación.

3.- PRINCIPIOS DE LA ECOLOGÍA ANTROPOCÉNTRICA OCCIDENTAL

1) *La naturaleza se comprende creada y redimida.* Un proceso similar al que hemos señalado sobre la antropología, puede señalarse en lo que a la comprensión de la naturaleza se refiere. A la enseñanza de la filosofía clásica se suma, formando una nueva síntesis, lo novedoso de la tradición judeo-cristiana. Si para el pensamiento griego la naturaleza es materia eterna e inanimada, «...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» (LS, 76). «...el conjunto del universo, con sus múltiples relaciones, muestra mejor la inagotable riqueza de Dios» (LS, 86). La contemplación de la naturaleza como realidad creada por amor se convierte para el creyente en ocasión para reconocerse asimismo en relación con las demás criaturas y en invitación a la alabanza. El medioambiente, podríamos concluir, constituye un auténtico lugar teofánico, cultico y teológico (LS, 85. 87).

La naturaleza, enseña la fe, no sólo es obra de las manos del Creador, sino que,

cómo tan ampliamente desarrolla san Pablo, al ser dañada por el pecado es también objeto de la recapitulación soteriológica final¹⁰⁹. «El ingreso de Jesucristo en la historia del mundo – recoge el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia– tiene su culmen en la Pascua, donde la naturaleza misma participa del drama del Hijo de Dios rechazado y de la victoria de la Resurrección (...), toda la creación toma parte en la renovación que brota de la Pascua del Señor»¹¹⁰. «El fin de la marcha del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal» (LS, 83). Por tanto, la dinámica esperanzadora que brota de la Pascua para el hombre y la historia es también extensible a la realidad creada y redimida. Si la última palabra que promete la fe para el hombre es la vida, también a la naturaleza le toca participar de este triunfo escatológico. El tiempo intermedio entre una redención que ya ha comenzado pero que aún no ha culminado, es el espacio de la ética.

2) *El hombre como sujeto eco-ético responsable.* Precisamente porque el hombre socrático es el único sujeto racional y porque este hombre es, según la tradición judeocristiana, *Imago Dei*, y por lo tanto, dotado de unas cualidades superiores como la inteligencia, la voluntad y la libertad, es por lo que es sujeto ético responsable del resto de la Creación (LS, 68). De ahí que, en modo alguno, esa superioridad del hombre justifica su uso abusivo: «...advertimos -

¹⁰⁹ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis: *Teología de la Creación*, Sal Terrae, Santander 1987.

¹¹⁰ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 454. 455.

afirma el Papa- que la Biblia no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas» (LS, 68). Antes bien, el mandato bíblico de «...llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las ave del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra» (Gn. 1,28), lejos de ser un permiso para abusar de ella, como tantas veces se ha malentendido, como si el hombre fuese dueño absoluto de la misma, conlleva el mandato de ser responsable ético de su cuidado (LS, 67).

Afirmar la responsabilidad ética del hombre no significa, como hacia el viejo postulado kantiano, que solo el hombre al poseer valor y finalidad gozaba de dignidad y no podía ser instrumentalizado¹¹¹. Únicamente se señala su responsabilidad frente a las demás realidades naturales a las que también se les reconoce un valor en sí mismas y, como decíamos anteriormente, un carácter teologal. Otra cosa será poder afirmar si esas realidades naturales son suficientes en sí misma para justificar la norma moral¹¹², pero eso ya no es objeto de nuestra reflexión. De momento, lo que afirmamos es la responsabilidad ética del hombre para con ellas y esto, en el caso de ser creyentes, por una correspondencia hacia Dios¹¹³.

«Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza» (LS, 67). Según sea la relación que establezca el hombre con el medio ambiente, su condición humana quedará afectada de una manera u otra: tendríamos lo que podríamos denominar un "hombre natural" frente a un "hombre económico o tecnológico". Al primero correspondería un modelo moral en armonía con lo medioambiental, al segundo uno hipotecado a los intereses del progreso. Ya advertía Pablo VI en la Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* del peligro de esta opción: «... se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, el hombre adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que el hombre no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultar intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia toda entera» (OA, 21)¹¹⁴. El hombre es creado en la naturaleza, forma parte singular de la misma y a su vez es su máximo responsable. Atentar contra la misma o descuidarla no sólo afecta al presente sino que hipoteca a la humanidad en un futuro incierto. La responsabilidad ética del hombre frente al medio natural no es algo aleatorio sino decisivo para el propio hombre, consecuencia que se deriva y que

¹¹¹ GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a: "Valor y deber. De los valores intrínsecos de la naturaleza a los deberes morales", en *Ecología y Ecoética*, Monografías y ensayos, 23. Universidad Pontificia de Salamanca, 2011, pp. 46. 47.

¹¹² GARCÍA GÓMEZ-HERAS, J. M^a: *Bioética y ecología. Los valores de la naturaleza como norma moral*, Madrid, Síntesis, 2012.

¹¹³ CREPALDI, Giampaolo: "El comportamiento ecológico: La responsabilidad ética del hombre respecto de la naturaleza y de su propia vida en el mundo", en *La cuestión ecológica. La vida del hombre en el mundo... Op. cit.*, pp. 181- 187.

¹¹⁴ PABLO VI: *Octogesima Adveniens*. Ocho grandes mensajes. Madrid, B.A.C. 1976.

refuerza, a su vez, el antropocentrismo ecológico y ético.

3) *De la ecoteología a la ecoética.* Es esta teología referida anteriormente que comprende el *medio ambiente* como una realidad viva, que porque tiene un *arjé* (principio creacional) y tiene un *télos* (fin escatológico) que hay que respetar y que otorga al hombre la responsabilidad ética de su cuidado, la que fundamenta adecuadamente la ecoética. La ética encuentra en la teología un horizonte de comprensión que le permite justificar una serie de prescripciones morales referentes al uso de las realidades naturales más allá de lo que alcanza únicamente la reflexión ecoética. El hombre no tiene propiedad absoluta sobre el *medio natural* – sólo Dios es Señor de la tierra- y, por tanto, tiene que respetar unos principios éticos que derivan de la propia naturaleza, en las que Dios también ha dejado su huella. Sin esta justificación bíblica y teológica que tan ampliamente desarrolla la Encíclica *Laudato Sí*, difícilmente se podrán sostener algunos de los postulados que hoy reclama la ecología, por eso puede considerarse una aportación decisiva a la argumentación ecológica y a su proyección ética.

Es, además, esa misma concepción teológica de la naturaleza la que orienta el contenido de la ecoética cristiana, que tendrá que sustentar los principios morales en la teología, guardando siempre en su argumentación moral los márgenes que le marcan la comprensión teológica de la naturaleza y del hombre. En este sentido ya el Concilio Vaticano II orientaba al hombre a cumplir el mandato divino con justicia y santidad, con el fin de contribuir al bien del hombre y a la glorificación del

Creador: «...una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas sea admirable el nombre de Dios en el mundo» (GS, 34).

El cuidado ético del *medio ambiente* no se limita a la mera conservación de los espacios verdes, a evitar la desaparición de especies amenazadas o a otras iniciativas urgentes. El contenido de la ecoética va más allá, de ahí que implique a otras disciplinas. En definitiva, se trata de un adecuado y justo uso de los recursos naturales que hagan más humana la faz de la tierra. Que disciplinas como la economía, la política, el derecho etc, atendiendo al principio antropológico y ético, aunaran en conseguir un auténtico cuidado integral del medio ambiente. La tríada consecutiva *ética, política económica y derecho* tendrá que sustentarse en este común denominador: un ética de la primacía del hombre, engendra una política (economía) conservadora del medio ambiente para el hombre y su desarrollo, que sustentan un derecho de tutela del mismo.

La política y la economía ecológicas tendrán que asumir el postulado fundamental del *destino universal de los bienes*, evitándose un mero

conservadurismo y disponiéndolos para toda la humanidad, por encima también de su ilegítima apropiación. «...Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todo el género humano. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma justa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos, según las circunstancias diversas y variables, jamás se debe perder de vista este destino universal de los bienes» (GS, 69)¹¹⁵. Porque, como bien ha recordado el Magisterio Social de la Iglesia, los bienes que el hombre está llamado a gobernar y a transformar con su propio trabajo proceden siempre de la originaria donación de Dios¹¹⁶. Asistimos, por tanto, a un horizonte axiológico que incluye una clara jerarquización en el uso de los bienes naturales que deben ser tenidos en cuenta en la reflexión ética y su proyección en las distintas disciplinas implicadas en la conservación y cuidado del medio natural.

El Bien Común se convierte en principio crítico que impide no sólo la autoreferencialidad del discurso político sino que juzga la moralidad o inmoralidad de las medidas económicas que se asuman. Se evitará así una política autosuficiente y complaciente en sí misma sin horizonte ético y unas medidas económicas derivadas que, incluso siendo muy eficaces, pueden ser inhumanas por

atentar contra el hombre o contra el medio ambiente. Juan Pablo II afirmaba que «...la actividad política encuentra su propio sentido en la solicitud por el bien del hombre, que es un bien de naturaleza ética»¹¹⁷. Desde ahí que la política se sentirá urgida a articular conceptos tan actuales como desarrollo e investigación, tecnología y ciencia, sostenibilidad, conservación, etc., evitando, por el respeto escrupuloso a ese principio ético, tanto la tecnocracia como la explotación desmesurada de los medios naturales en aras a una economía sin escrúpulos, y lo hará pensando en el bien del hombre y del medio, de todos los hombres y de todos los ambientes naturales afectados, considerados un bien en sí mismos para todos.

Este tipo de gestión político-económica ecoética y antropocéntrica apoya el convencimiento de que «...la humanidad de hoy, si logra conjugar las nuevas capacidades científicas con una fuerte dimensión ética, ciertamente será capaz de promover el ambiente como casa y como recurso, en favor del hombre y de todos los hombres; de eliminar los factores de contaminación; y de asegurar condiciones de adecuada higiene y salud tanto para pequeños grupos como para grandes asentamientos humanos. La tecnología que contamina, también puede descontaminar; la producción que acumula, también puede distribuir equitativamente, a condición de que prevalezca la ética del respeto a la vida, a la dignidad del hombre y a los derechos

¹¹⁵ Este principio axiológico de GS, quedará posteriormente ampliamente desarrollado en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 481-485.

¹¹⁶ JUAN PABLO II: *Carta Encíclica "Centesimus annus"* 37; COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 460.

¹¹⁷ JUAN PABLO II: *Discurso a la Conferencia Episcopal polaca*, 5 de Junio de 1979.

de las generaciones humanas presentes y futuras»¹¹⁸.

El Papa Francisco se ha hecho eco de este necesario diálogo entre ética medio ambiental y política, atendiendo singularmente a los países más empobrecidos (LS, 163-188). Insistiendo en que «...la política no debe someterse a la economía y ésta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana» (LS, 189). Sólo así, se podrá alcanzar que esta ética tenga su influencia también en el ámbito del derecho, consiguiéndose la tríada tan deseada como necesaria: ética – política económica y concreción jurídica¹¹⁹. La afirmación de fe en un Dios Creador del hombre y de la naturaleza, que además es confesado como soberano y sustento de lo creado por la Doctrina Social de la Iglesia, más allá de los límites de la pura fe tiene una proyección directa en la comprensión y gobierno de la realidad, generando el argumento necesario para un derecho natural y su concreción ética y jurídica¹²⁰.

4) *El concepto de ecología integral*. Una adecuada y completa proyección de la teología en la ecología, y posteriormente en la ecoética, permite que podamos esgrimir razonablemente, como recientemente ha hecho el Papa

Francisco, el concepto de una *ecología integral*¹²¹, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales (LS, 137). La abordamos como la categoría más idónea para expresar el antropocentrismo que comprende al hombre no en sí mismo sino en armonía responsable con toda la creación que guarda entre sí una intrínseca relación. Se trata de un *nuevo paradigma*¹²², que afecta a la justicia, a la política y a la economía (LS, 138. 142. 198). Una visión unitaria de los procesos que afectan a la naturaleza con sus equilibrios y sus recursos, anclada en un seguro fundamento antropológico que permite tanto una lectura de los hechos como una visión de futuro. En esa visión, en la que todo está conectado, se concentra el orden natural pero también el sobrenatural realizado por las dimensiones de fe que, si para el creyente es imprescindible, ofrece también para todos los hombres de buena voluntad un espacio donde pensar e insertarse con acciones ponderadas¹²³. En definitiva, el substrato de la ecología radica en la antropología que entiende al hombre no emancipado de la realidad natural concebida como creación en sistema y, por tanto, garante de una ecoética que orienta al bien común. Una comprensión

¹¹⁸ COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, 465.

¹¹⁹ GONZÁLEZ MORAN L: “*El derecho también defiende el Medio Ambiente*” en ROMÁN FLECHA, José Román (ed): *Ecología y Ecoética*, UPSA, Salamanca 2011.

¹²⁰ OSUNA, A, *Derecho Natural y Moral Cristiana*, Salamanca, San Esteban, 1987.

¹²¹ TAURAN, Jean-Louis, “*La conversión a una ecología integral*”, en CHICA ARELLANO, Fernando – GRANADOS GARCÍA, Carlos (eds): *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato Sí del papa Francisco*, Madrid, B.A.C., 2015, pp. 17-20.

¹²² TURKSON, Peter K. A., “*La conversión ecológica*”, en CHICA ARELLANO, Fernando – GRANADOS GARCÍA, Carlos (eds): *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato Sí... Op. cit.*, pp. 29.

¹²³ CHICA ARELLANO, Fernando: “*La acción ecológica: líneas de orientación en Laudato Sí*”, en CHICA ARELLANO, Fernando – GRANADOS GARCÍA, Carlos (Eds): *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato Sí... Op. cit.*, pp. 112.

inclusiva que le lleva en última instancia a la referencia con el Creador del que es imagen. Si bien es verdad que no hay ecología sin una adecuada antropología (LS, 118), no falta quienes afirman que la ecología es inseparable de la teología¹²⁴. De hecho la conciencia de relación con esa realidad misteriosa que llamamos Dios siempre ha estado vinculada a la percepción de la naturaleza, el cosmos, etc, expresándose posteriormente de distintas maneras según la cultura o la tradición religiosa, en un proceso variado que va desde el panteísmo a la creencia en un Dios Trinidad que permite comprender la creación como una realidad comunal, tal y como enseña el cristianismo¹²⁵. En esta referencia vinculante a Dios encuentra el concepto de *ecología integral* su máxima expresión, que tendrá que verse posteriormente y de manera deductiva, desplegada en todas las instancias en las que el hombre desarrolla su ser personal y social.

Este procedimiento integral y holístico es lógico si se tiene en cuenta que de la comprensión que el Génesis nos da de la Creación, deducíamos que todo, incluido el hombre, guarda una estrecha e intrínseca relación; de donde las soluciones y medidas a asumir deben también pasar por medidas de conjunto. Aunando las dimensiones humanas y sociales (LS, 137), nos vemos evocados a «...la necesidad imperiosa del humanismo, -tendríamos que decir coincidente con el antropocentrismo

bíblico -, que de por sí convoca a los distintos saberes, también el económico, hacia una mirada más integral e integradora. Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma, que genera un determinado modo de relacionarse con los demás y con el ambiente» (LS, 141). Se trata, por tanto, según apunta la Encíclica de asumir una *ecología social* (LS, 142), que desemboque en una *ecología cultural* (LS, 143), capaz de cuidar las riquezas culturales de la humanidad, poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular, evitándose así la homogeneización de las culturas que ha traído la globalización. Sólo así, con esta visión de conjunto donde *el todo es superior a la parte*, pero capaz de respetar lo concreto en su singularidad, según la propia enseñanza social del Pontífice¹²⁶, puede establecerse una *ecología de la vida cotidiana* que garantice la calidad de la vida humana en todos los espacios donde transcurre la existencia de las personas (LS, 147). Y sólo supuesto todo esto, puede hablarse de una *ecología humana* que ayuda a la persona a vivir en coherencia con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno, donde cobra un lugar de relieve el reconocimiento del propio cuerpo con el que nos relacionamos con el medio y con los otros en la diferenciación masculina y femenina (LS, 155).

4.- CONCLUSIÓN

¹²⁴ LARRÚ, Juan de Dios: "Ecología humana" en CHICA ARELLANO, Fernando – GRANADOS GARCÍA, Carlos (eds): *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato Sí... Op. cit.*, pp. 123-144.

¹²⁵ BOFF, L: *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 179-199,

¹²⁶ FRANCISCO, *Exhortación Apostólica Evangelii gaudium*, 234.

El antropocentrismo como la característica más distintiva de la cultura occidental conlleva una clara axiología. Por una parte del hombre en el conjunto de la naturaleza, con la que establece una relación ética de responsabilidad y cuidado que se suma a la relación estética y de utilidad, y por otra una clara jerarquización de valores en la manera como el hombre administra los bienes de la tierra.

Esta doble dimensión axiológica muestra la estrecha imbricación del hombre con el medio en el que vive. La naturaleza sin el hombre sería un medio inacabado, el hombre sin ella sería un ser inhumano: precisamente porque el hombre es el ser más elaborado y acabado de todo lo creado y porque la naturaleza aporta al hombre aquellos elementos que le humanizan como son los valores más trascendentales, tales como la estética, la apertura a la trascendencia, la sensibilidad, etc. La naturaleza aparece así para el hombre como una matriz que le da vida, junto a la embrionaria y a la socio-cultural en las que se forma. La así llamada "madre naturaleza" no sólo le proporciona el alimento esencial para la vida, sino que le descubre y educa en otras dimensiones específicas de su humanidad. Por esta relación tan singular es por lo que la encíclica *Laudato S'í*, habla de la necesaria *educación* (LS, 209-215) que hace del hombre uno con el todo natural.

La figura del santo de Asís es presentando en el documento papal como el modelo antropológico por excelencia de cuanto significa vivir en armonía con la creación, la muestra de una auténtica *espiritualidad ecológica* (LS, 216 y ss.). Esto no significa remontarnos

a las culturas panteístas donde todo quedaba diluido y, consecuentemente, despersonalizado, sino la afirmación de que el hombre alcanza la madurez espiritual cuando es capaz de vivir en esa tan necesaria como urgente armonía con lo creado, con lo que se establece un verdadero vínculo fraterno. Una auténtica espiritualidad que le permite, en última instancia, el encuentro con el Dios Creador, culmen de la unidad última de todo el sistema medio ambiental, fuente de la belleza diseminada en toda la creación y dibujada singularmente en la grandeza de la condición humana y verdad última que convoca a toda la creación a encontrar ese equilibrio que solo le brinda el amor (LS, 238 y ss.). «Estamos hablando de una actitud del corazón, que vive todo con serena atención, que sabe estar presente plenamente ante alguien sin estar pensando en lo que viene después, que se entrega a cada momento como don divino que debe ser plenamente vivido. Jesús nos enseñaba esta actitud cuando nos invitaba a mirar los lirios del campo y las aves del cielo, o cuando, ante la presencia de un hombre inquieto, "detuvo en él su mirada, y lo amó" (Mc 10,21). Él sí que estaba plenamente presente ante cada ser humano y ante cada criatura, y así nos mostró un camino para superar la ansiedad enfermiza que nos vuelve superficiales, agresivos y consumista desenfundados» (LS, 226). La fe cristiana nos hace auténtica y profundamente ecológicos.