

PEDRO CASTELAO*

LA CRISIS ECOLÓGICA EN LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA. LA NECESARIA RECUPERACIÓN DEL «TRIÁNGULO PRIMORDIAL»

Fecha de recepción: 11 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 22 de noviembre de 2019

RESUMEN: La actual crisis ecológica tiene en su trasfondo una crisis antropológica.

La raíz de esta crisis antropológica se encuentra en el desequilibrio que desde la modernidad se produjo en el interior del «triángulo primordial»: ser humano, Dios, mundo. La pérdida del vértice divino produjo la emergencia de un «segmento» cuya polaridad «yo-mundo» ha producido muchas tensiones que nos han conducido a la crisis ecológica que hoy estamos sufriendo. La antropología teológica, con la ayuda de las categorías de «interrelación», «interdependencia» e «inhabitación», debe contribuir a un nuevo planteamiento del problema pensando nuevamente qué ser humano estamos llamados a ser y qué relación con la naturaleza debemos tener.

PALABRAS CLAVE: crisis ecológica; antropología teológica; *Laudato si'*; Anselmo de Canterbury; Descartes; Kant; Harari; teología de la creación.

* Universidad Pontificia Comillas: castelao@comillas.edu;
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0190-9999>

***Ecological Crisis in Theological Anthropology. The
Necessary Recovery of the «Primordial Triangle»***

ABSTRACT: The current ecological crisis has in its background an anthropological crisis. The root of this anthropological crisis lies in the imbalance that, since modernity, has occurred within the «primordial triangle»: human being, God, world. The loss of the divine vertex produced the emergence of a “segment” whose polarity “self-world” has produced many tensions that have led us to the ecological crisis we are suffering today. Theological Anthropology, with the help of the categories like «interrelation», «interdependence» and «inhabitation», must contribute to a new approach to the problem by reimagining what kind of human being we are called to be and what relationship with nature we should have.

KEY WORDS: ecological crisis; theological anthropology; *Laudato si'*; Anselm of Canterbury; Descartes; Kant; Harari; theology of creation.

1. INTRODUCCIÓN: PREGUNTAS FUNDAMENTALES

Los seres humanos no podemos vivir sin respuestas. Hay preguntas que nos acompañan siempre, querámoslo o no.

Preguntas que nos zumban en los oídos como molestos mosquitos en el silencio de la noche.

Interrogantes que nos quitan el sueño y que, por más que los intentemos adormecer y desterrar, retornan cada mañana mostrándonos con su insistencia que, mientras vivamos, como el dinosaurio de Monterroso, siempre estarán ahí.

¿Quién soy yo?

Esta es, tal vez, la pregunta por antonomasia.

No quién dicen que soy, o quién creo yo mismo que soy, sino quién soy yo verdaderamente, en la singularidad, como la rosa, de mi existir sin por qué.

Quién soy en la soledad de mi puro ser, en la desnudez interior de mi alma sin nombre, ni rol, ni aderezo social, ni nada que pueda recubrir mi vulnerable condición de criatura que despierta a la existencia como aquel que, luego de un largo sueño, adquiere conciencia de estar en un mundo al que no ha pedido entrar y del que solo sabe que saldrá el día que exhale su último aliento.

¿Quién soy verdaderamente yo y qué hago aquí?

¿Cómo he de conducir mi vida?

¿Qué sentido tiene mi existencia en el infinito?

¿Con arreglo a qué mapa me sitúo en un espacio y en un tiempo cuyo inicio y cuyo fin ignoro?

¿A qué empresa —siempre limitada— dedico mis energías?

¿Por qué ha de ser mejor hacer el bien y evitar el mal que lo contrario?

¿Es esta la única vida realmente existente —esta de la que tarde o temprano he de despedirme— o hay otra vida después de la muerte?

¿Vivo solo en el universo —rodeado de gente, pero en el fondo siempre solo— o hay un Dios que me ha soñado, que me conoce por mi nombre desde la eternidad y quiere lo mejor para mí más, incluso, de lo que yo mismo deseo mi propia plenitud?

¿Son los otros seres humanos con los que me tropiezo peligrosos enemigos a batir o prójimos potencialmente amigos?

¿Quién soy yo para ellos?

¿Es la naturaleza que me rodea un mero decorado externo a mi propia identidad o existe un vínculo ontológico que me emparenta con ella más profundamente de lo que pueda imaginar?

Las preguntas fundamentales jamás se responden del todo sin generar otros nuevos interrogantes. Dado el carácter innato de tales cuestiones, estamos obligados a buscar respuestas¹.

2. UNA SOLA PREGUNTA PARA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

La antropología teológica tiene la pretensión de esclarecer el misterio del ser humano respondiendo cabalmente a sus preguntas fundamentales a la luz del misterio del Verbo encarnado (GS 22).

Ahora bien, esclarecer es tan solo iluminar, es tornar algo más visible y comprensible, pero sin eliminar del todo el ámbito de sombra indecifrabable que acompaña a todas aquellas realidades que son iluminadas por el foco de luz.

La luz también crea sombra.

¹ Cfr. K. Jaspers. *Cifras de la transcendencia*. Madrid: Alianza, 1993; J. Ortega y Gasset. *Obras completas*. Vol. 8. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2008, 233-374; M. García Morente. *Lecciones preliminares de filosofía*. México DF: Porrúa, 1985; M. Heidegger. *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Buenos Aires: Fausto, 1992; J. Gómez Caffarena. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta, 2007.

Por eso, las verdaderas preguntas de la existencia humana, iluminadas por la claridad del cristianismo, conviven con una dimensión de oscuridad que las muestra en su verdadera naturaleza de misterio esencial y no de mero problema de coyuntura.

Digamos, pues, que la antropología teológica es esa parte de la teología sistemática, o mejor, ese acceso al todo de la teología sistemática que privilegia los interrogantes de la condición de criatura y sus ambigüedades —en relación consigo misma, con el mundo y con el Creador: el «triángulo primordial»— como el lugar desde el que adentrarse en el entramado completo de la fe cristiana, cuyo centro es el *kerygma* de lo acontecido en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, a la luz del Espíritu de Dios que nos guía en la interpretación de la Escritura y del tiempo en el que vivimos².

Como se ve, siendo múltiples las posibilidades de adentrarse en las diferentes problemáticas suscitadas por la antropología teológica, debemos centrar nuestra atención en una de ellas.

Al focalizar mi análisis en la cuestión medioambiental, quisiera centrar mi reflexión en una sola cuestión que, no obstante, formularé, para mayor claridad, de varias maneras: ¿cómo influye la cuestión medioambiental en la antropología teológica? ¿Cómo pensar la polaridad «yo-mundo» en un momento en el que la acción del «yo» ha puesto en peligro el equilibrio y la integridad del «mundo»? ¿Cómo afecta, pues, la llamada crisis ecológica a la reflexión teológica sobre el ser humano? ¿Qué elementos de la antropología teológica exigen ser planteados nuevamente a la luz de la crisis medioambiental que estamos padeciendo en las últimas décadas?

Obsérvese que la pregunta por la crisis medioambiental en la antropología teológica tiene su lugar originario en el marco más global de las

² Cfr. H. Schwarz. *The Human Being. A Theological Anthropology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013; G. Siegwalt. *Dogmatique pour la Catholicité Évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. Vols. III/1 y III/2. Genève/Paris: Labor et Fides/Cerf, 1996 y 2000; W. Pannenberg. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993; H. U. von Balthasar. *Teodramática*. Vol. 2, *Las personas del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992; K. Rahner. *Curso Fundamental sobre la Fe*. Barcelona: Herder, 1989; J. Moltmann. *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987; J. L. Ruiz de la Peña. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986; L. F. Ladaria. *Antropología Teológica*. Roma: Edizione Piemme, 1995; J. I. González Faus. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987; S. J. Formosinho y J. Oliveira Branco. *O brotar da criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia*. Lisboa: Universidade Católica, 1999.

preguntas fundamentales que interrogan las bases de nuestra existencia. Solo en el conjunto de estas, podemos alcanzar una respuesta cabal para aquella.

3. LA CRISIS AMBIENTAL REVELA UNA CRISIS ANTROPOLÓGICA

Parece que las evidencias dejan poco margen para la duda y aún menos para la negación.

La acción humana, a saber: la actividad tecnológica e industrial desplegada en los últimos siglos por nuestra especie, ha provocado un proceso de calentamiento global del planeta que amenaza la vida futura de toda la biodiversidad en general y la de nuestra propia supervivencia en particular³.

El crecimiento exponencial de la basura, la contaminación de los ríos, la sobreexplotación de acuíferos subterráneos, el avance de la desertificación, la plastificación de los océanos, la reducción de la capa de ozono, el incremento del efecto invernadero, el deshielo de los polos, el aumento del nivel del mar, la deforestación, la extinción progresiva de numerosas especies, además del aumento de la brecha entre ricos y pobres, los cinturones de exclusión en las periferias de las grandes urbes, las migraciones masivas de refugiados de guerra, las odiseas de vagabundos que huyen de la miseria de sus países atravesando continentes, la extensión del trabajo infantil, la trata de mujeres, el trabajo en condiciones de esclavitud y un largo etc., nos ilustran masiva y detalladamente sobre la tesis principal de la encíclica del papa Francisco *Laudato si'*: no hay dos crisis separadas, una medioambiental y otra humana, una de deterioro

³ Cfr. J. Bennett. *Calentamiento global*. Bilbao: Mensajero, 2019; M. Arias Maldonado. *Antropoceno. La política en la era humana*. Barcelona: Taurus, 2018; S. M. Gardiner. *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*. New York: Oxford University Press, 2013; J. Riechmann. *Ética extramuros*. Madrid: UAM, 2016; Erik Assadourian y Tom Prugh (dirs.). *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad? La situación del mundo 2013*. Barcelona: Icaria, 2013.; C. Velayos. *Ética y cambio climático*. Bilbao: Desclée, 2008; J. Tatay Nieto. *Ecología integral: la recepción católica del reto de la sostenibilidad 1981 (RN)-2015 (LS)*. Madrid: BAC, 2017; D. T. Hessel and R. Radford Ruether (eds.). *Christianity and Ecology: Seeking the Well-being of Earth and Humans*. Cambridge (Mss.): Harvard University Press, 2000.

de la naturaleza y otra de inequidad o escasez de recursos, una ecológica y otra de pobreza, una ambiental y otra social⁴.

A juicio del papa, solo hay una crisis social y ambiental al mismo tiempo que se manifiesta de esas dos maneras intimísimamente relacionadas —como degradación del planeta y como generadora de empobrecimiento— puesto que en nuestro mundo todo está conectado⁵.

Esta constatación exige, como mínimo, para la antropología teológica, dos cosas que apuntaré muy brevemente: a) pasar a primer plano las consecuencias éticas de la teología de la creación; b) repensar a fondo las implicaciones de la *creatio ex nihilo*.

3.1. LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN

La actual crisis ecológica exige profundidad y agilidad para poder interconectar la sabiduría bíblica de los relatos de la creación, en los que sobresale la bondad ontológica de la realidad creada en el «y vio Dios que era bueno» genesíaco (Gn 1,10), con el inquietante pasaje del libro de los Proverbios en el que se advierte que «quién ultraja a la criatura, ultraja al Creador» (Prov 14,31). La materialidad de la naturaleza creada está bendecida originariamente porque procede del amor creativo de Dios y, por eso, exige respeto, cuidado y justicia en virtud del vínculo ontológico de gratuidad y donación que la une con su Creador⁶.

Y es que la antropología teológica no solo nos dice quién es el hombre, a la luz de Cristo y el Espíritu, contemplándolo estático en su ser de criatura ante Dios, sino que también lo comprende atendiendo al dinamismo de su obrar, al carácter concreto de su acción y al de sus consecuencias que, asimismo, se realizan siempre, igualmente, ante la omnipresencia de Dios. No hay antropología teológica sin aperturas éticas que profundicen en el misterio de la libertad y la gracia, en el abismo del pecado y nuestra contumaz perseverancia en él. Y aún habría que ver si no será, como quiso M. Blondel, esta ambigua dinámica del obrar humano —siempre

⁴ Cfr. Francisco. *Laudato si'*. Madrid: San Pablo, 2015.

⁵ Cfr. E. Sanz Giménez-Rico (ed.). *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Santander: Sal Terrae, 2015.

⁶ Cfr. V. Morla Asensio. *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella: Verbo Divino, 1994; G. von Rad. *Sabiduría en Israel. Proverbios – Job – Eclesiastés – Eclesiástico – Sabiduría*. Madrid: Cristiandad, 1985.

escindida de sí en su realización concreta— el más penetrante de los accesos al misterio mismo de nuestra condición creada bajo las condiciones de nuestra existencia histórica⁷.

Más adelante, en la conclusión de este trabajo, volveré sobre esto.

Por ahora baste con apuntar que la crisis medioambiental revela que algo huele a podrido en el reino del ser humano, porque parece cada día más claro que lo que los hijos de Adán están haciendo con el jardín que se les ha encomendado cuidar no es lo que, en principio, se esperaba de ellos. Si en los frutos de la acción humana percibimos lesión en el medio ambiente y, por ende, lesión en el propio ser humano y en el futuro de las siguientes generaciones, no solo es pertinente o lícito, sino que es urgente, preguntarnos por las causas más profundas de esta funesta concatenación de hechos que nos ha traído hasta aquí.

La teología de la creación del mundo y del ser humano —vinculando, como debe, la naturaleza y la persona, el mundo y el individuo— no es, pues, una mera reflexión abstracta sobre la condición de criatura en cuanto procedente de la acción creadora de Dios. Tiene en sí, también, el imperativo ético que exige cuidado, justicia y futuro para esta y las próximas generaciones.

La crisis medioambiental revela, en consecuencia, una profunda crisis antropológica, y la crisis antropológica muestra su rostro más destructivo en la actual crisis medioambiental.

Es, pues, una tarea pendiente de la antropología teológica indagar en las razones últimas —o en las sinrazones— que nos han conducido a esta peligrosa situación en la que la polaridad «yo-mundo» está al borde del colapso.

3.2. LAS IMPLICACIONES DE LA «CREATIO EX NIHILO»

La mejor y más contundente forma de desterrar de una vez por todas la sospecha de que detrás de la crisis ecológica estaría el mandato gene-siáco que, con el «creced y multiplicaos», animaría a «dominar la tierra» y, en consecuencia, a expoliarla, está, a mi modo de ver, en profundizar adecuadamente en la teología de la creación de la nada que caracteriza al

⁷ Cfr. M. Blondel. *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: BAC, 1996.

pensamiento cristiano frente a la tradición griega, tanto platónica como aristotélica.

Contrariamente a lo que la propia expresión parece insinuar, de lo que se trata en la *creatio ex nihilo* no es del origen más remoto del universo o del inicio en el pasado de la creación como tal, sino del problema suscitado acerca de quién ostenta en ella la verdadera soberanía.

El problema teológico es aquí —como en la cuestión medioambiental— de gobierno, autoridad, poder y del modo en el que ha de ejercitarse este.

En efecto, en el hecho de que en el pasaje veterotestamentario de 2Mac 7,28, en un contexto martirial, una madre, a la que ya le han matado a seis hijos, le diga a su benjamín: «te ruego hijo que mires al cielo y a la tierra y a todo lo que hay en ella y sepas que *ouk ex onton* lo hizo Dios», se puede percibir que lo que aquí está en juego no es dilucidar cómo ha sido hecho el universo —cuestión completamente fuera de lugar aquí— sino, mejor, calibrar quién tiene verdaderamente el poder sobre la vida y la muerte más allá de quien, en la figura del verdugo o del impío Antíoco IV Epífanés, puede quitarle o perdonarle al niño su vida intramundana. La madre, con su ruego, apunta no hacia la lógica prolongación horizontal de vida terrena de su benjamín, sino hacia la vida eterna vertical que solo puede otorgar quien realmente tiene poder y gobierna sobre toda vida y es más poderoso que la muerte. Quien ha tenido poder para crear el cielo, la tierra y todo cuanto hay en ellos —parece querer decir la madre— también tendrá poder sobre la muerte para concederle la verdadera vida a quien no ha renunciado a cumplir su voluntad aun arriesgando su existencia⁸.

Este es, a mi juicio, el más genuino trasfondo teológico de la creación de la nada. El poder del amor de Dios es más sólido y más fuerte que cualquier otro poder. Y esto hasta el punto de que el Concilio Vaticano II, en la GS 2, pudo parafrasear esta misma expresión al hablar de una creación puesta en el ser y conservada *ex amore Creatoris*, dándole, así, a la clásica locución de la *creatio ex nihilo*, una orientación más diáfana y completa⁹. Es el amor de Dios el que impera sobre toda la creación porque la

⁸ Cfr. R. Albertz. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. 2. Madrid: Trotta, 1999, 730-747.

⁹ Cfr. S. del Cura Elena. “Creación «ex nihilo» como creación «ex amore»: su arraigo y consistencia en el misterio trinitario de Dios”. En *Trinidad y Creación*. Semanas de estudios trinitarios 38. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, 157-242.

totalidad del universo no tiene otro origen, ni otro fundamento, ni otro fin, sino el de la bienaventuranza eterna¹⁰.

Y es que, insisto, la creación de la nada no nos informa sobre el cómo o el cuándo del origen más remoto de la cosmogénesis. Esto es competencia de la astrofísica. No estamos, pues, ante una afirmación proferida en la lógica secuencial del tiempo cronológico en el que estamos. No se apunta en ella hacia un pasado muy lejano ni dicha expresión puede entrar en conflicto con ninguna teoría científica que investigue acerca del origen del universo¹¹.

La *creatio ex nihilo* es una afirmación que engloba toda posible cronología, toda secuencialidad horizontal completa, todo pretérito, todo presente y todo futuro, porque aquello que cataliza en sus destinatarios es la experiencia vertical de dependencia absoluta que todas las figuras creadas tienen respecto de un trasfondo infinito de inagotable plenitud de ser, del cual ha brotado, está brotando y continuará haciéndolo todo cuanto se expande en el espacio y en el tiempo.

La *creatio ex nihilo* no es una afirmación cronológica, sino ontológica. Y, por eso, apunta hacia el seno creador del infinito Dios trino que trasciende y contiene cualquier tiempo posible.

¿Qué es, pues, ante ella, el gobierno o la soberanía del ser humano cuando se arroga poder sobre la vida y la muerte de la biodiversidad que amenaza con su expansión, progreso y desarrollo y se conduce en el mundo degradando la creación, originando pobreza y contaminación, y poniendo en riesgo la salud y el bienestar de las futuras generaciones?

La teología de la creación debe denunciar ahora, pensando en el ser humano, una divinización egoísta y una irresponsable idolatría de sí, cuando afirma que detrás de la actual crisis ecológica está un *homo sapiens* que se ha concebido a sí mismo como el señor tiránico de un planeta en el que actúa como si se creyese creador absoluto, como si él lo hubiese creado de la nada, siendo esta una creación que, no solo no ha creado, sino que ni siquiera ha sabido regir con justicia, equilibrio, responsabilidad y perspectiva de futuro.

¹⁰ Cfr. W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. 2. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1991, 8.

¹¹ Cfr. M. Harris. *La naturaleza de la creación. Un estudio de la relación entre la Biblia y la ciencia*. Santander/Madrid: Sal Terrae / Universidad Pontificia Comillas, 2019; Specola Vaticana (ed.). *Esplorare l'universo, ultima delle periferie. Le sfide della scienza alla teologia*. Brescia: Queriniana, 2015.

La *creatio ex nihilo* es un testimonio privilegiado de la única divinidad de Dios que cuida de su creación y de todo cuanto hay en ella, haciendo salir el sol sobre buenos y malos, haciendo llover sobre justos e injustos, vistiendo a los lirios del campo y alimentando a los pájaros del cielo. El hombre debe conducirse con la creación como Dios lo hace, con justicia y santidad, pues solo Dios es Dios y solo Él, en cuanto Creador absoluto, tiene el poder absoluto sobre ella. Del verdadero Creador ha de tomar el hombre el ejemplo y la medida de lo que significa regir y dominar sin límites: dar vida, espacio, tiempo y libertad a lo que carece de ser, evitando siempre el peligro del abuso de poder.

Ahora bien, si la teología de la creación —a la luz de la crisis medioambiental— nos recuerda imperativos éticos que debemos cumplir y nos dice que somos cuidadores de un jardín cuyo señor verdadero es su Creador absoluto, ¿en qué dirección habremos de buscar a la hora de alcanzar el fondo de un diagnóstico que nos aclare cómo hemos llegado a este crítico estado de cosas en el que nos hemos conducido como depredadores inconscientes e irresponsables de un planeta que no es solo nuestro?

4. LA RAÍZ DE LA CRISIS ANTROPOLÓGICA: EL VÉRTICE OLVIDADO DEL «TRIÁNGULO PRIMORDIAL»

Decía al principio que el ser humano tiene una imperiosa necesidad de dar respuestas a las preguntas que una y otra vez lo asaltan en la oscuridad de su conciencia casi siempre distraída o soñolienta.

Y es que estas acentúan su urgencia en momentos en los que la emergencia de una determinada crisis hace saltar por los aires la estabilidad y firmeza de las respuestas hasta ese momento asumidas como definitivas. Hay periodos, pues, en que dichas preguntas se hacen más conscientes y agudas y los cataclismos imprevistos obligan a ensayar nuevos modos de enfocarlas y nuevos modos de intentar responderlas.

Cuando cristaliza una nueva óptica y se genera una nueva dinámica de contestación estamos ante el comienzo de una nueva era¹².

¹² R. Guardini. *Obras*. Vol. 1. Madrid: Cristiandad, 1981; H. Blumenberg. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008; R. Spaemann. *Ensayos filosóficos*. Madrid: Cristiandad, 2004; R. Brague. *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*. Madrid: Encuentro, 2017.

En las transiciones, como es obvio, afloran convulsiones y conflictos que, a veces, tardan generaciones en sustanciarse.

¿No será esta la situación en la que hoy nos encontramos?

La globalización es una realidad, pero las decisiones políticas todavía son regionales. Tenemos un desafío planetario común, pero aún no existe una autoridad mundial con capacidad de implementar de modo efectivo las decisiones de respuesta. Hay un consenso generalizado —casi unánime— en la magnitud del problema, pero no hay un acuerdo similar en la identificación de sus causas más profundas. Recientemente hemos escuchado a líderes clamando por una perspectiva planetaria que amplíe la visión de los problemas. Otros, por el contrario, han exaltado a los patriotas que todo lo leen en clave nacional. Unos apuntan a la necesidad de un replanteamiento de la vida en general. Otros lo limitan a ajustes técnicos en el sistema vigente.

Ante este dividido estado de cosas, cabe preguntar: ¿todo se reduce a cuestiones técnicas de reducción de emisiones de CO₂ o únicamente a buscar alternativas al consumo de los combustibles fósiles? O, siendo esto importante, ¿hay una dimensión más profunda que tiene que ver con las grandes preguntas antes enunciadas que nos hacen plantearnos qué clase de ser humano somos o qué clase de relación con la naturaleza queremos tener?¹³.

Antes de fijar un tratamiento hay que diagnosticar a fondo la enfermedad. Y ya hemos avanzado que la crisis medioambiental tiene en su raíz una crisis antropológica.

En efecto, en los comienzos de la modernidad el hombre occidental confeccionó una imagen hercúlea de sí mismo como aquel que, dejando atrás la oscuridad de un medievo tenebroso y dogmático, iluminaba el nuevo tiempo con una nueva luz propia. No aquella luz que reflejaba la sabiduría increada en su imagen de criatura. No la del Logos eterno que, como maestro interior, alumbraba en su conciencia. No la luz investigada por Agustín y Anselmo, sino la luz propia de su sola razón.

Reconociéndose a sí mismo, pues, como fuente, sostén y meta capaz de mantener en equilibrio el todo de la realidad, alteró de forma sustancial la relación de fuerzas de lo que podríamos llamar el «triángulo primordial».

¿A qué llamo el «triángulo primordial»?

¹³ Cfr. J. M. García Gómez-Heras. *En armonía con la naturaleza: reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

Antes lo señalé muy brevemente. Ahora debo explicarlo mejor.

Con el «triángulo primordial» me refiero a ese entramado de relaciones que desde tiempo inmemorial ha encuadrado y orientado al ser del hombre en el universo al trazar una figura armónica entre él mismo, la naturaleza y la divinidad. He aquí los tres vértices del triángulo; he aquí sus puntos neurálgicos: el ser humano, el mundo y Dios¹⁴.

La cuestión es que, desde comienzos de la modernidad, el hombre occidental mantuvo la figura de ese triángulo primordial tan solo de manera formal, puesto que, con sus tendencias prometeicas, lo acabó privando —en un movimiento, tal vez, involuntario— de su vértice divino, con lo cual, acabó por destruir el triángulo mismo.

Los fenómenos complejos no tienen causas simples, pero hay momentos especialmente significativos en los que se pueden identificar sus puntos de inflexión.

A mi modo de ver, un primer giro de este movimiento de ruptura interna del «triángulo primordial» acontece, por ejemplo, en la tercera meditación metafísica de R. Descartes.

El proceso alcanza, sin embargo, su punto álgido en la dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* de I. Kant.

En estos movimientos desestabilizadores se podrá percibir el inicio germinal de un modo de relacionarse con el medioambiente que tendrá amplias repercusiones en la crisis ecológica que hoy estamos sufriendo.

¹⁴ En el mentado «triángulo primordial» debemos ver únicamente un símbolo especulativo para poner en relación tres realidades que, de ninguna manera, podemos poner en el mismo nivel, como si fuesen «tres» elementos de un puzle cualquiera. De este «triángulo primordial» podríamos decir lo mismo que dice ese genial adagio, aplicado por los antiguos a Dios y por los modernos al universo: «El universo (Dios) es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna». De modo similar podríamos afirmar ahora: «La relación entre el ser humano, Dios y el mundo tiene la figura de un triángulo primordial cuyos vértices están en todas partes y sus tres lados en ninguna». El vértice divino es, sobre todo, el que jamás debería ser comprendido como un vértice geométrico. Algo que, por distintas razones, como veremos, también impide pensar al ser humano y al mundo como meros puntos objetuales vaciados de mayor contenido. No hablamos, pues, de una figura matemática, sino de un símbolo conceptual. Sobre la esfera infinita, cfr. M. Cabada Castro. *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008, 300.

4.1. EL PRIMER DESPLAZAMIENTO EN EL «TRIÁNGULO PRIMORDIAL»

El genial pensador francés —sobre los hombros de Agustín en la cuestión del *cogito* y los de Anselmo en la reflexión sobre la idea de Dios— ancló en el hecho innegable de que tenemos en nosotros la idea de una infinita perfección que no hemos podido darnos a nosotros mismos la demostración de la existencia de Dios¹⁵.

Anselmo había recorrido un camino sinuoso en el *Monologion* a través del cual, del vértice del ser humano se desplazó al vértice del mundo natural para luego, trabajosamente, ir ascendiendo hacia el vértice sobrenatural de Dios¹⁶.

En el *Proslogion*, sin embargo, encontró un atajo que le hizo subir directamente del ser humano a Dios obviando el vértice natural de la creación¹⁷.

Situándose, pues —en los inicios de esa obra— como una criatura orante ante Dios, Anselmo imploró contemplar su rostro, dado que, como hombre creyente, el arzobispo de Canterbury sabía perfectamente que Dios está en todas partes, aunque no lo veamos en ninguna.

¿Podremos contemplarlo, no obstante, en su concepto? ¿Podremos ver a Dios en su idea?

Si comprendemos bien la idea de Dios, dirá Anselmo, tendremos que responder afirmativamente. Hasta el necio que lo niega, tiene que reconocer que conoce a Dios, puesto que, al negarlo, sin embargo, de forma paradójica, lo afirma en su negación.

Anselmo insiste en que si comprendemos bien y hasta el fondo la idea de Dios seremos capaces de intuir de modo inmediato y casi instantáneo que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, de manera que, con solo proferir su nombre, si lo hacemos en serio, con rigor y profundidad, se nos hace patente su innegable realidad divina, no solo en nuestro intelecto, sino también en su carácter «ultracreatural», es decir, en la realidad¹⁸.

¹⁵ Cfr. R. Descartes. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, s. f., 178-192; M. García-Baró. *Descartes y herederos*. Salamanca, Sígueme, 2014.

¹⁶ Cfr. San Anselmo. *Obras Completas*. Vol. 1. Madrid: BAC, 2008, 188-347.

¹⁷ Cfr. San Anselmo. *Obras Completas*. Vol. 1. Madrid: BAC, 2008, 358-405; T. Gatto Chanu. *San Anselmo*. Salamanca: Sígueme, 2013.

¹⁸ Cfr. P. Castelao. *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*. Santander: Sal Terrae, 2015, 53-75.

Anselmo jamás dudó de que el único vértice firme y seguro —ya que es eterno, inmutable, omnisciente, omnipresente y suma bondad— del «triángulo primordial» que vincula a Dios, al ser humano y al mundo, es, precisamente, el vértice divino. De Él reciben el ser humano y el mundo todo cuanto son y cuanto están llamados a ser.

De lo que sí dudó Anselmo fue del ser humano. Y es que nuestro monje —fiel discípulo del Obispo de Hipona— no ignoraba que su razón es falible, su voluntad inconstante y su determinación hacia el bien, torpe y rezagada. El hombre camina cojeando y conoce oscuramente por su inclinación al mal, por su relación con el pecado. Con un pecado que ha mudado en peor su naturaleza.

Ahora bien, Anselmo está seguro de que, en medio de tal oscuridad, la realidad de Dios brilla con luz propia y subsistente —como una teofanía especulativa— en nuestro concepto de Él.

De los tres vértices del «triángulo primordial» Anselmo pone todo el peso en la cúspide «ultracreatural» de Dios y solo desde ahí comprende el vértice claroscuro del ser humano y el de la naturaleza creada.

Sin embargo, Descartes utilizó un método inverso al de Anselmo. Traslado la clave de bóveda que mantenía el equilibrio de fuerzas pendientes de la realidad innegable de Dios al pensamiento del ser humano.

Tan es así que, manteniendo, no obstante, la figura del «triángulo primordial» alteró su equilibrio interno de forma sustancial.

Y lo hizo porque Descartes convirtió al propio sujeto pensante, con el *cogito*, en el único punto firme y real del que jamás podemos dudar. Y pensó a Dios, en consecuencia, como el fiduciario que nos garantiza que podemos salir tranquilos del solipsismo de nuestra conciencia y entregarnos al comercio intelectual y práctico con la realidad natural externa a nosotros.

La *res cogitans* es el nuevo fundamento absoluto que, de ahora en adelante, ya no habremos de poner nunca en entredicho. Dudar de él supone afirmarlo, porque nuestro yo se revela a sí mismo como indudablemente existente en su propio acto de negación.

El original movimiento que Anselmo percibió en el interior de la idea de Dios, lo halla ahora Descartes en el «cogito, ergo sum».

Y esto hasta el punto de que, convertido el *cogito* en fundamento absoluto e indudable, Descartes localizará en su interior —en la idea de perfección máxima que no le pertenece ni le puede pertenecer por

naturaleza— la noticia de la existencia de un Dios cuya bondad nos garantiza que no estamos solos en el mundo.

Existimos nosotros, pero también existe un Dios que ha dejado en nuestro interior una huella a modo de sello o imagen de su acto creador. Un Dios bueno que no solo nos ha creado a nosotros, sino también al mundo inseguro que se nos presenta a través de los sentidos.

Así pues, además del yo y Dios, existe, también, una *res extensa*, es decir, una naturaleza radicalmente distinta de nuestro yo pensante y sujeta a un mecanicismo determinista, de tipo cuantitativo y matemático. Una realidad con la que muy poco tenemos que ver por más que configure nuestro sustrato corpóreo.

Si Anselmo creía y pensaba en Dios como el vértice decisivo del «triángulo primordial» que vinculaba al ser humano y al mundo, Descartes mantiene formalmente el triángulo, pero el vértice central es ahora el sujeto pensante y Dios, sin embargo, pasa a convertirse en la realidad puente que facilita la transición entre el yo y la existencia del mundo exterior.

La forma triangular de este entramado de relaciones constitutivas todavía se mantiene, pero la alteración que ha sufrido acabará por laminarlo completamente hasta que la figura se desplome.

4.2. EL DESPLAZAMIENTO DEFINITIVO EN EL «TRIÁNGULO PRIMORDIAL»

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant dinamitará el puente construido por Anselmo y reequilibrado por Descartes¹⁹. Y con esa carga de dinamita destruirá el «triángulo primordial» convirtiéndolo en un mero «segmento».

Kant considerará que nuestro acceso cognoscitivo a los tres vértices del triángulo primordial —el yo, el mundo y Dios— se encuentran en el resbaladizo ámbito de la dialéctica trascendental de la razón, a saber: en ese peligroso lugar, más allá de la física, en el que el conocimiento quiere lo imposible, es decir, ampliar su campo de acción más allá de la experiencia y aplicar las categorías del entendimiento a realidades cuyo fenómeno no se nos ofrece en la sensibilidad, lo cual, a su juicio, es como conferir realidad a espejismos y dejarse orientar por fantasmas. Es como querer

¹⁹ Cfr. I. Kant. *Crítica de la Razón Pura*. 9.^a ed. Madrid: Alfaguara, 1993; M. García-Baró. *Kant y herederos*. Salamanca: Sígueme, 2019; J. Gómez Caffarena. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad, 1983; M. García Morente. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid: Cristiandad, 2004.

volar sin aire o nadar sin agua. Cuando la razón quiere hacer metafísica y se pronuncia sobre el yo, el mundo o Dios, desvaría.

Si, con Kant, convenimos, por ahora, en que de mi yo más profundo y del carácter finito o infinito del mundo no puedo tener un saber cabal y universal, ¿qué podré decir de la existencia o inexistencia de Dios?

Pues nada, ni en un sentido ni en otro, porque su eventual realidad cae fuera del alcance de mis sentidos y mi entendimiento. En consecuencia, mi razón camina sin avanzar entre arenas movedizas cuando pretende decantar la balanza hacia un lado o hacia el otro, aplicando categorías y conceptos a un «objeto» sin contenido.

El argumento ontológico ideado por Anselmo —fue Kant quien le dio este nombre— y reformulado por Descartes es improcedente y errado, a juicio del profesor de Königsberg, porque saca consecuencias ilícitas del contenido de un mero concepto. «Existir» o «no-existir» nada añade al ser de algo. Simplemente indica si tal cosa se da o no en el ámbito de lo real, pero en nada aumenta la eventual perfección de una realidad cualquiera. Un unicornio o una sirena son siempre lo mismo con independencia de que haya unicornios o sirenas en la realidad. Su naturaleza no varía ni aún en el caso en el que, como sucede con los dinosaurios, hubieran podido existir en el pasado.

Con arreglo a ese modo de concebir la existencia como un mero predicado de darse en la realidad o no darse, deduce Kant que afirmar que Dios tiene que existir, porque a su concepto le pertenece necesariamente la existencia como una perfección sin la cual no puede pensarse, es absurdo y no demuestra nada.

Para Kant, la cuestión de la existencia o inexistencia de Dios es irresoluble, dado los límites cognoscitivos de nuestra razón. Y lo mismo dirá respecto de nuestro conocimiento acerca de la verdadera naturaleza de nuestro yo y su libertad, o de la temporalidad o eternidad del mundo.

Lo que hace Kant, en definitiva, al fijar los límites epistemológicos de nuestra capacidad de conocer en su *Crítica de la razón pura*, es situar fuera del ámbito del conocimiento humano a los tres vértices capitales de toda la metafísica occidental —ser humano, mundo, Dios: nuestro «triángulo primordial»— de modo que solo rescata parcialmente a los dos primeros en cuanto son susceptibles de adaptarse a los estrechos márgenes de una razón limitada en su tratamiento con la realidad que se le presenta, mientras intenta no perder del todo al vértice de Dios al reintroducirlo

subrepticamente por la puerta del conocimiento práctico que resuena en la conciencia moral del hombre²⁰.

Pero el desplazamiento fundamental se realiza, a mi juicio, en la mencionada *Crítica de la Razón Pura*, con graves consecuencias para el modo de pensar la relación entre el ser humano y la naturaleza circundante.

Y esto, porque a partir de este momento será la filosofía la que ensalce y despeje el camino a la física newtoniana para que sea ella y solo ella quien enarbole la antorcha del conocimiento verdadero. Este camino abierto a una disciplina que utiliza el lenguaje matemático y el método de experimentación empírica provocará que, con el paso del tiempo y la acumulación de éxitos descriptivos y predictivos, las demás ciencias quieran imitar su proceder y se acomplejen las que no puedan hacerlo.

Con el paso de los siglos, el resultado conducirá a que lo que Pascal llamó el espíritu de geometría se acabe imponiendo al espíritu de fineza, de modo y manera que las demás dimensiones de la razón humana, cuyos frutos no se pueden encapsular en una red de elementos cuantificables, acaben siendo relegadas —como hará el Círculo de Viena— al ámbito del desahogo emocional o, simplemente, al baúl del sinsentido.

Todavía hoy el término «ciencia» parece patrimonio único de los saberes experimentales. Y es que lo que Tillich llamó el «imperialismo metodológico» sigue aún muy presente en la concepción vigente del conocimiento²¹.

Este largo proceso —que aquí solo he podido apuntar en sus líneas más generales— se encuentra, a mi parecer, en la raíz de un modo de considerar la realidad de la naturaleza en el que prima la objetivación, la distancia y la cuantificación como patrón de conducta único en el camino hacia la verdad. Se sacrifica así, en el altar de la razón instrumental, toda aquella otra dimensión de la razón humana —estética, religiosa, ética o metafísica— que no se adecúe al perfil cognoscitivo germinalmente indicado por Kant en la radiografía de la sensibilidad, el entendimiento y la razón del ser humano que lleva a cabo en la primera de sus tres grandes Críticas.

Así pues, lo que realmente se consiguió con este desplazamiento de fuerzas acontecido en los inicios de la modernidad fue privar al vértice trascendente del «triángulo primordial» de toda relevancia efectiva en

²⁰ Cfr. P. Castelao. *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*. Santander: Sal Terrae, 2015, 77-114.

²¹ Cfr. P. Tillich. *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, 160.

el nuevo mundo que, posteriormente, alumbraría la revolución industrial, al hacer reposar sobre el ser humano mismo, sobre su capacidad demiúrgica, sobre la conciencia de su propio yo trascendental, todo el peso de la realidad.

El idealismo alemán llevaría al extremo tal hipertrofia del yo, pese a intentar recuperar el vértice perdido —de cuya ausencia es perfectamente consciente— por caminos harto intrincados que ya no es posible ni siquiera apuntar brevemente aquí²². Lo mismo podría decirse del pensamiento de Friedrich Nietzsche que, sin duda, merecería una atención muy especial y un estudio detallado, si fuese posible. Sirva únicamente indicar que en él tenemos realizada de la forma más explícita que quepa imaginar, en su predicación de la “muerte de Dios”, el fenómeno de aniquilación del vértice divino al que estamos aludiendo.

El «triángulo primordial» habría perdido, pues, en la modernidad, su vértice central, su apertura a la trascendencia, la única divinidad de Dios. Esta pérdida tuvo como consecuencia no querida que sus otras dos esquinas, desequilibradas ahora por un ser humano limitado, pero hipertrofiado, se enfrenten horizontalmente una contra la otra en una polaridad «yo-mundo» cuyo equilibrio, como muestra la actual crisis medioambiental, se ha roto con graves consecuencias para ambas partes.

5. MATIZACIONES NECESARIAS EN LA FORMULACIÓN DE LA TESIS PRINCIPAL

Decía antes que los fenómenos complejos no tienen causas simples y lo que acabo de indicar respecto de Descartes y Kant pide ser comprendido como ilustración de un cambio de época, no como una explicación completa de tal mutación.

Se comprenderá, igualmente, que de ninguna manera quiero idealizar la concepción medieval del ser humano, ni canonizar una concepción premoderna de Dios que no siempre ha sabido evitar adecuadamente los peligros de una ontología del Ser Supremo que, como cúspide de un entramado de causas, más que respetar acertadamente la auténtica divinidad de Dios, cayó, en muchos casos, en una «entificación» de la propia

²² Cfr. P. Castelao. *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011, 359-445.

divinidad acabando por convertirla en una pieza sublime y sobrenatural, pero en el fondo una pieza más de la realidad intramundana.

No se trata, por tanto, tampoco de ignorar los déficits de los acercamientos premodernos a la realidad del ser humano, con su inadecuado objetivismo reificante, sus herramientas aristotélicas aplicadas al ejercicio de conceptualizar al hombre como un caso particular de una idea general ignorando, así, los rasgos de conciencia y singularidad biográfica más característicos de nuestro ser personal.

De igual modo, tampoco habría que negar los méritos de una modernidad que con su giro antropológico propició la eclosión de los mejores frutos de un humanismo y una Ilustración que proclamó la fraternidad, la libertad, la igualdad, la autonomía y la secularidad del mundo como bases sobre las cuales construir el futuro de la humanidad.

Se trata únicamente de llamar la atención sobre una tesis que considero cierta: en la raíz de la crisis ecológica actual hay un problema de inconsciente divinización del hombre. Esto puede apreciarse en el hecho de que el «triángulo primordial» —amputado el vértice divino— es ahora un segmento cuyos puntos extremos —el «yo» y el «mundo»— se encuentran en una relación desequilibrada que ha originado una profunda crisis de dimensiones planetarias. Una crisis medioambiental que es también una crisis antropológica. Una crisis antropológica muy relacionada, como digo, con el desplazamiento de lo divino al desván de lo irrelevante.

6. UN EJEMPLO ACTUAL: LA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA IMPLÍCITA DE Y. N. HARARI

Y es que resulta muy difícil no pensar en esto cuando se constata la aceptación masiva y el enorme éxito editorial que tienen algunas nuevas propuestas antropológicas como, por ejemplo, la que realiza el profesor de historia de la Universidad Hebrea de Jerusalén, especialista en historia medieval, Yuval Noah Harari, en sus dos libros de mayor tirada: *Sapiens. De animales a dioses* y *Homo Deus. Breve historia del mañana*.

Los méritos de la obra de Harari son numerosos y no es el menor de ellos la facilidad con que maneja una ingente cantidad de información y su proverbial claridad expositiva.

Pero aquí quiero centrarme en los presupuestos implícitos de su relato sobre el ser humano que él da por sentado y en ningún momento

cuestiona. El que más nos interesa tiene que ver con su concepción respecto de Dios y la dimensión religiosa del ser humano.

En efecto, su tesis, respecto de Dios y lo humano, se resume fácilmente.

Por razones evolutivas y estratégicas, el ser humano ha conferido realidad a cosas imaginarias que, no obstante, han acabado siendo extraordinariamente útiles en términos de adaptación y supervivencia. Ha creado mitos, se ha inventado historias, ha dado vida a personajes irreales y ha ideado de la nada realidades tan fantásticas como los dioses, las naciones, el dinero, las leyes, las grandes corporaciones multinacionales o las constituciones de los países. Todo esto solo existe como producto de nuestra imaginación colectiva y está al servicio de un único fin: la cooperación social de individuos que, sin tener, en principio, nada en común, se reconocen, después, como hermanos creyentes en mitos comunes, pudiendo así llevar a cabo empresas que aisladamente serían completamente irrealizables. El propio autor lo dice aún con más claridad:

«Cualquier cooperación humana a gran escala (ya sea un Estado moderno, una iglesia medieval, una ciudad antigua o una tribu arcaica) está establecida sobre mitos comunes que solo existen en la imaginación colectiva de la gente. Las iglesias se basan en mitos religiosos comunes. Dos católicos que no se conozcan de nada pueden, no obstante, participar juntos en una cruzada o aportar fondos para construir un hospital, porque ambos creen que Dios se hizo carne humana y accedió a ser crucificado para redimir nuestros pecados. Los Estados se fundamentan en mitos nacionales comunes. [...] Los sistemas judiciales se sostienen sobre mitos legales comunes»²³.

A renglón seguido el autor enuncia su tesis más ambiciosa sin ningún tipo de reserva ni matiz como si fuese una verdad indudable o un conocimiento matemático firmemente establecido por siglos de investigación o experiencia: «Y, no obstante, [dice el autor] ninguna de estas cosas existe fuera de los relatos que la gente se inventa y se cuentan unos a otros. No hay dioses en el universo, no hay naciones, no hay dinero, ni derechos humanos, ni leyes, ni justicia fuera de la imaginación común de los seres humanos»²⁴.

²³ N. Y. Harari. *Sapiens. De animales a dioses: breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate, 2019, 41.

²⁴ *Ibid.*

El vértice divino del «triángulo primordial» ha quedado reducido a una mera proyección ilusoria, útil, sin embargo, para hacer cosas juntos, pero para nada más.

Harari es muy sensible a la depredación de la biodiversidad que ha llevado a cabo *homo sapiens* en el proceso de su conquista del mundo y también es muy crítico con el maltrato animal que el hombre moderno da a vacas, cerdos o gallinas en las granjas de explotación industrial.

Sin embargo, uno se pregunta cuál es la base o el fundamento último de tal crítica si todo aquello en nombre de lo cual se podría uno enfrentar al maltrato animal o a la depredación del medioambiente no es más que un fruto imaginario de nuestra necesidad de cooperar.

¿Por qué hemos de hacer el bien, como individuos y como especie, si nada hay en la realidad, o en aquello que la trasciende, que no esté a nuestra entera disposición y no admita ningún tipo de manipulación interesada por nuestra parte? ¿Por qué plantearse un límite al maltrato animal si todo eventual derecho no es más que una creación ilusoria de nuestro cerebro?

Respecto del ser humano, Harari sostiene, en síntesis, que la biología y Epicuro nos dan las claves que nos permiten comprender qué es y qué quiere el ser humano.

Aquella diciéndonos lo que somos: nada más que bioquímica, algoritmos y procesamiento de datos.

Y este lo que realmente queremos: la dicha, la felicidad, concebida esta como lo que, según la ciencia, dice Harari que realmente es: la mayor cantidad de placer posible en términos de agradables sensaciones corporales que nos eviten el mal, es decir, la incomodidad y el dolor.

Para Harari no hay misterio ni profundidad insondable en la realidad personal de todos y cada uno de los seres humanos. No hay más que interacciones sinápticas en soportes cerebrales biológicos que crean sensaciones de placer o displacer.

Es la biología quien nos dice qué es el ser humano. Y en su respuesta—amarga respuesta— despierta al hombre de su sueño autocomplaciente al revelarle que no hay nada en él que no pueda ser medido, cuantificado o analizado con las herramientas de la química y la física, es decir, con el instrumental cognoscitivo con el que, desde la modernidad, se trata de estudiar la realidad del mundo material.

El ser humano se creía muy especial y muy diferente de la naturaleza infrahumana. Las ciencias de la vida le dicen ahora que no solo no lo

es, sino que está obligado, si quiere conocerse a sí mismo de verdad, a someterse al imperio de la razón técnica, abriéndose a sí mismo en canal, con el instrumental de la cuantificación matemática, en el altar de la biología, para desentrañar finalmente su propio misterio, del mismo modo y con la misma metodología con la que, desde la Ilustración y la Revolución Industrial, habría desentrañado, supuestamente, todos los secretos de la naturaleza²⁵.

Así pues, el ser humano acaba siendo víctima de sí mismo al hacer con su propia naturaleza lo mismo que ha hecho con toda la biodiversidad y el medioambiente: al privarla de toda referencia trascendente, al cercenar el vértice divino del «triángulo primordial» ha expulsado de su concepción de lo real —de sí mismo y de su mundo— la experiencia del valor, de lo intangible, de lo sagrado, del misterio, de todo aquello que puede remitir más allá de sí hacia el ámbito «ultracreatural».

Quiriendo alcanzar la divinidad con el control absoluto de los mecanismos que regulan la creación de la vida, el ser humano ha acabado en el extremo opuesto de su pretensión inicial, es decir, completamente mundanizado y deshumanizado. Y con el peligro de una transición inminente hacia un mundo en el que superinteligencias no humanas —siempre según Harari— acaben tratando al ser humano como este trata a los animales, es decir, a los seres inferiores de los que se aprovecha en beneficio únicamente propio²⁶.

Para Harari los tres grandes problemas del género humano —el hambre, la enfermedad y la guerra— se encuentran en el inicio del siglo XXI en vías de solución. De modo que las cuestiones que ocuparán la agenda de la humanidad en las próximas décadas serán la conquista de la inmortalidad, la felicidad y la divinidad.

Otra vez se echa en falta en su reflexión antropológica un fundamento sólido y adecuado que pueda ofrecer un sostén positivo a lo que se adivinan como críticas a los excesos del ser humano en su proceso imparable de crecimiento y evolución. ¿Por qué o en nombre de qué se puede poner coto a ese deseo de *homo sapiens* de convertirse en *homo deus*? ¿Qué sentido último puede tener este proceso? ¿Hablamos de un destino inexorable al que asistiremos con la necesidad de una ley de la evolución

²⁵ C. S. Lewis. *La abolición del hombre*. Nashville: Harper Collins, 2016.

²⁶ Cfr. Y. N. Harari. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2017.

o hay margen de maniobra para el ejercicio de la libertad y, por tanto, para modificar nuestro futuro? ¿Qué consecuencias, en el caso de producirse, tendrá todo esto para las siguientes generaciones y qué impacto producirá sobre el medio ambiente? ¿Cómo poner ética y límites a este idolátrico proceso de divinización del ser humano que amenaza con excluir a la mayoría de la humanidad? ¿Qué será de las otras especies?

Difícil futuro le espera a la biodiversidad de la naturaleza del gobierno de una especie que, como *homo sapiens*, según nos lo muestra Harari, progresa depredando, sometiendo y aniquilando con el único propósito de alcanzar el dominio completo y absoluto sobre un planeta que ya se le está quedando pequeño para satisfacer sus anhelos de no morir viviendo con el mayor grado de placer posible.

Veremos qué deparan las próximas décadas.

Por lo pronto parece cierto que el futuro no se presenta, en este sentido, muy halagüeño, aunque hay quien piensa, como Peter Sloterdijk que, tal vez, del desarrollo tecnológico de las próximas décadas pueda provenir la solución al problema de crisis medioambiental que él mismo ha creado en su crecimiento incontrolado²⁷.

Haciendo una distinción entre una «heterotécnica» que transforma la naturaleza con violación y engaño y una «homotécnica» que la desarrolla imitándola, Sloterdijk no descarta que la salvación del género humano y del propio planeta siga estando en manos de una razón técnica que aún no ha dicho su última palabra sobre el asunto, porque parece ser ella únicamente la que tiene el conocimiento y el poder suficiente para sacarnos, en una paradójica huida hacia delante, del atolladero en el que estamos.

Yo no lo creo así. En este sentido estoy más de acuerdo con las reflexiones finales que Lynn White Jr. plasmaba en el final de su influyente artículo sobre las raíces religiosas de la crisis ecológica en el año 1967: «lo que hacemos sobre la ecología depende de nuestras ideas de la relación hombre-naturaleza. Más ciencia y más tecnología no van a sacarnos de la actual crisis ecológica hasta que no encontremos una nueva religión o repensemos la antigua»²⁸.

²⁷ Cfr. P. Sloterdijk. *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela, 2018, 9-31, esp. 28.

²⁸ Cfr. L. White. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Science* 155 (1967): 1203-1207, esp. 1206. No obstante, una impugnación a la tesis general de L. White la

7. LA NECESARIA RECUPERACIÓN DEL VÉRTICE OLVIDADO DEL «TRIÁNGULO PRIMORDIAL»

¿Qué alternativa cabe ofrecer a la confianza en el poder salvador de la tecnología o a la incertidumbre de un futuro sin esperanza para el género humano, cuyos pasos conducen a su extinción como especie y al alumbramiento de una nueva especie de seres transhumanos que, tal vez, ya no necesiten de ningún equilibrio con la naturaleza?²⁹.

Tengo para mí que una futura antropología teológica tiene aquí mucho que decir.

En esa dirección me gustaría explorar, siquiera brevemente, la posibilidad de pensar al ser humano como un sujeto ontológicamente inhabitado por relaciones constituyentes que forjan lo más profundo, lo más auténtico y lo más propio de cada personalidad en una perspectiva del espacio y del tiempo que nos abre a la eternidad.

Y desde ahí, plantear nuevamente la crisis ecológica que estamos padeciendo.

Lo primero que habría que decir al respecto es que, a mi modo de ver, el ser humano tiene que volver a poner en primer plano las preguntas que desde el alba de la humanidad le han venido acompañando —aquellas que evocamos en el inicio de este escrito— de modo que pueda recuperar esa inocencia, esa capacidad de asombro y esa visión global capaz de repensarlo todo, sin la cual no hay forma de imaginar un nuevo futuro.

A este respecto debería evitar pensar que la crisis medioambiental se puede solucionar únicamente con medidas políticas y económicas. Siendo ellas importantes e irrenunciables no tienen, sin embargo, el alcance para modificar el fondo del asunto. Un fondo, como vemos, que afecta a la idea misma de ser hombre y mujer en relación con el planeta que habitamos.

En este sentido cabe recuperar una pregunta que formulamos al inicio: ¿es la naturaleza que me rodea un mero decorado externo a mi propia identidad o existe un vínculo ontológico que me emparenta con ella más profundamente de lo que pueda imaginar? ¿Para pensar a fondo esta

presento en: P. Castelao. "El cristianismo y la percepción de la naturaleza". *Sal Terrae* 101 (2013): 133-146.

²⁹ Cfr. R. Kurzweil. *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Berlín: Lola Books, 2012.

relación basta con la referencia horizontal que enfrenta recíprocamente al ser humano y al mundo o se necesita algo más?

La modernidad nos ha dado unas respuestas a estas preguntas que nos han conducido en los últimos siglos al lugar en el que hoy nos encontramos. Y todas ellas coincidían en convencernos de que el yo no tiene más interlocutor que el mundo y que el mundo solo se refiere al yo. Y aquí impera únicamente la política y los mercados. Otro tipo de horizontes están fuera de lugar. Un sistema alternativo de valores es un mero deseo de la imaginación. No hay en la relación que el yo tiene con el planeta lugar para la experiencia de lo sagrado. Las misteriofanías son fantasía. Que los poetas sigan hablando del reino de lo invisible. Son poetas. Nada más que poetas.

Sin embargo, el hombre moderno echa en falta algo y no sabe qué. Lo ha conseguido todo, lo ha ocupado todo, domina sobre todo, pero se siente solo y vacío³⁰.

En efecto, como bien muestra Harari, en los últimos siglos el ser humano ocupó todo el espacio de acción, poder y libertad que antes compartía con lo divino. El ancho mundo se le apareció como campo abierto para desplegar sin ningún tipo de reservas sus ansias de expansión, dominio y riqueza con el único límite que impuso la naturaleza con sus enfermedades y cataclismos y con la única reserva de tener que pactar también con otros hombres que lucharon por los mismos fines de poder y conquista.

Pero su progreso y desarrollo tecnológico fue tal que hasta logró vencer en parte a las enfermedades, fue capaz de prever los cataclismos y minimizar su impacto, y hasta parece poder alcanzar un orden mundial en el que los respectivos egoísmos individuales y nacionales puedan atenuarse con un manejable grado de control y estabilidad.

Percibiendo ahora los excesos terribles de la depredación a la que ha sometido al planeta, hasta haber llegado a alterar su clima y haber contaminado incluso el espacio exterior a la atmósfera con la llamada basura espacial³¹, ¿no habrá llegado la hora de pararse un instante y preguntarse si el camino iniciado en la modernidad es el camino correcto?

³⁰ Cfr. G. Lipovetsky. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. 5.^a ed. Barcelona: Anagrama, 2014, 319-355; B.-Ch. Han. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, 2013; Id., *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2017; Id. *La agonía del eros*. Barcelona: Herder, 2014.

³¹ Cfr. J.-C. Liou & N. L. Johnson. "Planetary Science: Risks in Space from Orbiting Debris". *Science* 311 (2006): 340-341.

¿Y si, como pide el papa Francisco en *Laudato si'* y el Patriarca Bartolomé, prestásemos atención a la voz de las tradiciones religiosas del planeta?³².

¿Y si escuchásemos su llamamiento a reconsiderar la suicida polaridad «yo-mundo» y recuperar la relación de equilibrio en lo que antes era un «triángulo primordial»?

Tengo para mí que, sin esa reconsideración de la dimensión perdida del ser humano, su dimensión religiosa, todo intento de recuperación de equilibrio con la naturaleza está llamado, antes o después, al fracaso. Y lo está porque solo la dimensión religiosa del ser humano puede accionar sus resortes más íntimos y profundos, de manera que provoque una verdadera y auténtica conversión y no una mera reacción superficial³³.

No se trata únicamente de implementar determinadas medidas «ecológicas» que, sin alterar la polaridad «yo-mundo», maquillen solo exteriormente el deterioro medioambiental o ralenticen los efectos perversos del calentamiento global. Estas medidas son importantes. Sin duda, pero la cuestión es que no lo son todo. La agenda 2030 necesita un fundamento antropológico distinto al segmento horizontal imperante desde la modernidad que le dé mayor solidez, consistencia y alcance a su llamamiento a cambiar el mundo. Las tradiciones religiosas del planeta saben muy bien desde hace milenios que si no cambiamos nosotros no vamos a poder cambiar la realidad que nos circunda. Las decisiones políticas y económicas son, efectivamente, importantes y urgentes, pero ambas necesitan de una nueva antropología que replantee el marco global de relación entre el hombre y la tierra.

A mi juicio, pues, es necesario ahondar un poco más en las causas últimas del problema y, desde ahí, repensarlo todo para recuperar un nuevo equilibrio hoy destruido. En este proceso de recuperación la antropología teológica tiene en las categorías de «interrelación», «interdependencia» e «inhabitación» un poderoso aliado. Gracias a ellas podrá afrontar el desafío planteado por la crisis medioambiental en el marco

³² Bartolomé I. "Eclesiología como ecología: Perspectivas ortodoxas". *Concilium* 378 (2018): 13-24.

³³ Cfr. P. Sherrard. *The Rape of Man and Nature. An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*. 3.^a ed. Limni, Evia: Denise Harvey, 2015; Id. *The sacred in Life and Art*. Limni, Evia: Denise Harvey, 2013; Id. *Human Image: World Image: The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*. Limni, Evia: Denise Harvey, 2004.

global de las preguntas fundamentales que acompañan toda biografía de cualquier ser humano³⁴.

8. «INTERRELACIÓN», «INTERDEPENDENCIA» E «INHABITACIÓN» EN LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

8.1. EN TÉRMINOS DIACRÓNICOS

Desde el punto de vista de la filogénesis, aunque siempre queda margen para nuevos estudios, está fuera de duda que *homo sapiens* está emparentado con formas de vida animal infrahumanas de las que él mismo procede, en un largo proceso evolutivo, gracias a la mutación genética, la interacción con el medio y la selección natural³⁵.

No podemos responder a la pregunta por nuestra verdadera identidad —¿quién soy verdaderamente yo?— ignorando, pues, el cordón umbilical que, al que igual que a simios, orangutanes y chimpancés, nos une con todas las formas de vida que pueblan nuestro planeta en una biodiversidad de la que nosotros somos su ejemplo más complejo y, que se sepa, insuperablemente evolucionado. Ser criatura se comprende a esta luz en clave de hermandad dinámica con todas las especies del planeta.

Y algo similar cabe decir de la ontogénesis, ya que la filiación es, tal vez, el hecho más originario que manifiesta de manera más evidente que ningún ser humano tiene el fundamento de su existencia en sí mismo.

³⁴ Conviene advertir ya desde el inicio que estas categorías tienen diferente aplicación y muy distinta reciprocidad según se piensen las relaciones de cada uno de los «vértices» del «triángulo primordial» con los otros. De ninguna manera es lo mismo pensar en términos de interrelación, interdependencia o inhabitación la relación «horizontal» entre el ser humano y el mundo, que la «vertical» —por usar esas clásicas metáforas espaciales— entre Dios y el ser humano o el mundo. Mi interés en lo que sigue es profundizar en la mutua imbricación que constituye a los dos últimos elementos, salvaguardando, siempre, la diferencia cualitativa absoluta que se da entre Dios y la creación. Lo cual no obsta, por otra parte, para que, también, se pueda indicar cómo las categorías señaladas tienen en el misterio de Dios trino un verdadero sentido teológico y cómo este se refleja, como principio y fundamento, en los ámbitos humano y mundano de la creación.

³⁵ Cfr. C. J. Cela Conde y F. J. Ayala. *Senderos de la evolución humana*. Madrid: Alianza, 2008; F. Facchini. *Los orígenes del hombre y la evolución cultural*. Madrid: San Pablo, 2007.

Todos somos concebidos, gestados, alumbrados, cuidados y criados por personas que nos han querido desde antes de nuestro nacimiento y nos han integrado en su existencia de manera incondicional.

En esta aparente banalidad —por lo ordinario que resulta— se encierra algo, a mi juicio, muy profundo.

Y es que mi yo se descubre a sí mismo en su misma condición de posibilidad referido a unas alteridades sobre las que él nada ha podido disponer. Unas alteridades de las que, como sujeto singular, es perfectamente diferente, pero cuya herencia genética porta en sí de forma indiscutible.

Unas alteridades a las que le unen lazos ontogénicos objetivos que crean vínculos de intimidad que, aun teniendo ventajas adaptativas u orígenes evolutivos, han llegado a ser mucho más que eso en la existencia humana.

Esos vínculos crean realidades de apego y unión que nos abren a un mundo espiritual que no es fruto ni de la imaginación del sujeto ni está únicamente en función —como propone Harari— de meras necesidades sociales de agrupación para proyectos colectivos. La alteridad de mis progenitores y lo que ella provoca en mí —apertura y dependencia— se me impone por su propia naturaleza como una realidad cuya objetividad me supera y me contiene, pues nada hay en ella que yo pueda modificar de modo sustancial.

Estamos, pues, ante una relación que nos constituye en lo que más radicalmente somos, incluso antes de que llegemos al mundo. Y subrayemos, también, el hecho de que en la inmensa mayoría de los casos, los vínculos de filiación no son única ni primariamente cuestión de mera herencia genética, sino, sobre todo, de vinculación afectiva y axiológica de gratuidad incondicional y amor infinito.

Y es que este lazo indisoluble que une necesariamente a todo ser humano con sus progenitores está muy lejos de poder ser considerado como un rasgo más o menos accidental en la identidad de un determinado individuo. De hecho, para bien y para mal, es imposible deshacer y marca el resto de la vida que la persona tenga por delante.

Y lo mismo hay que afirmar del universo espiritual en el que cada ser humano es concebido, gestado, alumbrado y criado. No solo nos precede, sino que lo mamamos inconscientemente y condiciona fuertemente el posterior desarrollo de nuestra personalidad.

Este mundo del espíritu tiene la objetividad propia de su naturaleza: la objetividad de los valores y sus contrarios en cuanto realidades que

el ser humano no inventa de la nada, sino que reconoce en su aparecer, como deseables unos y detestables los otros.

Un mundo de valores con un sustrato objetivo manifestado primariamente en el bien de la acogida y los cuidados, y en la maldad del abandono, el maltrato o la muerte. Bienes y males sin paliativos que universalmente han estado al alcance de ser reconocidos como tales por todos y cada uno de los seres humanos que nos han precedido en nuestra línea evolutiva³⁶.

Esta sencilla constatación implica que en la configuración efectiva de nuestra incipiente personalidad infantil juega un papel decisivo el amor y las atenciones recibidas. Y esto hasta tal punto que, como bien sabe la psicología actual, un déficit de atención y cariño en la primera infancia tiene funestas consecuencias en la formación y en el equilibrio de la futura personalidad adulta³⁷.

Podría decirse, pues, sin miedo a exagerar, que nuestro yo no es de ninguna manera una mónada individual autocentrada, sino una urdimbre de relaciones constitutivas unificadas por una personalidad consciente, pero nunca completamente realizada, sino siempre en continua construcción.

Quiere decirse con ello algo muy simple, pero de importancia radical: una concepción solipsista del ser humano, en la que su pensamiento o su acción tengan un carácter autocreativo completo, no hace justicia a su verdadera esencia. El yo no es nada sin un tú que lo precede y lo ama.

De hecho, la reflexión realizada respecto de nuestra constitutiva filiación admite ser leída ahora desde la correspondiente experiencia de maternidad/paternidad con una única diferencia, por lo demás, completamente evidente: si bien es cierto que todos somos hijos, no lo es menos que no todos somos padres/madres.

Ahora bien, en el caso de devenir tales está fuera de duda que la mutación que produce la llegada de una nueva vida a la propia tiene un alcance de dimensiones ontológicas que no conviene menospreciar.

Por lo pronto, hay ahí un hecho bruto que —literalmente— ni Dios puede cambiar.

Un padre o una madre lo son ya el resto de su vida y, en nuestro caso, en el marco de una antropología teológica, lo son por toda la eternidad.

³⁶ Cfr. C. S. Lewis. *La abolición del hombre*. Nashville: Harper Collins, 2016.

³⁷ M. Cabada. *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*. Madrid: San Pablo, 1994 .

Esto es mucho más serio de lo que en principio parece, porque, entre otras cosas, aparte de abrir una dimensión escatológica digna de exploración, crea una ampliación inesperada de nuestra vulnerabilidad que, hasta ese momento, creíamos, como adultos, tener razonablemente controlada.

Tener hijos es muchas cosas, pero lo que aquí quiero subrayar ahora es que engendrar una nueva vida y acogerla en la propia conlleva multiplicar exponencialmente nuestra capacidad de sufrir. Antes de ser padre o madre uno sabe lo que le duele, lo que le hace sufrir y hasta dónde puede alcanzar, más o menos, ese sufrimiento. Tiene las dimensiones de su epidermis controlada y el obligado proceso de maduración le ha endurecido la piel.

Ahora bien, cuando adviene a su existencia esa nueva vida que los padres reciben como un don indebido, en ese preciso instante se sabe para siempre que el peor de los males que uno pueda imaginar o experimentar ya no será el sufrir en carne propia los horrores de los que ha aprendido a escapar, sino que tales horrores puedan tan solo rozar o simplemente circundar la vida de sus hijos.

Y es curioso que esto sea así, porque los hijos, aunque propios, no son uno mismo, sino que tienen su entera y completa alteridad, que ejercen, como hemos hecho todos, sobre todo en la juventud, como mejor consideran o mejor les viene en gana.

Pero he aquí lo sorprendente: la vida ajena de los hijos forma parte constitutiva de la vida de sus padres, de modo que nada hay más necio que considerar que dicha implicación únicamente se da en un ámbito afectivo más o menos superficial del cual uno puede medir y controlar su grado de implicación. Antes bien, al contrario, lo que aquí tenemos es un auténtico y verdadero caso de genuina inhabitación ontológica en el que la «interrelación» y la «interdependencia» convierte a existencias diferentes y separadas en una nueva realidad en la que existen imbricadas con una profundidad indisoluble.

La teología trinitaria hablará de la fontalidad ingénita del Padre y de la generación eterna del Hijo, así como de la espiración originaria del Espíritu por parte del Padre y, en la tradición occidental, con el *filioque*, también del Hijo.

Me parece que todavía no nos hemos detenido lo suficiente en la antropología teológica actual en aclarar y profundizar, en esta misma línea, qué pueda significar el haber sido creados a imagen y semejanza de una trinidad de Dios en la que la distinción de alteridades y la máxima

interpenetración de cada una de ellas en el amor se realiza sin escisión ni confusión.

Unidad perijorética se llamará a esta comunión de personas que no anula, sino que potencia infinitamente la subsistencia divina de cada cual al tiempo que subraya la mutua inhabitación circular.

¿No habrá en este abismo de la razón teológica que nos asoma al núcleo mismo del misterio de Dios una clave decisiva para comprender la inhabitación horizontal de existencias que percibimos en nuestro ámbito de relaciones interhumanas?

¿No será esta misma clave de la interrelación y la interdependencia en la modalidad de la mencionada inhabitación el factor decisivo que nos permita alcanzar un nuevo modo global de pensar la relación del ser humano con el medio ambiente?

Maticemos, por ahora, volviendo ya a la realidad directa del ser humano, que, puesto que todos somos hijos, pero solo algunos padres o madres, no está al alcance evidente de todos los hijos —y mucho menos en la niñez o en la adolescencia— ser conscientes de hasta qué punto la vida de los hijos conforma en términos objetivos y reales la vida de sus padres.

De hecho, es creencia generalizada en la vida de los hijos que tal vinculación ontológica es una fantasía fastidiosa fruto del afán de un exceso afectivo de sus progenitores del que ansían verse libres tomando distancia y en el que, por supuesto, ellos nunca caerán si, en el futuro, devienen padres.

Pero lo cierto es que la experiencia de la humanidad es tozuda y generación tras generación se repite la misma tensión dinámica que acabo de referir y que, para nuestro tema, pone inmejorablemente de manifiesto el espejismo que es pensar al ser humano como una *res cogitans* o como un «yo trascendental» sin relaciones constitutivas, como si fuese una isla en un océano salpicado de otras islas, con las que, a veces, se relaciona, si quiere.

8.2. EN TÉRMINOS SINCRÓNICOS

La fraternidad y las relaciones conyugales ofrecen nuevas dimensiones de inhabitación ontológica en las que, ahora, a diferencia de la asimetría que reina en la paternidad/maternidad y la filiación, lo que impera es la reciprocidad equilibrada.

En aras de la brevedad, me limitaré tan solo a una simple constatación.

Cuando el amor entre amigos es verdadero y lo es también en el interior de una pareja, el amante no quisiera vivir en un mundo en el que el amigo o la pareja no compartan ya su vida con uno.

Me refiero al hecho de que las relaciones de amor que logramos establecer en el camino de nuestra vida llenan de contenido nuestra existencia, transfiguran el tiempo y el espacio en el que acontecen y nos hacen aborrecer una existencia en la que el trato, el diálogo, la confianza y la intimidad no tengan ya lugar en ella.

Solem e mundo tollere videntur qui amicitiam e vita tollunt, decía con todo acierto Cicerón. Y esto, más aún que en los momentos de dicha, se manifiesta empírica e indudablemente en los duros trances de duelo, cuando tenemos que digerir lo indigerible: la presencia amada será a partir de ahora ausencia irreparable.

Experimentamos ahí —literalmente— una verdadera amputación del alma, un desgarramiento de nuestro ser que sufre una muerte interior de una parte de su propio mundo que ya nunca será igual a como antes era. E insisto en que no sucede esto meramente en un «como si» exagerado, o en una región de nuestro ser únicamente superficial y vinculada a determinados estados de ánimo relacionados con una tristeza más o menos prolongada. Hay aquí implicaciones ontológicas extraordinariamente evidentes en el dolor que producen y en las huellas perpetuas que en forma de cicatrices invisibles nunca desaparecen ni se curan del todo bajo las condiciones de la existencia.

Los otros viven en nosotros como nosotros vivimos en ellos. Y aunque la inhabitación es limitada y ambigua es, sin embargo, real.

En términos más positivos podríamos aludir brevemente a esa experiencia de real entrelazamiento de existencias recordando la que describe Tolstói en *Ana Karénina* cuando, de Levin, respecto de su amada Kitty, dice: «no sólo Kitty era muy suya, sino que él mismo no sabía dónde terminaba ella y comenzaba él»³⁸. Los antes novios, siendo ahora jóvenes esposos, acaban siendo una sola carne en la profundización espontánea propia del amor y viviendo uno en el otro en una dinámica de simbiosis espiritual realmente cierta.

Gonzalo Torrente Ballester dice muy bellamente en su *Don Juan*, de modo similar, respecto de Adán y Eva en el paraíso, que cuando una avispa

³⁸ L. N. Tolstói. *Ana Karénina*. Madrid: Espasa, 2010, 610.

se posaba en el hombro de Eva, Adán, dormido, sentía su cosquilleo³⁹. Diríase que había entre ellos una perfecta inhabitación. Como si ambos tuviesen una epidermis compartida en una corporalidad expandida que, sin ser exclusiva de ninguno, les pertenecía conjuntamente a ambos.

El amor une lo que estaba separado, haciendo que la diferencia se integre en una unidad de vida que, desgraciadamente, se nos hace más patente no cuando la experimentamos en el bien que nos conforta, sino cuando sufrimos los desgarros de los roces, los desencuentros y todo tipo de desgastes y complicaciones originadas por la convivencia.

El más trágico reverso de las positivas experiencias evocadas por Tols-tói o Torrente Ballester lo tenemos, tal vez, en la violencia machista que, entre 2003 y 2019 —según la Delegación del Gobierno para la violencia de género— se ha cobrado la vida de más de un millar de mujeres a manos de sus parejas⁴⁰.

Es ahí, tal vez, cuando somos más dramáticamente conscientes de que no somos yoes monolíticos, hechos de granito impermeable, contruidos de una vez por todas y yuxtapuestos a otros yoes igualmente pétreos e impenetrables. Sino que somos, por el contrario, substancias porosas, yoes entrelazados, personas en comunión, cuya relación, igual que puede ser fuente de gozo y plenitud, puede degradarse hasta la barbarie. El malestar de la pareja en una vida compartida es malestar propio. Afortunadamente, también la felicidad de uno es la felicidad de ambos.

8.3. EN TÉRMINOS TEOLÓGICOS

Dando un paso más allá en la profundización de la unión en el amor de personas diferentes que devienen una a través de esta realísima inhabitación mutua que estoy describiendo, creo necesario, igualmente, orientar la reflexión, también, en términos escatológicos.

Y es que la propia dinámica presente en la esencia del amor nos muestra su naturaleza eterna y, por lo tanto, inmortal.

Digámoslo con toda claridad: el amor que inunda la creación y la vivifica, el que la recrea a cada instante, el que la transforma con su gratuidad

³⁹ Cfr. G. Torrente Ballester. *Don Juan*. Madrid: Alianza, 1998, 324.

⁴⁰ Cfr. <http://www.violenciagenero.igualdad.mpr.gob.es/instituciones/delegacion-Gobierno/home.htm> (consultada el 3 de diciembre de 2019).

indebida uniendo lo que estaba separado es el amor de Dios que se nos ha dado por medio del Espíritu Santo. Ese mismo amor que Pablo dice que ha sido derramado en nuestros corazones a través del Espíritu vivificante.

Un Espíritu, pues, que es Dios mismo creando amor verdadero en el seno de la historia, en las inclinaciones atractivas de nuestro yo que nos aproximan a otros yoes no con la intención de cosificarlos, sino de potenciarlos máximamente en su humanidad. En eso consiste amar: en salir de sí y en hacer mejor a la persona amada y, en consecuencia, y solo por eso, en ser mejor uno mismo.

Y esto tiene una apertura escatológica impactante: la dinámica interna del amor puja porque la interrelación y la interdependencia ontológica que entrelaza las existencias no quede interrumpida por la muerte. Nunca me ha gustado eso de «hasta que la muerte los separe», porque, por una parte, la muerte no tiene capacidad ni poder de interrumpir el amor que le tenemos a nuestros seres queridos y, por la otra, la esperanza en la resurrección nos hace imaginarlos prolongando su propio amor intramundano por nosotros más allá del espacio y del tiempo en la eternidad de Dios.

En efecto, la esperanza en la resurrección orienta nuestra atención hacia una bienaventuranza sin ocaso que ya de ninguna manera podemos pensar sin incluir en ella a las personas amadas, puesto que, en cuanto amadas por uno, son parte de uno mismo. Y, tal vez, cuando el amor es completo, no son solo parte, sino hasta el todo de uno mismo.

¿Y no seguirá siendo así, también, por su parte? Mis abuelos y mi padre, mis tíos y mi hermano, sostenidos eternamente por el amor de Dios, habiendo cruzado ya el umbral de la muerte, ¿habrán dejado de quererme? ¿Ya no formo parte de sus vidas? ¿Habrán interrumpido el vínculo ontológico de amor que antes nos unía?

¿No será todo lo contrario?

¿Cómo representarnos, pues, el divino reino de los cielos en una perspectiva únicamente individualista y egocéntrica como si fuésemos meros sujetos aislados como nos quiere el vigente capitalismo liberal?

Somos, por el contrario, personas en comunión⁴¹. Y sin tal comunión no podemos concebir ni siquiera nuestra felicidad terrena. ¡Cuánto más la eterna!

⁴¹ Cfr. M. I. Rupnik. *Decir el hombre. Icono del Creador, revelación del amor*. Madrid: PPC, 2005.

Hay un texto, en este sentido, extraordinariamente elocuente del pensador oriental san Simeón el Nuevo Teólogo (949-1022) que, citado por V. Lossky, dice así:

«Conozco a un hombre —dice san Simeón el Nuevo Teólogo—, que deseaba con tal ardor la salvación de sus hermanos, que a menudo pedía a Dios con lágrimas ardientes, con todo corazón y en el exceso de un celo digno de Moisés, o que sus hermanos se salvaran con él o que él fuera también condenado con ellos. Pues se había unido con ellos en el Espíritu Santo con tal vínculo de amor, que ni siquiera hubiera querido entrar en el reino de los cielos si para ello hubiera tenido que separarse de ellos»⁴².

Hay en la propia naturaleza del ser humano una necesidad constitutiva de interrelación e interdependencia que, tal vez, solo se esclarece en su misterio último a la luz del misterio del Verbo encarnado (GS, 22).

Y es que, dicho todo cuanto antecede, parece venir de suyo apuntar, siquiera brevemente, siguiendo lo que ya antes he anticipado, hacia la riqueza infinita de una teología trinitaria que piensa la realidad de Dios en relaciones subsistentes de paternidad, filiación y espiración, en la infinitud de un amor pleno y eterno que no admite más grado de intensidad ni perfección. Una infinitud de un amor en la que la diversidad se concibe en la unidad, la multiplicidad no implica dispersión, la unicidad no rivaliza con la comunión, ni la distinción impide la perfecta interconexión⁴³.

De hecho, la propia realidad de Dios supera en plenitud inimaginable estos pares de conceptos que, en nuestro lenguaje sobre Él, siempre pugnan en direcciones opuestas, pero apuntan en su tensión dialéctica hacia el misterio insondable en cuyo seno se encuentra la raíz última de nuestro propio misterio. Por eso podemos percibir en la dinámica de la interrelación y la interdependencia un rasgo definitivo del sello de Dios en nuestra condición de criatura.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con la crisis medioambiental y la antropología teológica?

En las relaciones constitutivas de interrelación e interdependencia que hacen ser al ser humano quien realmente es, juega un rol absolutamente

⁴² V. Lossky. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009, 159.

⁴³ Cfr. G. Greshake. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.

decisivo la naturaleza en la que ha surgido *homo sapiens* como especie y cada uno de nosotros hemos venido al mundo.

También es necesario comprender en términos de inhabitación esa mutua relación «yo-mundo» que, superando la limitación del segmento, nos abre al vértice trascendente del «triángulo primordial».

El papa Francisco lo dice muy bien en *Laudato si'* n.º 84:

«Cuando insistimos en decir que el ser humano es imagen de Dios, eso no debería llevarnos a olvidar que cada criatura tiene una función y ninguna es superflua. Todo el universo material es un lenguaje de amor de Dios, de su desmesurado cariño hacia nosotros. El suelo, el agua, las montañas, todo es caricia de Dios. La historia de la propia amistad con Dios siempre se desarrolla en un espacio geográfico que se convierte en su signo personalísimo, y cada uno de nosotros guarda en la memoria lugares cuyo recuerdo le hace mucho bien. Quien ha crecido entre montes, o quien de niño se sentaba junto al arroyo a beber, o quien jugaba en una plaza de su barrio, cuando vuelve a esos lugares, se siente llamado a recuperar su propia identidad».

Nuestra propia identidad, quien nosotros somos verdaderamente, guarda relación íntima con el medio ambiente y el entorno en el que hemos nacido y crecido. El mar, las playas, las rocas costeras, las montañas, sus cumbres, los valles, los ríos, los prados, el jardín de la casa materna, la plaza del barrio, no son meros decorados accidentales de nuestro recuerdo infantil que podríamos modificar a nuestro antojo dejando incólume lo esencial de nuestra vivencia⁴⁴.

La antropología teológica tiene que superar el peligro de considerar la naturaleza no humana como una realidad meramente exterior al hombre, como si únicamente se tratase de un escenario neutro en el que acontece la historia de la salvación, pero sin que tal escenario tenga la más mínima importancia respecto del drama que interiormente se representa.

La tesis de *Laudato si'* es que todo está conectado. Tenemos aquí la misma intuición que vincula los tres vértices de nuestro «triángulo primordial» en el que el ser humano, la naturaleza y Dios también necesitan ser pensados como realidades interconectadas, salvando, sin embargo, en cada una de ellas su propia peculiaridad.

De igual modo que sucede en los momentos de dolor, tragedia o pérdida en las relaciones antropológicas de filiación, paternidad, fraternidad

⁴⁴ T. Watsuji. *Antropología del paisaje*. Salamanca: Sígueme, 2006.

o conyugalidad, es también cuando sentimos como propia la devastación de la naturaleza cuando más conscientes nos hacemos de la fuerza con la que nos inhabita realmente.

Suso de Toro escribió un libro titulado *Ten que doer* vinculado a la catástrofe del *Prestige*⁴⁵. Y es que la pringosa contaminación del chapapote no tiñó de negro únicamente a gaviotas, charranes, cormoranes, peces de todo tipo, moluscos, crustáceos, algas, rocas y playas, sino que afectó muy hondamente a la simbiosis ancestral que el ser humano del noroeste peninsular ha ido tejiendo durante siglos con el medio ambiente circundante. Herido este, herido aquel.

Lo mismo sucede con los incendios. O con las inundaciones. O con cualquier otro desequilibrio medioambiental en el que la devastación se imponga con fuerza bruta. Recientemente lo hemos visto con la tragedia de la Amazonía.

Sufrimos con el medio ambiente, porque el medio ambiente es nuestro y nosotros somos suyos.

Esta relación de mutua pertenencia y de personal inhabitación es la que creo conveniente profundizar en perspectiva teológica.

9. INTUICIONES TEOLÓGICAS PARA UN NUEVO PLANTEAMIENTO

Y es que la simbiosis entre ser humano y medio ambiente no solo es íntima desde el punto de vista evolutivo, sino también desde el punto de vista espiritual.

Atendiendo a este aspecto habría que replantearse, incluso, si la funesta y ya mencionada naturalización del ser humano, que acaba siendo víctima de su propia dominación de la naturaleza, no estaría reclamando una necesaria, justa y adecuada reconsideración del medio ambiente en términos de una nueva sacralización que recupere procesos de una equilibrada humanización del mismo.

Me explico y matizo: proyectar en la naturaleza ciertos caracteres personales no tiene por qué ser sinónimo de paganismo. Como reconsiderar una nueva sacralidad en ella no ha de comprenderse necesariamente en clave panteísta.

⁴⁵ Cfr. S. de Toro. *Ten que doer. Literatura e identidade*. Vigo: Xerais, 2004.

La explicación más extendida de la evolución del pensamiento griego sitúa, en Hesíodo sobre todo, una inicial preocupación por el cosmos natural limpia y huérfana de cuestiones antropológicas, para detectar solo tardíamente —con Sócrates, principalmente— la emergencia de consideraciones propias del ámbito humano.

Con R. Mondolfo creo que tal consideración no se ajusta a la realidad. Los mitos más antiguos de la tradición griega abundan en la descripción de nacimientos, luchas, amistades, rupturas, odios... mostrando indirectamente la primacía latente de una básica aproximación a realidades propiamente humanas muy anteriores a las consideraciones cosmológicas.

Escuchar decir a Hesíodo que: «el primero entre todos los dioses fue el Caos, después la tierra de amplio seno, y Eros, que sobresale entre todos los inmortales»⁴⁶, implica reconocer la existencia de una elemental y primaria reflexión sobre las pasiones, inclinaciones y tendencias presentes en el ser humano como un paso previo a su aplicación posterior al ámbito del cosmos.

«Esta observación [dice Mondolfo], tan evidente como olvidada, basta para trastocar las convicciones tradicionales [...] de que la atención del hombre se vuelve hacia la naturaleza física, antes que hacia el mundo humano y que por ello la filosofía comienza como cosmología, para transformarse en antropología, sólo en una segunda y tardía fase. En realidad, la precedencia de la forma mitológica demuestra lo opuesto, y [...], también la filosofía naturalista, en su surgimiento, conserva primeramente, en parte, la forma mitológica antropomórfica demostrando mantener su dependencia de las observaciones y meditaciones del mundo humano»⁴⁷.

Tenemos aquí un testimonio clarividente de la honda conexión que, desde los tiempos antiguos, se ha dado entre el ser humano y su manera de habitar, comprender, explicar y transmitir sus ideas sobre la naturaleza. El ser humano humaniza la naturaleza cuando se pregunta por ella.

Y no es difícil observar en este ejemplo del pensamiento mítico ya antropomórfico la dinámica exactamente contraria a la que hemos constatado en el inicio del periodo que conocemos como modernidad.

Si en la antigüedad percibimos el proceso de revestir a la naturaleza de rasgos humanos, en la modernidad asistimos a la naturalización y

⁴⁶ Hesíodo. *Teogonía*. Madrid: Gredos, 2000, 115-125, p. 16.

⁴⁷ R. Mondolfo. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 2013, 17-18.

mundanización del hombre. Para el pensamiento griego arcaico las cosas son imaginadas y concebidas como personas. Para el hombre moderno las personas han de ser comprendidas como cosas, es decir, como bioquímica, algoritmos y flujo de datos.

Esto es funesto para la actual crisis medioambiental.

Me pregunto si, para contrarrestar esta deriva, no deberemos recuperar algo de este impulso humanizador del pensamiento arcaico, evitando, eso sí, un neopaganismo completamente indeseable.

A esto me refiero con la necesidad de redescubrir una nueva sacralidad que oriente nuestra polaridad «yo-mundo» en una nueva dirección que la lleve a poder recomponer el «triángulo primordial» destruido.

Avanzar en la línea de personalización de las realidades infrahumanas en la línea de Unamuno, Ortega y Bergson podría resultar muy fructífero, pero la antropología teológica está llamada a superar esas aproximaciones filosóficas y estéticas haciendo explícita la profundidad de cuestiones propias de la teología sistemática⁴⁸.

Me limito a señalar, ya para finalizar y de modo telegráfico, tan solo tres intuiciones teológicas que pueden resultar muy fecundas al respecto: a) la sacralidad de la creación; b) la creación en Cristo y la nueva creación; c) la dialéctica entre la finitud y la esperanza escatológica.

9.1. LA SACRALIDAD DE LA CREACIÓN

El libro de la Sabiduría sostiene que las maravillas de la creación nos hablan de la grandeza y majestad del Creador. Y esto hasta tal punto que la teología medieval asemejó la naturaleza creada a la Sagrada Escritura al concebir a aquella como el libro de la creación a través del cual Dios, al igual que en esta, también se nos revela.

Con todo, habría que evitar caer aquí preso de una lógica causal que se representase la relación del Creador con la criatura como la que se da entre el primer eslabón de una cadena y los sucesivos anillos que la componen. Como si fuese posible remontar paso a paso el curso de un río hasta encontrar en su hontanar la fontalidad de Dios. Como si la

⁴⁸ He estudiado las propuestas de Ortega y Bergson en P. Castelao. *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*. Santander: Sal Terrae, 2015. La de Unamuno será objeto de una publicación posterior.

belleza de las figuras creadas fuese tan solo una primera planta de un edificio sublime, cuyos pisos superiores estuviesen configurados con los otros trascendentales que, finalmente, ascendiendo a través de ellos, nos darían acceso al ático del Supremo Ser-en-sí.

La recuperación de una nueva sacralidad de la naturaleza debe hacerse, a mi juicio, según la lógica de las teofanías, no según la lógica de la causalidad.

Las teofanías son acontecimientos de transparencia vertical, no de deducción discursiva. Y se realizan en momentos de especial conexión espiritual entre un ser humano máximamente poroso a la trascendencia y un entorno especialmente propicio para traslucir una presencia divina que envuelve tanto a uno como al otro. Los ejemplos que nos proporciona la fenomenología de la religión son innumerables y, más allá de ellos, lo que aquí nos interesa subrayar es la dinámica simbólica o sacramental que late en su dinámico y elusivo acontecer.

Y es que cualquier realidad creada puede convertirse en signo visible de la presencia invisible de Dios, si se dan las condiciones oportunas para que tal encuentro acaezca. La majestuosidad de una montaña, la claridad de la luz, el silencio de la noche, la soledad del desierto, el tumulto de una masiva peregrinación, la suavidad de la brisa, la frescura de una fuente o una zarza que arde sin consumirse pueden vehicular a través de su simple aparecer, a través de su «fenómeno», la presencia «ultracreatural» de una divinidad irrepresentable en su abismo de absoluta infinitud. Una presencia que, paradójicamente, se muestra inundando interiormente la realidad más inmanente de la figura creada que la trasluce, sin llegar jamás al extremo de confundirse ontológicamente con ella.

Presencia y revelación son aquí categorías teológicas que caminan juntas. La teología fundamental se ha centrado con razón en la segunda, determinando las condiciones de posibilidad de que se produzca no solo la autocomunicación del Dios trino, sino también su aceptación en la fe por parte del sujeto creyente.

¿No debería la antropología teológica prestar atención a la dinámica propia de ese mismo encuentro analizando, hasta donde sea capaz, las condiciones de permeabilidad de las figuras creadas a la presencia incircunscrita de su Creador?

Y es que parece haber un fondo inaprehensible e incognoscible en todas las cosas que nos circundan, que resiste todo intento de conceptualización, incluso en el lenguaje más preciso que se pueda imaginar. Este

fondo inobjetivo, que jamás se deja encapsular, también es predicable de toda la naturaleza, por cuanto que en ella se puede percibir, de igual modo, ese silente clamor que, en el fondo, nos habla de nuestra propia connaturalidad con ella. En nuestra contemplación de la creación, en nuestra interacción nutricional con ella, en nuestra misma necesidad de llenar nuestros pulmones con la atmósfera que a todos nos recubre, podemos intuir que aquello a lo que llamamos «res extensa», «naturaleza» o «paisaje» forma parte de nosotros mismos en cuanto seres vivos que no solo la habitamos, sino que —literalmente— la «incorporamos». «Somos», en cierto sentido muy real, aquello que respiramos y aquello de lo que nos alimentamos.

De hecho, ese fondo inaprehensible e inagotable que detectamos en el medioambiente en el que estamos es también nuestro mismo fondo inaprehensible e inagotable, aquello que impide que cualquier persona sea tratada como un mero «objeto» intrascendente. Tampoco la naturaleza es un mero «objeto» intrascendente porque también ella tiene la virtualidad de ser vehículo de una eventual teofanía⁴⁹.

En este sentido, a la luz de la controversia que los padres capadocios —principalmente Basilio— tuvieron contra Eunomio —seguidor radical de Arrio— dice V. Lossky:

«El fondo apofático de toda verdadera teología es lo que defendían los “grandes capadocios” en su polémica con Eunomio. Este último sostenía la posibilidad de expresar la esencia divina en conceptos innatos, por los cuales se revela a la razón. Para san Basilio no sólo la esencia divina, sino tampoco las esencias creadas pueden expresarse con conceptos. Contemplando los objetos analizamos sus propiedades, lo cual nos permite formar los conceptos. Sin embargo, ese análisis jamás podrá agotar el contenido de los objetos de nuestra percepción, siempre quedará un “residuo irracional” que le escapará y que no podrá ser expresado en los conceptos; es el fondo incognoscible de las cosas lo que constituye su verdadera esencia indefinible»⁵⁰.

Las figuras creadas que conforman la naturaleza que nos circunda exteriormente, pero que también penetra en nuestro interior corporal y espiritual, no se deja asir completamente porque hay en ella un «no sé

⁴⁹ L. Boff y A. Grün. *Lo divino en el ser humano y en el universo. Camino hacia la unificación*. Madrid: Trotta, 2019.

⁵⁰ V. Lossky. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009, 26.

qué» que siempre se nos escapa. Y es precisamente el olvido de ese fondo inaprehensible el que está detrás de un deterioro medioambiental que amenaza con volverse irreversible. Si el hombre solo mira a la naturaleza con los ojos del rey Midas que convierten en oro todo cuanto tocan acabará compartiendo su fatal destino. Estará ciego para poder estimar realidades tan necesarias para la humanidad, su bienestar y su futuro como la belleza, la pulcritud y la trascendencia⁵¹.

Una naturaleza contaminada clama en silencio al Creador como una criatura violada lo hace a voz en grito. El hombre está llamado a ser altavoz de toda la creación para que esta, por medio de él, pueda elevar su voz para la libre alabanza del Creador (GS 14). La crisis medioambiental es también la profanación de una voz muda que conviene «sacralizar» nuevamente, es decir, honrar y custodiar, para volverla a respetar, cuidar y potenciar hacia su máxima plenitud. Una plenitud que la propia naturaleza, como toda criatura, solo puede encontrar en Dios.

9.2. LA CREACIÓN EN CRISTO Y LA NUEVA CREACIÓN

Más allá de los conocidos himnos cristológicos de las cartas paulinas, en los que la teología de la creación se adentra en los abismos de la protología y la escatología —el primogénito de toda la creación y el primogénito de entre los muertos— lo cierto es que la antropología teológica tiene en Cristo un obligado punto de referencia.

Y esto por una sencilla razón: para el cristianismo el misterio del ser humano solo se descifra con la clave de Jesús de Nazaret, hijo eterno del Padre, alfa y omega de toda la creación.

La humanidad de Jesús, en su apertura irrestricta a la voluntad de Dios, en su presencialización inmediata de la realidad del Reino, en su proximidad a los más pobres, en su inclusión de los despreciados del mundo, en sus acciones curativas, en su proclamación de las bienaventuranzas, en sus ilustrativas parábolas imaginarias, en sus noches en oración, en su crítica del Templo, en su enfrentamiento con la rigidez de la Ley, en su discernimiento ante la tentación, en su vivencia de la muerte en la cruz

⁵¹ Cfr. P. Rodríguez Panizo. *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*. Madrid: San Pablo/Universidad Pontificia Comillas, 2013, 165-200.

y, sobre todo, en el acontecimiento transhistórico de la resurrección, se nos muestra como el paradigma no solo de lo que está llamado a ser el ser humano, sino como imagen visible del Dios invisible.

Esto es decisivo para subrayar un núcleo esencial que distingue a la antropología teológica cristiana de cualquier otra aproximación a la condición humana.

Para el cristianismo todo ser humano es hijo de Dios por su condición de criatura —ya que ha sido creado en Cristo— y está llamado a ser hijo adoptivo en el Hijo eterno —a través del bautismo—, de modo que alcance la plenitud de esa relación constitutiva de absoluta dependencia —en máxima libertad y autonomía— que lo une eternamente con el Creador que le ha dado gratuitamente una vida abierta a la vida eterna.

Esta relación señala un vínculo ontológico irrompible, pues descansa en la omnipotencia y en el amor eterno de Dios.

Y tiene un alcance que sobrepasa la dimensión humana de la vida para extenderse sin límites hasta la totalidad del universo. El Creador ha sellado con toda la creación una alianza, cuyo sello definitivo antecede a la misma existencia temporal de lo creado, adentrándose en el misterio de la eternidad de Dios. Jesucristo, en cuanto Hijo eternamente generado del Padre, en cuanto presencia histórica de *Lógos* de Dios, puede ser concebido en términos teológicos —tal y como hace el himno de Colosenses— como el principio absoluto y el final insuperable de la totalidad de lo creado. En el *Lógos* de Dios, en la generación eterna de Hijo, en esta verdadera alteridad intradivina, encuentra la creación —lo distinto de Dios— su primera y última condición de posibilidad. Solo, pues, a la luz de este *Lógos incarnandum* —idéntico con el *Lógos* encarnado en Jesús de Nazaret— cabe comprender la posibilidad primera de la creación libremente creada por Dios.

Tan es así, que en lo acontecido en Jesucristo ha reconocido el cristianismo la transfiguración completa de toda la creación. Ha confesado en su resurrección el destino último de todo lo no divino, porque ha comprendido que todo lo creado ha tenido en él su comienzo anterior a todo comienzo.

En cuanto *Lógos* eterno del Padre la reflexión posterior de la Iglesia lo ha comprendido como principio último del orden cósmico y universal que rige las relaciones de estabilidad y armonía en todo el orden creado,

al tiempo que también lo reconoce como origen de toda singularidad concreta que acontece en el mundo⁵².

La vida de Jesús de Nazaret nos ha mostrado en el espacio y en el tiempo cuál era el plan de Dios para toda su creación: el triunfo de las dinámicas de gratuidad, descentramiento, curación, integración, verdad y vida que Jesús encarna en su propio ser⁵³.

Así pues, la depredación del medioambiente en una cosmovisión coroplacista y egoísta es completamente contraria a los procesos que vemos emerger en él y en su predicación. No cabe pensar como ajustada a una comprensión cristiana de la naturaleza una degradación ambiental que corrompa y degenera figuras creadas que tienen en el Lógos de Dios su primera y última razón de ser.

En Jesucristo reconocerá el cristianismo el sentido último de toda acción humana y el sentido último de toda la realidad. Esto le da a la teología de la creación neotestamentaria una dimensión cósmica que es inseparable de su característica impronta cristológica. Dios ha creado todo en Cristo y lo acontecido en él adquiere unas consecuencias que afectan globalmente a todo el cosmos visible e invisible. Por eso Pablo, en el final de la Carta a los Gálatas, acosado por los judaizantes que presionan con la necesidad de la circuncisión, dirá que, en Cristo Jesús, ni una cosa ni la otra importa, que lo único realmente importante es la nueva creación. Una nueva creación que, para Pablo, desde la experiencia pascual, sobrepasa ya los límites y la figura de la creación histórica en la que ahora nos encontramos.

Con esta última apertura al más allá de todo tiempo y todo espacio para la totalidad de lo creado apuntamos una última reflexión teológica en la recta final de esta ya larga reflexión.

⁵² Cfr. W. Pannenberg. *Teología Sistemática*. Vol. II. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996, 64-70, esp. 66: «Esto es así porque en el concepto de Logos divino la dinámica eterna de la autodistinción (en el *logos asarkós*) no puede separarse de su realización en Jesucristo (el *logos ensarkós*). El Logos universal actúa en el mundo únicamente en cuanto que produce el logos particular de las diferentes criaturas concretas».

⁵³ Cfr. para el significado de la creación en Cristo, A. Cordovilla. *Gramática de la creación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.

9.3. LA DIALÉCTICA ENTRE FINITUD Y ESPERANZA ESCATOLÓGICA

En reiteradas ocasiones se ha dicho que un progreso infinito es imposible en un mundo finito. Aplicado esto a un modelo económico de desarrollo fundado en bienes limitados, y a la luz del calentamiento global provocado por dicho desarrollo, esto parece más acertado y pertinente que nunca. Si los recursos del planeta son finitos no podemos consumirlos como si no lo fuesen.

Conviene, sin embargo, en el marco de una antropología teológica, establecer una inquietante distinción sobre la que nada he podido leer hasta ahora.

Igual que con la vida humana el cristianismo piensa atendiendo a la doble dimensión de la vida terrena, pero también a la ultraterrena, ¿no habría que hacer lo mismo respecto de la vida del mundo, a la luz de la esperanza en la pascua de la creación?

Digo esto porque tanto del ser humano como de la naturaleza confiesa el cristianismo su condición de criatura. Una condición de criatura que no se define esencialmente por lo que percibimos que es ahora, sino por lo que, en la plenitud de la eternidad de Dios, está llamada a ser.

Por tanto, si, con Pablo, en la Primera Carta a los Corintios, pensamos el destino escatológico de nuestra condición de criatura humana por medio de imágenes como la del «*soma pneumatikón*», ¿no deberíamos también arriesgarnos a imaginar la trasfiguración escatológica de todas las figuras creadas que componen la naturaleza según la lógica de algún tipo de «materialidad espiritual»?

¿No le da esta perspectiva una nueva dimensión a la crisis medioambiental al equipararla en su destino final intramundano a nuestro fallecimiento personal?

Igual que habrá una muerte de nuestra persona, puede haber una muerte de nuestro planeta.

Si creemos en la resurrección íntegra de la primera, ¿no confesamos en el credo la «vida del *mundo futuro*», es decir, la vida eterna de *toda* la creación?

Y si entregamos en manos de Dios lo que haya de ser en definitiva de toda nuestra vida allende la muerte, ¿no habremos de hacer lo mismo con el destino escatológico de toda la creación?

Si antes aplicábamos las categorías de interrelación e interdependencia a la relación que se da entre el ser humano y el entorno natural en

el que nace, crece y vive, ¿no habrá que concluir que esta inhabitación constitutiva de la naturaleza que caracteriza externa e internamente al ser humano trascenderá también el umbral de la muerte con su personal resurrección?

10. CONCLUSIÓN

No se interprete esta última consideración como una invitación al abandono de toda preocupación por la crisis medioambiental que el ser humano ha provocado.

Todo lo contrario: tómese como un marco más amplio en el que pueda tener sentido —un sentido definitivo— nuestro máximo empeño por el cuidado y el futuro de la naturaleza que se nos ha encomendado.

De igual modo que no le es lícito al hombre despreciar su condición corpórea, puesto que ha sido creada por Dios y ha de resucitar en Dios, tampoco puede estar justificado depredar impunemente la creación. Una creación que, en el fondo, como hemos visto, somos nosotros mismos.

Nuestro cuerpo está llamado a ser templo del Espíritu Santo. Otro tanto cabe decir de la naturaleza creada. No podemos convertir el templo de la creación en un vertedero planetario y no contaminar y degradar nuestra propia humanidad.

Por esto, la anterior apertura escatológica no puede ser entendida como un «qué más da», comamos y bebamos que mañana moriremos.

Al contrario, en nombre de Dios nos vemos urgidos a respetar su obra, a honrarlo a Él honrándola a ella, de modo similar a como amamos a Dios amando al prójimo y respetando nuestra propia dignidad. También la naturaleza es hoy ese nuestro prójimo que yace herido al borde del camino y cuya dignidad se nos impone objetivamente con toda contundencia.

Pero he aquí que, para su desgracia, la naturaleza herida del planeta se encuentra pendiente de una condición humana siempre oscilante entre la posibilidad excelsa de la santidad y la posibilidad abyecta de devenir monstruosa.

Decía al principio que habría que ver si, tal vez, la dinámica escindida de nuestra voluntad, apuntada por M. Blondel en *La Acción*, y por tantos otros, no sería el acceso privilegiado al secreto más íntimo de nuestro ser humano bajo las condiciones de la existencia.

Y es que en el tratamiento real de la cuestión medioambiental tenemos un ejemplo extraordinariamente diáfano de esta escisión que también Pablo detectó cuando dijo que hacía el mal que no quería y no hacía el bien que deseaba.

¿Cómo explicar si no el estado de «necedad informada» en el que actualmente se encuentra la humanidad respecto de la crisis ecológica?

Tenemos información más que suficiente para saber con toda evidencia que el cambio climático, el calentamiento global y todas sus perversas consecuencias se deben, en gran parte, a la acción del ser humano, a su modelo económico, a su idea de desarrollo, a su proyecto de humanidad en relación con el planeta.

Y, sin embargo, ¿qué hacemos para invertir la situación y solucionar el problema?

Lo mismo que un fumador que sabe que fumar es malo, pero no puede dejarlo.

Algo hay en la voluntad humana que la hace más propicia a perseverar en el mal que a realizar inmediatamente el bien.

P. Sloterdijk lo ha dicho muy bien al señalar que:

«[...] los seres humanos de las naciones ricas consideran el bienestar y sus premisas técnicas como conquistas que ya no abandonan. Seguirán convencidos de que la tarea de la evolución es globalizar por un crecimiento incesante el bienestar material y los privilegios expresivos de que ellos mismos gozan. Se negarán a acostumbrarse a un futuro fundado en la reducción y en la moderación»⁵⁴.

Tal vez esto pueda explicar, en algún sentido, el *impasse* en el que nos encontramos: estamos todos los habitantes del primer mundo hasta tal punto instalados en un modelo de vida en el que nos hemos hecho tan dependientes de la energía, los transportes, las comunicaciones, la tecnología en general y todas sus comodidades que hasta para protestar contra las consecuencias ambientales de este modelo de bienestar necesitamos de estos mismos bienes materiales en cuya producción, entre otras cosas, hemos detectado el inicio del problema.

Esta situación debiera darnos que pensar, porque prueba que la información sobre un mal, aunque sea abrumadora, no basta por sí misma para desencadenar una conversión profunda como la que vemos que aquí

⁵⁴ P. Sloterdijk. *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela, 2018, 27.

se necesita. No es que la información no sea útil para modificar la sensibilidad general sobre el tema, pero no es suficiente para transformar la raíz de nuestra acción y, sobre todo, para hacerla perseverar en el bien superando tentaciones y flaquezas.

Como hay un pecado moral, también lo hay ecológico. Y dicho pecado tiene su raíz en cómo se concibe a sí mismo el ser humano en relación con la naturaleza.

En relación con el pecado, la antropología teológica también habla de la gracia, como un don recibido y sobreabundante sin el cual la libertad humana no puede vencer por sí misma su innata inclinación al mal.

Me parece que también en esto, como todo lo que he señalado anteriormente, resulta afectada la antropología teológica por el desafío de la cuestión medioambiental.

Y viceversa: también el planteamiento último de las cuestiones que se dilucidan en la crisis medioambiental puede ganar en profundidad y lucidez si, de alguna manera, se abre a escuchar la voz de una reflexión antropológica como la que, modestamente, acabamos de hacer.

El «triángulo primordial» necesita un nuevo equilibrio. La búsqueda de soluciones técnicas a la crisis ecológica no solo no debe olvidar que el problema tiene una raíz más honda, sino que únicamente en el marco de las preguntas fundamentales de la existencia podrá encontrar —recuperando el vértice perdido— una solución definitiva la crisis actual producida por la acción humana en el medio ambiente.

Veremos qué nos deparan las próximas décadas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberty, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madrid: Trotta, 1999.
- San Anselmo. *Obras Completas*. Vol. I. Madrid: BAC, 2008.
- Assadourian, Erik y Tom Prugh (dirs.). *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad? La situación del mundo 2013*. Barcelona: Icaria, 2013.
- Arias Maldonado, Manuel. *Antropoceno. La política en la era humana*. Barcelona: Taurus, 2018.
- Arranz Rodrigo, Manuel, M. A. Ayuso Guixot, J. L. Brougès, A. López Quintás, A. Aparicio Rodríguez, y S. del Cura Elena. *Trinidad y Creación*.

- Semanas de estudios trinitarios 38. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- Balthasar, H. U. von. *Teodramática*. Vol. 2, *Las personas del drama: el hombre en Dios*. Madrid: Encuentro, 1992.
- Bartolomé I. "Eclesiología como ecología: Perspectivas ortodoxas". *Concilium* 378 (2018): 13-24.
- Bennett, Jeffrey. *Calentamiento global*. Bilbao: Mensajero, 2019.
- Boff, Leonardo y Anselm Grün. *Lo divino en el ser humano y en el universo. Camino hacia la unificación*. Madrid: Trotta, 2019.
- Blondel, Maurice. *La Acción (1893). Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: BAC, 1996.
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- Brague, Rémi. *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno*. Madrid: Encuentro, 2017.
- Cabada Castro, Manuel. *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- Cabada Castro, Manuel. *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad*. Madrid: San Pablo, 1994.
- Castelao, Pedro. *La visión de lo invisible. Contra la banalidad intrascendente*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Castelao, Pedro. *La escisión de lo creado. Creación, libertad y caída en el pensamiento de Paul Tillich*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2011.
- Castelao, Pedro. "El cristianismo y la percepción de la naturaleza". *Sal Terrae* 101 (2013): 133-146.
- Cela Conde, Camilo José y Francisco José Ayala. *Senderos de la evolución humana*. Madrid: Alianza, 2008.
- Cordovilla, Ángel. *Gramática de la creación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Gredos, s. f.
- Facchini, Fiorenzo. *Los orígenes del hombre y la evolución cultural*. Madrid: San Pablo, 2007.
- Formosinho, Sebastião J. y José Oliveira Branco. *O brotar da criação. Um olhar dinâmico pela ciência, a filosofia e a teologia*. Lisboa: Universidade Católica, 1999.

- Francisco. *Laudato si'*. Madrid: San Pablo, 2015.
- García-Baró, Miguel. *Descartes y herederos*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- García-Baró, Miguel. *Kant y herederos*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- García Gómez-Heras, José María. *En armonía con la naturaleza: reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*. Madrid: Cristiandad, 2004.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. México DF: Porrúa, 1985.
- Gardiner, Stephen M. *A Perfect Moral Storm. The Ethical Tragedy of Climate Change*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Gatto Chanu, Tersilla. *San Anselmo*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Gómez Caffarena, José. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid: Trotta, 2007.
- Gómez Caffarena, José. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- González Faus, José Ignacio. *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- Guardini, Romano. *Obras*. Vol. I. Madrid: Cristiandad, 1981.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder, 2013.
- Han, Byung-Chul. *La agonía del eros*. Barcelona: Herder, 2014.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2017.
- Harari, Noah Yuval. *Sapiens. De animales a dioses: breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate, 2019.
- Harari, Noah Yuval. *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate, 2017.
- Harris, Mark. *La naturaleza de la creación. Un estudio de la relación entre la Biblia y la ciencia*. Santander / Madrid: Sal Terrae / Universidad Pontificia Comillas, 2019.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Buenos Aires: Fausto, 1992.
- Hesíodo. *Teogonía*. Madrid: Gredos, 2000.
- Hessel, D. T. and Rosemary Radford Ruether (eds.). *Christianity and Ecology: Seeking the Well-being of Earth and Humans*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.
- Jaspers, Karl. *Cifras de la transcendencia*. Madrid: Alianza, 1993.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. 9.^a ed. Madrid: Alfaguara, 1993.

- Kurzweil, Raymond. *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*. Berlín: Lola Books, 2012.
- Ladaria, Luis Francisco. *Antropología Teológica*. Roma: Edizione Piemme, 1995.
- Lewis, Clive Staples. *La abolición del hombre*. Nashville: Harper Collins, 2016.
- Liou, Jer-Chyi, & Nicholas L. Johnson. "Planetary Science: Risks in Space from Orbiting Debris". *Science* 311 (2006): 340-341. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.1121337>
- Lipovetsky, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. 5.ª ed. Barcelona: Anagrama, 2014.
- Lossky, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 2013.
- Morla Asensio, Víctor. *Libros sapienciales y otros escritos*. Estella: Verbo Divino, 1994.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas*. Vol. VIII. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2008.
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Pannenberg, Wolfhart. *Teología Sistemática*. Vol. II. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996.
- Rad, Gerhard von. *Sabiduría en Israel. Proverbios – Job – Eclesiastés – Eclesiástico – Sabiduría*. Madrid: Cristiandad, 1985.
- Rahner, Karl. *Curso Fundamental sobre la Fe*. Barcelona: Herder, 1989.
- Riechmann, Jorge. *Ética extramuros*. Madrid: UAM, 2016.
- Rodríguez Panizo, Pedro. *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*. Madrid: San Pablo / Universidad Pontificia Comillas, 2013.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Rupnik, Marko Iván. *Decir el hombre. Icono del Creador, revelación del amor*. Madrid: PPC, 2005.
- Sanz Giménez-Rico, Enrique (ed.). *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Schwarz, Hans. *The Human Being. A Theological Anthropology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

- Sherrard, Philip. *The Rape of Man and Nature. An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science*. 3.^a ed. Limni, Evia: Denise Harvey, 2015.
- Sherrard, Philip. *The sacred in Life and Art*. Limni, Evia: Denise Harvey, 2013.
- Sherrard, Philip. *Human Image: World Image: The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*. Limni, Evia: Denise Harvey, 2004.
- Siegwalt, Gérard. *Dogmatique pour la Catholicité Évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. Vol. III/1 y vol. III/2. Genève / Paris: Labor et Fides / Cerf, 1996 y 2000.
- Sloterdijk, Peter. *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela, 2018.
- Spaemann, Robert. *Ensayos filosóficos*. Madrid: Cristiandad, 2004.
- Specola Vaticana (ed.). *Esplorare l'universo, ultima delle periferie. Le sfide della scienza alla teologia*. Brescia: Queriniana, 2015.
- Tatay Nieto, Jaime. *Ecología integral: la recepción católica del reto de la sostenibilidad 1981 (RN)-2015 (LS)*. Madrid: BAC, 2017.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*. Vol. I. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Tolstói, Liev Nicoláievich. *Ana Karénina*. Madrid: Espasa, 2010.
- Toro, Suso de. *Ten que doer. Literatura e identidade*. Vigo: Xerais, 2004.
- Torrente Ballester, Gonzalo. *Don Juan*. Madrid: Alianza, 1998.
- Velayos, Carmen. *Ética y cambio climático*. Bilbao: Desclée, 2008.
- Watsuji, Tetsuro. *Antropología del paisaje*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- White, L. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Science* 155 (1967): 1203-1207. DOI: <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>