



LA NATURALEZA, DON CREADOR

XIX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia

Dott. Simone Morandini
Facultad Teológica del Trivéneto. Italia

La cuestión medioambiental constituye con toda seguridad uno de los grandes retos a los que se enfrenta hoy la Humanidad, y precisamente por ello la salvaguardia de la creación resulta capital para una comunidad eclesial que quiera ser auténticamente fiel en la atención a las alegrías y a las esperanzas, a las tristezas y a las ansiedades de los hombres de hoy. Se trata de un punto fundamental del magisterio de Benedicto XVI, que sobre el mismo se expresó recientemente en la *Caritas in veritate* (nn. 48-51) y en su *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2010*. Nos hallamos ante un auténtico salto de calidad del magisterio pontificio sobre este tema, que bien sintetiza la referencia a un «deber muy grave» de «dejar la tierra a las nuevas generaciones en un estado en el que puedan habitarla dignamente y seguir cultivándola» (*Caritas in veritate*, n. 50). Pero la cuestión medioambiental ha sido también objeto de numerosas intervenciones por parte de varias Conferencias Episcopales, del CCEE (Consejo de Conferencias Episcopales Europeas) y del movimiento ecuménico en sus diferentes expresiones. Tal vez convenga considerar su presencia en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* mediante su amplio capítulo X, junto con la tupida red transversal de referencias a la misma, para comprender cuán orgánica y profunda resulta ya su inserción en la propia DSI.

Constituye, pues, para mí un placer y un gran honor estar aquí con ocasión del presente curso sobre la DSI, organizado por la Conferencia Episcopal Española y por la Fundación Pablo VI, a las que agradezco de todo corazón su invitación. Se trata, además, de una ocasión para compartir con vosotros algo de la labor que estamos realizando mediante el Grupo de Trabajo «Custodia de la Creación», de la Oficina Nacional de Problemas Sociales y Trabajo de la Conferencia Episcopal Italiana, grupo del que formo parte en representación de la Fundación Lanza de Padua.

El título que se me ha asignado aún a dos términos que a menudo, en la modernidad, encontramos, por el contrario, separados: «naturaleza» y «Creador». En efecto, no resulta siempre fácil conjugar las dos expresiones en un tiempo que a menudo prefiere limitar el sentido de «naturaleza» a lo que es objeto de la investigación científica en sus diferentes declinaciones. Más aún, es preciso reconocer que la misma tradición cristiana —que, desde luego, nunca ha perdido su fe en el Dios creador del mundo y en la bondad de su obra—, en los siglos de la modernidad, sin embargo, se ha visto impulsada ella también a ponerla en segundo plano respecto a otras dimensiones de su propia fe. Por otro lado, también la Escritura presenta expresiones que, ante una mirada ingenua, podrían dar la impresión de acentuar la distancia del creyente respecto al mundo; piénsese en la Carta de Santiago: «¡Adúlteros!, ¿no sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios? Cualquiera, pues, que desee ser amigo del mundo se constituye en enemigo de Dios» (St 4, 4). En un momento en el que necesitamos recuperar todo el valor ecológico de la fe auténtica en el Creador, importa comprender cómo declinar a su luz una relación fecunda con el mundo, tejida de pensamiento y de prácticas, para habitarlo realmente como creación de Dios.

1. En la modernidad...

Para ello, importa, sin embargo, partir de una consideración de ese antropocentrismo de la modernidad que considera la naturaleza principalmente como objeto de la investigación científica y de la práctica técnica de los seres humanos. Se trata de una perspectiva que hallamos presente en un abanderado de la Revolución Científica como Francis Bacon, quien consideraba un deber para la Humanidad conseguir ese conocimiento que la naturaleza parece negarnos y que es preciso arrancarle forzándola —casi bajo tortura— mediante la práctica experimental. Sólo así, según Bacon, podríamos recuperar esa sabiduría y ese poder que Dios otorgó a Adán y que éste perdió por causa del pecado. También en René Descartes está presente una tendencia análoga, que considera la naturaleza como mera *res extensa*, distinta y contrapuesta respecto a esa *res cogitans* que sólo es típica del ser humano. Ella puede, por lo tanto, interpretarse sustancialmente bajo la forma de la máquina (a la que, de manera no casual, se le asociará más tarde un «Dios relojero»); según el filósofo francés, los mismos animales deberían ser considerados desde esta perspectiva: como objetos en los que, pese a las apariencias, sería erróneo reconocer sentimientos e incluso la capacidad de sentir dolor; ninguna empatía, ninguna compasión para con ellos tendría sentido.

Quede claro que bajo ningún concepto pretendemos disminuir el gran valor de la dinámica cognoscitiva surgida de la revolución científica, que hoy se revela esencial, entre otras cosas, precisamente para hacer frente a la crisis ecológica. Igualmente patente resulta, sin embargo, que habrá que enmarcar dicha dinámica en unos marcos conceptuales profundamente distintos, capaces de pensar con mayor eficacia la entidad conceptual y teológica de la naturaleza¹.

2. ¿...una teología olvidadiza de la creación?

Hay que reconocer, por otro lado, que durante el siglo recién concluido también la teología occidental se dejó influir —si bien de manera bastante menos extremada— por tan problemático horizonte². Piénsese en la teología dialéctica de Karl Barth y Rudolf Bultmann; en el giro antropológico de la teología católica posconciliar (Karl Rahner...); en el pensamiento de la secularización (Friedrich Gogarten, Harvey Cox...); en la propia teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez), por lo menos en sus primeras versiones. Se trata de perspectivas muy diferentes, pero aunadas por una acentuación teológica de las relaciones entre los sujetos personales, consideradas en su marcada distinción respecto a las que mantenemos con los objetos, con las cosas. Desde este punto de vista, sólo Dios y los hombres (¡tal vez también las mujeres!) son realmente relevantes para la historia de la creación, mientras que el componente no humano de la creación es como una especie de horizonte, un fondo que no merece una consideración teológica específica.

¹ Sobre este tema, permítaseme remitir a S. Morandini, *Teologia e fisica*, Morcelliana, Brescia 2005; *íd.*, *Scienza*, EMI, Bolonia 2010.

² He analizado la evolución del pensamiento teológico en materia de ecología en S. Morandini, *Teologia ed ecologia*, Morcelliana, Brescia 2005, obra a la que remito también por lo que respecta a las indicaciones bibliográficas.

Desde esa perspectiva, incluso un biblista de gran valía como Gerhard Von Rad podía considerar ese elemento de la fe como un dato secundario del credo israelítico, como una inserción tardía y débilmente vinculada al meollo del mensaje bíblico³.

Resulta patente que una ética teológica que habite semejante horizonte podrá prestar, desde luego, atención a la justicia y a la paz —a las relaciones interhumanas—, pero difícilmente podrá hacer lo mismo con la creación. Nos lo atestigua, por ejemplo, un texto elaborado en el ámbito de la Conferencia Mundial sobre «Iglesia y Sociedad», organizada por el Consejo Ecuménico de Iglesias (CEI) en 1966⁴. Al analizar el impacto revolucionario de la técnica sobre la naturaleza, el texto se pregunta si Dios da al hombre la vocación de «controlar y someter el mundo», es decir si lo pone a su plena disposición. La respuesta resulta clara: «Sí. Es más: Dios no pone otro límite al dominio o control del hombre sobre la naturaleza que el de que el mismo debe llevarse a cabo bajo el señorío de Dios [...]. El hombre es responsable de su gestión de la naturaleza para hacer posible una vida humana más plena para todos; de esta forma, recupera ese destino original que Dios le dio y por el que Cristo murió y resucitó»⁵. La referencia casi formal al señorío de Dios y a la vocación en Cristo no limita aquí, en lo sustancial, el dominio técnico de la tierra, y se limita a recordar la exigencia de un encaminamiento del mismo hacia la justicia humana y la solidaridad, elemento éste ciertamente importante, pero que no parece estar lo suficientemente elaborado como para promover un sistema de relaciones justas también con la tierra. Se trata de modulaciones similares a las de la «teología de las realidades terrenales», que tanto influyó en la reflexión católica europea de la segunda posguerra mundial, hasta el punto de quedar parcialmente reflejada en la propia Constitución conciliar *Gaudium et spes*. Una limitada atención a la creación constituía, en suma, por aquellos años, un elemento problemático de solidaridad ecuménica que aunaba diferentes expresiones del cristianismo de Occidente. Tal vez haya que individuar en ello los motivos de la gran atención recibida a finales de los años sesenta por el ensayo del historiador estadounidense Lynn White, que individuaba precisamente en el cristianismo la raíz auténtica de la crisis ecológica.

3. Diferentes itinerarios

Vaya por delante que la tesis de White resultaría hoy en día bastante más difícil de sostener⁶, y que en realidad también la teología de principios del siglo XX había cono-

³ G. Von Rad, *Il problema teologico della fede veterotestamentaria nella creazione* (1938), en id., *Scritti sul Vecchio Testamento*, Jaca Book 1984, pp. 9-26, aquí p. 23; véase, con mayor amplitud, id., *Teologia dell'Antico Testamento. I Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, Paideia, Brescia 1972. Una presentación crítica de la posición de Von Rad se encuentra en G. L. Prato, *Il tema della creazione e la sua connessione con l'alleanza e la sapienza nell'Antico Testamento: interferenze e integrazioni*, en P. Giannoni (dir.), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, pp. 143-186.

⁴ M. M. Thomas – P. Abrecht (dirs.), *Christians in the Technical and Social Revolutions of Our Time. World Conference on Church and Society. Geneva July 12-26, 1966*, Ginebra, WCC 1967.

⁵ *Theological Issues in Social Ethics*, ibíd., pp. 195-198, aquí p. 198.

⁶ L. White, *Le radici storiche della nostra crisi*, en «Il Mulino» 22 (1973), pp. 251-263 (ed. orig. ingl. 1967). Reconstrucciones del debate suscitado por White, desde diferentes perspectivas, en A. Auer, *Etica dell'ambiente*, Queriniana, Brescia 1984; A. Simula, *In pace con il creato. Chiesa Cattolica ed ecologia*, Mes-

cido figuras muy diferentes: piénsese en un testigo como Albert Schweitzer, con su profunda reverencia por la vida en todas sus formas, pero también con su desconcierto ante la violencia que atraviesa la creación. Piénsese en el padre Teilhard de Chardin, con su percepción de una densidad palpitante de la materia, propensa toda ella hacia su cumplimiento en el punto omega cristológico. Hay que reconocer, con todo, que se trató de figuras que durante muchos decenios permanecieron aisladas y que sólo pudieron influir parcialmente en la reflexión y en la práctica de las Iglesias cristianas.

Para encontrar una asociación llena de sentido entre mundo creado y fe cristiana, debemos dirigirnos a tradiciones de pensamiento diferentes, caracterizadas por una relación menos estrecha con la modernidad. Es una invitación a un itinerario hacia el pasado, pero un pasado profundamente actual; podríamos recorrerlo hacia atrás para escuchar algunas voces significativas que en la tradición cristiana nos orienten hacia una relación distinta con la creación. Ciertamente, una percepción bastante más acusada de la relación entre los hombres y la creación está presente en la tradición oriental, tal y como ha sido interpretada por autores relativamente recientes. Piénsese, por ejemplo, en el llamamiento apasionado del *stárets* Zósima en *Los hermanos Karamásovi* de Dostoyevski:

«Amad a todas las criaturas de Dios en conjunto y a cada grano de arena en particular. Amad cada hojita, cada rayito de luz de Dios. Amad a los animales, amad a las plantas, amad toda cosa. Amarás todas las cosas, y en las cosas sorprenderás el divino misterio. Lo descubrirás una vez, y sin cansancio seguirás persiguiéndolo más y más todos los días. Y amarás, finalmente, todo el Universo, ya entero, con universal amor»⁷.

Hallamos aquí el mismo horizonte de misericordia que expresara siglos antes Isaac de Nínive en un texto recientemente citado también por la II Asamblea Ecu­ménica de Graz:

«¿Qué es un corazón compasivo? Es un corazón que arde por toda la creación, por todos los hombres, por los pájaros, por las bestias, por los demonios, por toda criatura [...]. Tan intensa y violenta es su compasión [...] que su corazón se encoge y no puede soportar oír o presenciar el más mínimo daño o tristeza en el seno de la creación»⁸.

Encontramos aquí realmente un sentido universal de la caridad a la medida de toda la naturaleza, un horizonte de compasión que no conoce límites. Por otro lado, no

saggero, Padua 2001, pp. 30-37. Entre las intervenciones que impugnan su interpretación totalmente negativa del cristianismo occidental, destacan por la calidad de su documentación: J. Barr, *Uomo e natura. La controversia ecologica e l'Antico Testamento*, en M. C. Tallacchini (dir.), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milán 1998, pp. 61-84; R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Basil Blackwell, Oxford 1983; U. Krolzik, *Die Wirkungsgeschichte von Genesis 1,28*, en G. Altner (dir.), *Ökologische Teologie. Perspektive zur Orientierung*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1989, pp. 149-163.

⁷ F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamásovi*, en *Obras completas de Fiodor M. Dostoyevski*, versión de Rafael Cansinos Assens, Aguilar, Madrid 1969, vol. III, p. 259.

⁸ Isaac el Sirio, *Homilía 71*, citada en el número A23 del *Documento final* de la II Asamblea Ecu­ménica Europea de Graz («Regno Doc» 42 (1997), pp. 475-493, aquí pp. 480-481).

se trata de un dato que cause estupor, pues una tradición tan decidida a la hora de afirmar la profunda relación existente entre Espíritu y creación, de subrayar la implicación de todo el cosmos en el proceso de divinización, no podía dejar de acentuar con énfasis la dimensión de atención para con todas las criaturas. Asimismo, en este segundo milenio, la figura de Bartolomé I constituye un testimonio luminoso de atención a la creación de Dios que se traduce en una ética y sobre todo en una espiritualidad ecológica bien enraizada en la tradición cristiana. No resulta casual que precisamente de parte ortodoxa —y en concreto del Patriarcado Ecuménico de Constantinopla— partiera en 1989 la propuesta de la celebración de un Día de la Creación, que hoy (especialmente bajo la forma de un *tiempo* para la creación) está registrando una difusión creciente en el ámbito ecuménico, y que también la Conferencia Episcopal Italiana celebra este mes de septiembre por quinto año⁹.

Pero también en la Iglesia de Occidente hallamos numerosos e importantes testimonios de una relación fuerte e intensa con la creación. Piénsese, ante todo, en Francisco de Asís, que en su *Cántico del Hermano Sol* ve a todas las criaturas implicadas en la alabanza dirigida al Creador, en una sinfonía en la que cada elemento tiene su importancia. Así invitaba él a alabar y bendecir a Aquél que hizo al Hermano Sol «bello y radiante con gran esplendor» y a la Hermana Luna y a las estrellas «luminosas y preciosas y bellas», y también a la Hermana Agua, útil y humilde, y al Hermano Fuego, «bello y alegre y robusto y fuerte». La espléndida variedad de las criaturas es captada aquí en su interconexión, en el servicio que se prestan unas a otras, haciendo posible la vida. Francisco miraba la creación con ojos animados por un «extraordinario afecto» por las criaturas de Dios, que sabían contemplar en éstas «la sabiduría del Creador, su poder y su bondad», según nos narra Tomás de Celano¹⁰. Es más: en su *Vida segunda*, el mismo biógrafo sentirá la necesidad de manifestar que «en las [obras] hermosas reconoce al Hermosísimo»¹¹. De ahí nace el afecto con que se detenía ante los prados esmaltados de flores, al igual que ante los mieses doradas por el sol. De ahí procede su atención a los peces, a la cigarra, o su desvelo por las abejas, a las que incluso «manda poner [...] miel y el mejor vino para que en los días helados de invierno no mueran de hambre»¹². De ahí su atención casi paradójica también por las cosas inanimadas, su desvelo incluso por las más humildes de ellas:

⁹ Sobre el tiempo de la creación, remito a L. Vischer, *Un tempo della creazione*, en «Studi Ecumenici» 18 (2000), pp. 11-22 y a la página web <http://www.ecen.org>. Para los Mensajes de los obispos italianos con ocasión de las Jornadas de la Creación 2006-2010, remito a la correspondiente sección en el área de la Oficina Nacional de Problemas Sociales y Trabajo de la Conferencia Episcopal Italiana en la página web www.chiesacattolica.it.

¹⁰ Tomás de Celano, *Vida primera de San Francisco*, cap. 80 (versión española en: DIRECTORIO FRANCISCANO, *Fuentes biográficas franciscanas*: <http://www.franciscanos.org/fuentes/1Cel03.html>).

¹¹ Tomás de Celano, *Vida segunda de San Francisco*, cap. 165 (versión española en: DIRECTORIO FRANCISCANO, *Fuentes biográficas franciscanas*: <http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel06.html>).

¹² Tomás de Celano, *Vida segunda de San Francisco*, cap. 165 (versión española en: DIRECTORIO FRANCISCANO, *Fuentes biográficas franciscanas*: <http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel06.html>).

«Deja que los candiles, las lámparas y las candelas se consuman por sí, no queriendo apagar con su mano la claridad, que le era símbolo de la luz eterna (Sb 7, 26). Anda con respeto sobre las piedras, por consideración al que se llama Piedra (1 Co 10, 4)»¹³.

La teología franciscana se encargará de profundizar en la intuición de su fundador, explorando el misterio de Aquél al que Dante, en el último verso de la *Comedia*, llamará «Amor que mueve el sol y las demás estrellas». Precisamente la expresión del gran poeta florentino nos introduce de forma eficaz en una dimensión realmente profunda para comprender qué significa hablar de la naturaleza como creación. No se trata tan sólo de un conjunto de recursos que hemos de utilizar de manera sostenible; ni tan sólo de dirigirnos con benevolencia hacia otras realidades, respetando su ser. Hablamos de una creación que es ella misma don, expresión de un misterio de amor; que vive ella misma de un juego de caridad, de una gratuidad básica que disfruta con la vida del cosmos. El reto al que nos enfrentamos consiste, ante todo, en aprender a percibir dicha dimensión, que nuestro tiempo parece haber olvidado. Son muchos los autores que en nuestro tiempo han intentado hacerse cargo de esta instancia (a veces de manera problemática): citaremos tan sólo algunos nombres como los de J. Moltmann, A. Auer, L. Boff o D. Edwards.

4. En la Escritura

No obstante, en este contexto me interesa sobre todo subrayar un dato que nos lleva realmente al corazón del mensaje de la Escritura: si el Señor «hizo los cielos con inteligencia», si «sobre las aguas asentó la tierra», si «da el pan a toda carne», ello revela por encima de todo que «es eterno su amor» (Sal 136, 5-6. 25). Los Salmos contemplan con alegría el esplendor de una creación que se muestra toda ella como un acto del amor de Dios, que él renueva cada día. Él desplegó los cielos lo mismo que una tienda; hace manar las fuentes en los valles, para que abrevén todas las bestias de los campos; marca los tiempos con el armonioso movimiento del sol y de la luna (Sal 104, 2. 10. 19). La propia regularidad de los ciclos cósmicos es leída como expresión de una alianza de la que el arco iris es su gran signo memorial. Es la alianza estrechada con Noé, con su descendencia, pero también con todas las almas vivientes salidas del arca (Gn 9, 12-17): por muy llena de violencia que esté la tierra, el Señor deja que exista ante sí, como espacio de vida, a la espera de la conversión —en hebreo, *teshuvá*— de los seres humanos. El propio ser de la creación es una presencia de gracia, es el gran sacramento de ese Dios que es él mismo gracia y misericordia.

En este mundo, experimentado como creación, vive también Jesús de Nazaret, observador atento del mundo natural. Las parábolas nos recuerdan que incluso las cosas más humildes (el trigo, un rebaño de ovejas, el diminuto grano de mostaza) pueden convertirse en lenguaje para hablar de Dios. Más aún: la contemplación de la creación (los lirios del campo, las aves del cielo) se convierte en invitación a comprender el amor del Padre,

¹³ Tomás de Celano, *Vida segunda de San Francisco*, cap. 165 (versión española en: DIRECTORIO FRANCISCANO, *Fuentes biográficas franciscanas*: <http://www.franciscanos.org/fuentes/2Cel06.html>).

que da fuerza, fe, serenidad (Lc 12, 22-31). No es de extrañar que el Nuevo Testamento descubriera en su persona una densidad y una profundidad todavía mayores. Por ejemplo, un texto como el Prólogo del Evangelio de Juan ve en la misma venida de Jesús hacerse presente en el corazón de la creación aquella Sabiduría divina que estaba con Dios desde el principio (Jn 1). Lo que los creyentes ven, tocan y contemplan es la Palabra de vida (1 Jn 1, 1-2), cuya encarnación tiene una dimensión cósmica, que implica a toda la historia de los hombres, pero también a toda la creación. Se trata de esa historia anterior a toda historia que tan eficazmente narrara el Libro de los Proverbios:

«Antes que los montes fuesen asentados,
antes que las colinas, fui engendrada.
No había hecho aún la tierra ni los campos,
ni el polvo primordial del orbe.
Cuando asentó los cielos, allí estaba yo,
cuando trazó un círculo sobre la faz del abismo,
cuando al mar dio su precepto
—y las aguas no rebasarán su orilla—,
cuando asentó los cimientos de la tierra,
yo estaba allí, como arquitecto,
y era yo todos los días su delicia,
jugando en su presencia en todo tiempo,
jugando por el orbe de su tierra;
y mis delicias están con los hijos de los hombres» (Pr 8, 25-31).

El advenimiento de Jesús tiene lugar, pues, en un horizonte cósmico: el de una Palabra creadora que juega en las armonías de un universo en evolución; el de una luz que resplandece en los fulgores de los soles y de las galaxias, pero que alumbra, sobre todo, el rostro de cada nuevo ser nacido —la cría del león, pero de forma muy especial la cría del hombre (Jn 1, 9)—. Una Palabra y una luz que permanecen a veces ocultas —como si jugaran al escondite tras la opacidad de la naturaleza y de la historia—, pero que en Jesús se entregan en toda su sonoridad, luminosidad, transparencia.

5. La vocación humana

Creo que éste es el horizonte que debemos tener presente para leer de manera correcta esa vocación humana en el cosmos en la que también la *Caritas in veritate* individua un dato crucial con vistas a una comprensión eficaz del tema ecológico. Y es que la modernidad nos ha acostumbrado en demasía a centrarnos en el primer relato del Génesis, interpretando a menudo de forma no crítica la especificidad humana de ser «imagen de Dios» (Gn 1, 27) y el mandato del versículo sucesivo: «Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra» (Gn 1, 28). Pero la reflexión teológica más reciente nos ha orientado hacia una perspectiva harto distinta: precisamente el texto de Génesis 1 afirma la creación como realidad siete veces buena, que no recibe desde

luego su propio sentido sólo de la presencia de los seres humanos. Más aún, el teólogo evangélico J. Moltmann¹⁴ subraya que el cumplimiento de la creación no llega con la aparición de la pareja humana, sino con el sábado: ese descanso de Dios al que toda la creación está destinada. Además, junto al primer relato, también hay que tener presente el segundo, que encomienda un papel muy distinto a Adán. Éste es aquél que ha sido sacado de la tierra, la *adamá*: una criatura terrenal, corpórea, dependiente de las relaciones con ésta, con sus semejantes y con los demás seres vivos, y llamada a vivir tales relaciones bajo el signo del límite¹⁵. Adán es dejado en el jardín para labrarlo (*abad*) y cuidarlo (*shamar*) (Gn 2, 17): el primer verbo es el que se emplea para el servicio y el culto, y el segundo para la acción del centinela que vigila para impedir la violación de un lugar reservado, aunque también se utiliza para significar la observancia fiel del mandamiento¹⁶. Es más: la interpretación hebrea pone de relieve que este último verbo también se emplea en Dt 5, 12 en relación con el día sagrado de *shabbat*, como para establecer una conexión más entre el don del descanso en el día sagrado a YHWH y la conservación de la tierra. El jardín se presenta, pues, como el espacio dado al hombre para que lo habite, obteniendo de él lo necesario para una vida buena, pero también para que lo cuide, velando por él casi religiosamente, como se hace con un precioso regalo de Dios. Podríamos retomar en este contexto la imagen eficaz empleada por Benedicto XVI en su *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2008*: la tierra es la casa de la familia humana, que está llamada a cuidarla para poder habitarla.

Si volvemos a examinar, pues, el primer relato del Génesis con una mirada más atenta, descubriremos ahí también una mayor complejidad, por poco que intentemos analizar mejor el texto desde una perspectiva hermenéutica diferente. *Kabash* —‘someter’, referido a la tierra— indica sobre todo la toma de posesión de un territorio: a la Humanidad la tierra le es otorgada como espacio habitable, como regalo que los diferentes pueblos habrán de repartirse. Más compleja resulta la consideración del verbo *radá* —‘mandar’, aplicado a los animales—: se trata ciertamente de un término con connotaciones regias, pero que remite a una concepción antigua de la soberanía, llena de responsabilidad. En efecto, como advierte Westermann, aquí el rey no es sólo «responsable de su reino, sino también el depositario y el mediador de la bendición» para quienes le están encomendados¹⁷. Por otro lado, como destaca Gerhard Lohfink, «el campo semántico de este verbo abarca las acepciones de ‘acompañar’, ‘apacentar’, ‘conducir’, ‘guiar’, ‘regir’, ‘mandar’»: el hombre es como el *pastor de la creación*¹⁸.

¹⁴ J. Moltmann, *Dio nella creazione. Una teologia ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia 1986.

¹⁵ Lo subraya E. Van Wolde, *La creazione come grazia*, en «Concilium» 6 (2000), pp. 585-597.

¹⁶ A. Bonora, *L'uomo coltivatore e custode del suo mondo in Gen.1-11*, en «CredereOggi» 1992, n.º 93, pp. 18-29, aquí pp. 25-26.

¹⁷ C. Westermann, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1991³ (ed. orig. 1971), p. 93.

¹⁸ G. Lohfink, *Crescita. Il codice sacerdotale e il mito della crescita*, en *id.*, *Le nostre grandi parole*, Paideia, Brescia 1986, pp. 177-192, aquí p. 190.

6. *Habitadores de la tierra*

En este sentido, parece bien fundada la referencia de Juan Pablo II a tales textos para subrayar la dimensión ecológica como componente constitutivo de la vocación humana, la conversión ecológica como dimensión esencial del ser hombres y mujeres de hoy¹⁹. Tampoco sorprende, por otro lado, que la reflexión ético-teológica en cuestión de medio ambiente haya empleado la imagen del *administrador* (en inglés, *steward*) para describir la función del hombre entre los demás seres vivos. Con todo, conviene tener cuidado: su sentido no es el moderno, que concibe a quien administra como el titular de un poder casi ilimitado sobre un conjunto de recursos, poder del que habrá de rendir cuentas sólo al final de un largo período. No; el *steward* debe concebirse en la acepción original del término: el *oikonómos*, el primero de los criados de la casa, llamado a proveer cada día a que cada uno tenga lo necesario para vivir. El poder encomendado al hombre tiene un fin bien preciso: la acogida, la difusión y la compartición de la bendición con todos los seres vivos, en una tierra que sigue siendo siempre propiedad exclusiva de Dios (Sal 24, 1).

En este sentido habrán de leerse también los textos de la alianza del Sinaí referentes al sábado y al año sabático, al igual que al jubilar: como una exigencia de suspensión del trabajo y de descanso para todos. Tal y como el Creador descansó el día séptimo, así todos —hombres y mujeres, esclavos y libres, e incluso los animales domésticos— merecen descansar (Ex 20, 8-11). Además, cada siete años también la tierra tendrá derecho a descansar, en el «sábado en honor del Señor» (Lv 25, 1-7): precisamente porque es don de Dios, precisamente porque sus frutos son abundantes, un tiempo de descanso es posible —y, por ende, necesario—, al igual que es debida la justa compartición de los propios frutos. Además, cada siete semanas de años, el jubileo, año de liberación, marcará el retorno de cada campo a quien lo posea, relativizando así la dimensión mercantil de la relación con la tierra (Lv 25, 8-17).

Trátase de indicaciones que, aunque no pueden ciertamente acogerse hoy en su literalidad, constituyen más bien un memorial de la irreductibilidad de la relación del hombre con la creación a la mera administración, más o menos prudente, de un conjunto de bienes medioambientales. Como bien había comprendido Isaac el Sirio, el hombre y la creación están unidos sobre todo por lazos de compasión, de misericordia. Tal vez debamos, más bien, aprender a considerar el término en su sentido etimológico de compartición del sufrimiento de una creación que gime y sufre toda ella dolores de parto, esperando la liberación de la corrupción (Rm 8, 18-23), y dicha expectación, dicho grito, guarda profunda sintonía con el del Espíritu, que, en el corazón de los creyentes, in-

¹⁹ Pienso en especial en su *Mensaje para la Jornada de la Paz de 1990* («Paz con Dios, paz con toda la creación») y en sus magníficas intervenciones sobre «La gloria de la Trinidad en la creación» (26 de enero de 2000) y «El compromiso por evitar la catástrofe ecológica» (17 de enero de 2001). Dichos textos, al igual que gran parte de los documentos que se citan a lo largo de la presente reflexión, están disponibles en la base de datos temática de documentos eclesiales accesible desde la página web del Servicio para el Proyecto Cultural (<http://www.progettoculturale.it>).

voca la redención, la adopción como hijos. Los seres humanos se presentan entonces como quienes están llamados a dar voz a la creación, a la alabanza que ésta eleva al Creador, al grito que ésta le dirige para que la libere de la negatividad presente. Hemos de comprender que la bendición y la invocación que cada uno de nosotros — personalmente o en las liturgias de nuestras comunidades— dirige al Padre de Jesucristo lleva también en sí aquellas palabras sin sonido que toda criatura anhela dirigirle. Como observaba también el *stárets Zósima* en *Los hermanos Karamásovi*, «para todos vino el Verbo, para todas las criaturas y todos los seres; toda hojita tiende al Verbo, la gloria de Dios canta, por Cristo llora sin conocerlo»²⁰.

7. *Velar por el don: direcciones*

La Primera Carta de Juan invita a los creyentes a un amor «con obras y según la verdad» (1 Jn 3, 18): ¿Qué significa esto para quien descubre que la caridad tiene las dimensiones de la creación entera, de una realidad que es en sí misma don? ¿Qué gestos estamos llamados a realizar? ¿En qué direcciones? Intentaremos partir de esta última pregunta, indicando tres direcciones en las que debe hallar expresión el amor a la creación: la ecojusticia, el cuidado de la tierra, el respeto a la vida.

A) **Por la vida de los pobres (ecojusticia)**

Vivimos en la época de la ecología: la crisis medioambiental no es un mero problema sectorial que deba afrontarse a la par de otros; la sensibilidad ecológica no es un elemento opcional, exigido por una cultura algo «verde» y tal vez algo *new age*. La degradación de la biodiversidad (a la que está dedicado este 2010) revela que lo que hoy está en peligro es la vida: el propio ecosistema planetario se encuentra amenazado por el efecto invernadero —cuyos efectos ya empezamos a percibir—, así como por las diferentes formas de contaminación. Por otro lado, la propia asimetría estructural que caracteriza al sistema económico halla expresión también en un reparto inicuo de los recursos medioambientales —convertidos ya en «bienes oligárquicos»—, pero también de los riesgos determinados por un ambiente frágil. Piénsese que, en el ámbito planetario, el 20% más rico de la población mundial es responsable del 80% de los consumos energéticos y de las emisiones contaminantes, mientras que los más pobres han de ser los primeros en soportar los efectos de las perturbaciones medioambientales. La responsabilidad cristiana se encuentra, pues, ante nuevos retos, ante nuevos interrogantes que la impulsan a valorizar en este sentido las propias virtudes tradicionales. La *ecojusticia* constituye ciertamente uno de los nuevos nombres que la caridad debe aprender a asumir, prestando atención conjuntamente al grito de la tierra y al de los pobres.

Justicia y salvaguardia de la creación están, pues, estrechamente relacionadas, al igual que lo están con la paz: sólo una comunidad internacional vinculada por lazos de solidaridad y confianza recíproca puede afrontar de manera realmente eficaz el grave desafío que la cuestión medioambiental nos plantea. La prueba de ello, en sentido negativo, nos

²⁰ F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamásovi*, en *Obras completas de Fiodor M. Dostoyevski*, versión de Rafael Cansinos Assens, Aguilar, Madrid 1969, vol. III, p. 240.

la dio la cumbre de Copenhague de diciembre de 2009: las tensiones y las divergencias entre los diferentes miembros de la comunidad política internacional impidieron la consecución de un acuerdo para una acción eficaz de lucha contra el cambio climático, acuerdo que de esta manera queda postergado a sucesivas citas.

B) Para las generaciones futuras

Ya hemos recordado que en la *Caritas in veritate* Benedicto XVI ha subrayado con fuerza el «deber muy grave» de entregar una tierra habitable a las nuevas generaciones. Se trata del horizonte evocado por la categoría de *sostenibilidad* que entró en el léxico político habitual a partir del Informe Brundtland de 1987 y que hizo suya la Cumbre de la ONU de Río de Janeiro de 1992. Con todo, conviene recordar también que su primera utilización por parte de organismos internacionales se remonta a 1974, a la Conferencia celebrada en Bucarest por la ya citada Sección Iglesia y Sociedad del Consejo Ecuménico de Iglesias, que en pocos años ha pasado del duro antropocentrismo que hemos hallado en el texto anteriormente citado a una meditación atenta sobre los temas ecológicos.

Se trata de un término que tiene, pues, su origen en un contexto eclesial, pero que es capaz de hallar expresión en perspectivas ricas en significado también para la ética política internacional. La noción de sostenibilidad interpreta la cuestión medioambiental ante todo en términos de justicia intergeneracional, como «capacidad de satisfacer las necesidades de la generación presente sin poner en peligro las de las generaciones futuras». Junto a la opción preferencial por los pobres, existe, por lo tanto, otra por los descendientes, por nuestros hijos y nietos como representantes de todas las generaciones que después de nosotros habrán de vivir en este planeta. Desde el punto de vista ético, esta fórmula responde a un planteamiento de tipo marcadamente antropocéntrico (se hace referencia a las necesidades de las futuras generaciones *humanas*), que se traduce, sin embargo, también en obligaciones muy estrictas en nuestra relación con el medio ambiente. En efecto, un desarrollo económico capaz de sostenerse de manera estable debería:

- ✓ regular el consumo de recursos renovables en función de la capacidad de los ecosistemas de regenerarlos;
- ✓ regular la cantidad de residuos introducidos en el medio ambiente en función de la capacidad de los mismos ecosistemas de eliminarlos;
- ✓ regular el consumo de recursos no renovables en función de su tasa de sustitución tecnológica por otros recursos, a ser posible renovables.

Para quien guste del lenguaje científico, la sostenibilidad también puede interpretarse como contención de la producción de entropía asociada a los procesos económicos en los límites determinados por los flujos de energía que desde el Sol llegan al planeta Tierra (economía ecológica). Desde otra perspectiva, podríamos interpretarla como una expresión fundamental de la responsabilidad por el futuro, que para el creyente se revela incluso como participación en la responsabilidad de ese Dios que sostiene su creación.

Ciertamente, y más allá de las diferentes interpretaciones, resulta patente que se trata de un objetivo del que estamos muy lejos: en la actualidad, el consumo de recursos

excede ampliamente un nivel de sostenibilidad, y el planeta Tierra tarda casi 17 meses en regenerar los recursos consumidos en un año. Más aún, el propio consumo de recursos reproduce y subraya las graves disparidades económicas que caracterizan al sistema global; frente a un Sur del mundo que se sitúa alrededor —o por debajo— de un nivel de supervivencia, el mundo industrializado «quema» medio ambiente con arreglo a una tasa muy superior al nivel de sostenibilidad. Importa subrayar, en este sentido, que incluso las aun fundadas preocupaciones relacionadas con el incremento de los consumos de recursos valiosos durante los últimos años por países como la China y la India no pueden dejar de traducirse en un interrogante acerca de la sostenibilidad de los modelos de consumo de los países avanzados. Se impone realmente un replanteamiento en profundidad de nuestra economía, bajo el signo de la solidaridad intra e intergeneracional: la creación nos es dada como espacio para la vida, no como cantera de materiales para un consumo sin límites. Debemos aprender a articular la ecoeficiencia en el uso de la energía y de los materiales con un replanteamiento atento de lo que consideramos bienestar, preguntándonos si tantos bienes que pueblan nuestras vidas son realmente necesarios —y, en caso afirmativo, hasta qué punto— para unas existencias de calidad.

C) Para la vida de los seres vivos (respeto a la vida)

La compasión por toda criatura significa también atención a las vidas de los seres vivos, y en especial de los animales, casi compañeros de la creación, ayudas puestas a nuestro lado para que podamos existir en paz también con ellas. Ciertamente no es viable una absoluta «reverencia hacia la vida», como anhelaba Albert Schweitzer, ni mucho menos podríamos acoger las instancias expresadas por el movimiento por los derechos de los animales, que amenazan con equiparar al niño mentalmente discapacitado con el primate adulto sano, mediante la pretensión de un mismo tratamiento para los dos. Pero hay que reconocer, asimismo, que una ética cristiana tampoco puede tomar como referencia del paradigma cartesiano del animal-máquina, hacia el que no cabría albergar sentimiento alguno. Los animales son nuestros compañeros de la creación, las concriaturas que Dios ha puesto a nuestro lado; la exigencia de una mirada de respeto y empatía para con ellos debería convertirse en parte integrante de una ética cristiana, aunque ello pueda significar a veces poner en tela de juicio algunas prácticas a las que la sociedad industrializada nos ha acostumbrado.

8. Un desafío pluridimensional

En resumidas cuentas, y tal y como han puesto de relieve las Asambleas Ecu­ménicas de Basilea (1989), Seúl (1990), Graz (1997) y Sibiu (2007), la custodia de la creación se expresa en una variedad de dimensiones que sólo pueden afrontarse si se tienen presentes al mismo tiempo su unidad y su distinción. Otras intervenciones de este curso examinarán analíticamente tales perspectivas, con el fin de vincular una reflexión socio­política a perspectivas más ligadas a estilos de vida personales y comunitarios; bastará, por mi parte, señalar, antes de terminar, la importancia de este desafío pluridimensional para una comunidad eclesial que aspire a habitar nuestro tiempo. La exigencia de hacer más livianos nuestra huella sobre la creación y nuestro consumo de recursos (especialmente de los no renovables) afecta también a nuestras parroquias, a nuestras asociacio-

nes, a nuestras escuelas, a nuestros institutos religiosos. Una renovación de la praxis en este sentido no podrá, por otro lado, dejar de dar credibilidad al papel educativo y formativo de las Iglesias, muy importante para afrontar cuestiones que exigen, sin duda alguna, superar el individualismo neoliberal y reforzar el tejido de solidaridad hasta extenderlo a las próximas generaciones. Hay que redescubrir, en particular, la noción de bien común —calificativo para la Doctrina Social de la Iglesia—, captando en ella el entrelazamiento de un componente intergeneracional con otro intrageneracional.

Debemos aprender, pues, a testimoniar en la propia vida de nuestras comunidades eclesiales el Evangelio de Jesucristo como buena nueva para toda la creación, al igual que para los hombres y las mujeres que la habitan. También a la comunidad eclesial se le plantea hoy el reto de insertar la atención a la creación como componente orgánico y calificativo de sus propios itinerarios educativos —catequesis, formación de jóvenes y de adultos, formación sociopolítica, predicación—, pero también de las formas de la oración y de la celebración. Los sacramentos brindan, además, motivos de extrema significación para captar toda la relevancia de las realidades naturales también con vistas a la historia de la salvación; en el Bautismo, por ejemplo, el agua, elemento precioso y necesario para la vida biológica, se convierte en signo e instrumento de la plenitud de vida que nos es dada en Jesucristo.

Sería en verdad demasiado pequeño un Dios que no supiera ayudarnos en nuestro esfuerzo por construir sostenibilidad en el planeta azul, en este espacio que él mismo dio a la familia humana como casa habitable, para ésta y para las próximas generaciones. Redescubramos, pues, la función central de la profesión de fe en el Padre Creador, en el Verbo por medio del cual todas las cosas han sido creadas, en el Espíritu Señor que da la vida. Se trata de una fe que dilata nuestra percepción del mundo, revelándonos una fraternidad misteriosa que nos vincula a todas las criaturas en un origen común. La misma creación se presenta, así, como el gran sacramento del amor divino, como un don radical de vida, como el espacio de una primera alianza fundamental, de la que todas las otras son como una manifestación. A ella estamos llamados a responder, en solidaridad con nuestros hermanos y hermanas, en atención solícita por todo lo creado, con desvelo por el frágil planeta azul que nos es dado habitar.

Que la figura de Francisco, hombre de la solidaridad radical con los últimos, pero también del amor cantado y vivido por la creación, nos sirva de inspiración en este camino: «Lado seas, mi Señor, con todas tus criaturas...». Su figura nos invita realmente a descubrir cómo en la alabanza al Dios Trino tiene su fundamento una práctica decidida de salvaguardia de la creación, sostenida por una esperanza que no conoce oscuridad, ni siquiera cuando la crisis parece demasiado abrumadora como para ser sostenible.