



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MANUEL LÁZARO PULIDO

EL HOMBRE LUGAR DE ENCUENTRO CON DIOS
Reflexiones sobre el hombre y la creación desde una
lectura franciscana

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor António Abel Rodrigues Canavarro

Porto
2012

ÍNDICE

Índice	3
Siglas y abreviaturas.....	5
<i>Introducción</i>	9
1. Tema.....	9
2. Objetivos.....	10
3. Metodología.....	11
4. Límites.....	11
5. Agradecimientos.....	12
I “ <i>A nosotros, hechos...</i> ”	
EL HOMBRE CREADO POR DIOS.....	13
1. Preámbulo.....	13
<i>1.1. A nosotros, hechos a tu imagen y semejanza, nos pusiste en el paraíso (1R XXIII,1)</i>	21
2. Pensar la creación.....	24
<i>2.1. Génesis: el modelo bíblico de la creación</i>	25
<i>2.2. Del mundo ordenado a la armonía del paraíso</i>	32
<i>2.3. Teología de la creación y pensamiento occidental: reflexiones</i>	38
3. Situarse en el mundo: el “mundo” del hombre.....	54

II “... a tu imagen y semejanza, ...”	
TEOLOGÍA DE LA IMAGEN	65
1. El hombre imagen de Dios	66
2. El hombre imagen personal: dignidad humana	79
2.1. <i>Naturaleza común o “supuesto”</i>	86
2.2. <i>Carácter relacional desde la singularidad</i>	90
2.3. <i>La dignidad personal</i>	93
3. El hombre finito abierto al infinito: ruptura de la nihilidad en favor de la minoridad.....	102
4. La vocación personal en Cristo	112
III “...nos pusiste en el paraíso” (1R XXIII,1)	
RESPONSABILIDAD TEOLÓGICA EN EL OTRO (FRATERNIDAD) Y CON LO OTRO (ECOLOGÍA): ECOLOGÍA DE LA PAZ.....	
1. La esencial fraternidad humana: la persona abierta al hermano	122
2. Del mundo a la creación y de la creación al mundo	125
2.1. <i>Óptica antropológica del fundamento de la creación</i>	125
2.2. <i>Ecología natural</i>	129
2.3. <i>Ecología humana</i>	135
2.4. <i>Ecología social</i>	145
2.5. <i>Ecología de la paz</i>	151
IV <i>Conclusión</i>	
EXPRESIVIDAD DEL HOMBRE CREADO:	
<i>HOMO VIATOR</i>	157
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	163

Siglas y abreviaturas

a.	<i>articulum</i> , artículo
a. un.	<i>Articulum unicum</i> , artículo único
AA	Vaticano II, Decreto <i>Apostolicam actuositatem</i> , sobre el Apostolado de los Laicos (18 de noviembre de 1965)
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
Adm	San Francisco, <i>Admoniciones</i>
AID	San Francisco, <i>Alabanzas al Dios altísimo</i>
AlHor	San Francisco, <i>Alabanzas que se han de decir en todas las horas</i>
Brevil.	San Buenaventura, <i>Breviloquium</i>
c.	<i>capitulum</i> , capítulo
CA	Juan Pablo II, Carta Encíclica <i>Centesimus annus</i> , en el centenario de la <i>Rerum Novarum</i> (1 de mayo de 1991)
1C	T. de Celano, <i>Vida Primera</i>
2C	T. de Celano, <i>Vida Segunda</i>
cf.	<i>confer</i> , confrontar, ver
col.	<i>colatio</i> , colación
concl.	<i>conclusio</i> , conclusión
CtaO	S. Francisco, <i>Carta a toda la Orden</i>
2CtaF	S. Francisco, <i>Carta a todos los fieles (Segunda redacción)</i>
d.	<i>distinctio</i> , distinción

<i>DC</i>	Benedicto XVI, Carta Encíclica <i>Deus caritas est</i> , sobre el amor cristiano (25 de diciembre de 2005)
<i>DI</i>	Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración <i>Dominus Iesus</i> , sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia (6 de agosto de 2000)
ed./eds.	editor, editores; edición
<i>ExPN</i>	San Francisco, <i>Exposición del Padre nuestro</i>
<i>FR</i>	Juan Pablo II, Carta Encíclica <i>Fides et Ratio</i> a los Obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre Fe y Razón (14 de septiembre de 1998)
<i>FRU</i>	Benedicto XVI, <i>Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones</i> . Encuentro con el mundo de la cultura. Discurso en la Universidad de Ratisbona (12 de septiembre de 2006)
<i>GS</i>	Vaticano II, Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> , sobre la Iglesia en el mundo actual (7 de diciembre de 1965)
<i>GW</i>	Feuerbach, <i>Gesammelte Werke</i> (Feuerbach)
<i>Hex</i>	San Buenaventura, <i>Collationes in Hexaëmeron</i>
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i> , el mismo
id.	<i>Idem</i> , la misma persona
introd.	introducción
<i>Itin</i>	San Buenaventura, <i>Itinerarium mentis in Deum</i>
<i>l. c.</i>	Locus citatus, lugar citado
<i>LG</i>	Vaticano II, Constitución dogmática <i>Lumen Gentium</i> , sobre la Iglesia (21 de noviembre de 1964)
<i>LM</i>	San Buenaventura, <i>Legenda maior sancti Francisci</i>
lib.	<i>liber</i> , libro
<i>MD</i>	Juan Pablo II, Carta apostólica <i>Mulieris Dignitatem</i> , sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano (15 de agosto de 1988)

n./nn.	<i>numerus</i> , número
not.	notas
Ox.	Duns Escoto, <i>Opus Oxoniense</i>
p.	<i>pars</i> , parte
PH	Benedicto XVI, Mensaje para la celebración de la Jornada mundial de la paz, <i>La persona humana, corazón de la paz</i> (1 de enero de 2007)
PL	<i>Patrologiæ cursus completus. Series Latina</i>
PT	Juan XIII, Carta Encíclica <i>Pacem in Terris</i> , sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad (11 de abril de 1963)
q.	<i>quaestio</i> , cuestión
1R	San Francisco, <i>Primera Regla o Regla no bulada</i>
2R	San Francisco, <i>Segunda Regla o Regla bulada</i>
SB	Commissionis Internationalis Bonaventuriana, <i>S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni speties centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici</i>
SaC	Juan Pablo II, Constitución apostólica <i>Sapientia christiana</i> , sobre las Universidades y Facultades Eclesiásticas (15 de abril de 1979)
SC	Benedicto XVI, Exhortación apostólica <i>Sacramentum caritatis</i> , sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia (22 de febrero de 2007)
SCr	<i>Sources Chrétiennes</i>
I Sent.	San Buenaventura, <i>In I librum Sententiarum</i>
III Sent.	San Buenaventura, <i>In III librum Sententiarum</i>
ss.	siguientes
SW	<i>Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke</i>
t.	tomo
Test	San Francisco, <i>Testamento</i>

trad. traducción.

vol./vols. volumen, volúmenes

Para las citaciones de la Biblia seguimos las siglas utilizadas por la edición española de la *Biblia de Jerusalén*

INTRODUCCIÓN

1. Tema

El estudio que presentamos pretende presentar una reflexión teológica en consonancia con las exigencias propias de un trabajo académico como es una disertación de Mestrado Integrado em Teologia (*Baccalaureatus in Theologia*). Esto supone que el tema ha de poder asimilar las características propias de una síntesis teológica, en el que se pueda comprobar que el candidato puede manejarse en las diferentes áreas y disciplinas de la teología, articular un discurso coherente de contenido teológica y manejar las herramientas metodológicas que constituyen un primer paso en la elaboración de un trabajo de investigación, tal como expone la Constitución apostólica *Sapientia christiana*: “las disciplinas teológicas deben ser enseñadas de modo que se ofrezca una exposición orgánica de toda la doctrina católica junto con la introducción al método de la investigación científica” (SaC 72).

El tema de la presente disertación pretende desarrollar una reflexión teológica a partir de una cita de Francisco de Asís enmarcada en la tradición de la teología de la creación, desde el ámbito de la antropología teológica. No se trata de un estudio histórico, si bien tendremos en cuenta la historia de la teología, especialmente dentro de lo que denominamos Escuela o tradición franciscana. Tampoco se trata de un estudio bíblico, pero como exige la metodología teológica, no se puede hacer un estudio sistemático o reflexión teológica sin tener en cuenta la divina Revelación. De ahí que el texto franciscano elegido, tomado de la *Regla no bulada* del Santo de Asís, sea un comentario a una cita del libro del Génesis: “*A nosotros, hechos a tu imagen y semejanza nos pusiste en el paraíso*”.

Este texto lo hemos dividido en tres partes que nos sirven de guía en una reflexión sobre la teología de la creación: el hombre en su contexto. De este modo preten-

demos hacer una reflexión teológica de las exigencias de pensamiento que se nos presentan a los hombres del siglo XXI, desde una aproximación teológica, aterrizando en una temática que se ha definido de forma perentoria en la propuesta de la Nueva evangelización. En este sentido baste recordar lo que se señala en el n. 21 de las *Lineamenta* de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, *La Nueva Evangelización para la transmisión de la fe cristiana* (2012):

“El objetivo de todo este empeño educativo de la Iglesia es fácilmente reconocible. Se trata de trabajar en la construcción de lo que el Papa Benedicto XVI define como una “ecología de la persona humana”. «Es necesario que exista una especie de ecología del hombre bien entendida. [...] *el problema decisivo es la capacidad moral global de la sociedad*. Si no se respeta el derecho a la vida y a la muerte natural, si se hace artificial la concepción, la gestación y el nacimiento del hombre, si se sacrifican embriones humanos a la investigación, la conciencia común acaba perdiendo el concepto de ecología humana y con ello de la ecología ambiental. Es una contradicción pedir a las nuevas generaciones el respeto al ambiente natural, cuando la educación y las leyes no las ayudan a respetarse a sí mismas. El libro de la naturaleza es uno e indivisible, tanto en lo que concierne a la vida, la sexualidad, el matrimonio, la familia, las relaciones sociales, en una palabra, el desarrollo humano integral. Los deberes que tenemos con el ambiente están relacionados con los que tenemos para con la persona considerada en sí misma y en su relación con los otros. No se pueden exigir unos y conculcar otros. Es una grave antinomia de la mentalidad y de la praxis actual, que envilece a la persona, trastorna el ambiente y daña a la sociedad»” (Benedicto XVI, Carta Encíclica *Caritas in veritate* (29 de junio de 2009), 51: *AAS* 101 (2009), 687-688).

2. Objetivos

En este sentido pretendemos alcanzar unos objetivos que respondan a las exigencias académicas y metodológicas, así como a cuestiones de contenido.

1. El primer objetivo es el de mostrar un trabajo que refleje el estudio sistemático y reflexivo de aspectos teológicos y de la doctrina a partir de una metodología adecuada.

2. En consonancia con el objetivo 1, pretendemos una correcta utilización del estudio de la Sagrada Escritura y del Magisterio de la Iglesia capaz de articularse con el resto de las disciplinas filosóficas y teológicas en la exposición (*SaC* 67).

3. Pretendemos, así, poder señalar una lectura actualizada y contextualizada de los *tópicos* teológicos que reflejan la frase escogida de san Francisco de Asís. Una afirmación tangencial que nos sirve de punto de apoyo para una reflexión más general.

4. Esperamos poder enmarcar una reflexión teológica en la que se pueda sustentar un diálogo con el pensamiento filosófico y cultural actual. De este modo a la finalidad académica queremos sumar una tonalidad expositiva reflexiva.

5. Esperamos poder contextualizar en la reflexión y desde la hermenéutica franciscana la expresión utilizada por el magisterio actual, objetivo del proyecto de la Nueva evangelización, tematizado como *ecología de la persona humana* de modo que podamos acercarnos a una búsqueda diligente de “soluciones de los problemas humanos a la luz de la misma Revelación” (SaC 66).

3. Metodología

La metodología utilizada es la de la exposición reflexiva a partir de una frase que sirve de punto de apoyo para el estudio propuesto. Partimos, cuando sea preciso, del texto bíblico subyacente a la frase propuesta de san Francisco de Asís. Y a partir de ahí realizamos un comentario filosófico, cultural, teológico teniendo en cuenta siempre una mirada que nace en la escuela franciscana, especialmente desde el equilibrio bonaventuriano. Hemos de tener en cuenta que san Buenaventura opera un cambio en la tradición agustiniana enriquecido de forma magistral por la tradición que nace del pensamiento griego de la mano del Pseudo-Dionisio y de las reflexiones medievales y, por otra parte, es creador de los *topos* fundamentales que adornan el pensamiento sanfranciscano y franciscano.

En este sentido, como ya hemos apuntado, partimos de la teología de la creación (I), para adentrarnos en las implicaciones antropológicas del hecho de la creación, a partir de una reflexión en la Teología de la imagen (II), para situar el hombre en el marco de la creación (ecología natural, humana y social), desde la inspiración cristiana cristalizada en forma santa en Francisco de Asís (ecología de la paz) (III).

4. Límites

Los límites del trabajo descansan, por una parte, en la propia naturaleza del trabajo: se trata de una Disertación final de Mestrado (Bachillerato en teología – 1er grado).

Por otra parte, esta propia naturaleza limita los objetivos y la extensión semántica y conceptual. No se pretende ofrecer una completa antropología teológica, sino con-

textualizar una antropología teológica inspirada en san Francisco, que sirva para contextualizar ciertas expresiones utilizadas por el Magisterio de la Iglesia relativas a la ecología humana y de la paz.

Por último, existe una limitación interior al propio autor, que nace de la formación filosófica y de la incipiente competencia teológica.

5. Agradecimientos

No puedo menos que terminar agradeciendo la colaboración y ánimo de personas e instituciones que han acompañado mi trabajo. En primer lugar, el aliento de mi familia y mi esposa.

En segundo lugar, a la acogida de la Universidade Católica Portuguesa, sede de Porto, por la oportunidad de culminar este itinerario de estudios. También a todos aquellos lugares en los que me formé teológicamente: Seminario diocesano de Cáceres, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla (Centro teológico agregado a la Facultad Teológica de Granada), al Instituto Catholique de Paris y, especialmente, al Instituto Teológico de Murcia OFM (Centro teológico agregado a la Facultad de Teología de la Pontificia Università Antonianum de Roma).

En tercer lugar quisiera agradecer a los alumnos de teología del Instituto Teológico de Cáceres (Centro teológico afiliado a la Universidad Pontificia de Salamanca) y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Provincia eclesiástica de Mérida-Badajoz, a quienes pude acompañar en mis clases de Filosofía y con quienes compartí muchas de estas reflexiones. El diálogo con ellos y con los profesores del claustro me ayudó enormemente en la realización de este trabajo.

Por último y especialmente, agradezco las indicaciones, la paciencia, la confianza y la amabilidad exquisita de mi director (orientador), el Prof. Doutor António Abel Rodrigues Canavarro. Nunca es posible hacer un estudio sin la orientación de gente competente, menos aún un estudio de naturaleza académica.

I

“A NOSOTROS, HECHOS...”

EL HOMBRE CREADO POR DIOS

1. Preámbulo

“La cuestión fundamental hoy, como ayer, sigue siendo antropológica. ¿Qué es el hombre? ¿De dónde viene? ¿A dónde debe ir? ¿Cómo debe ir? Es decir, se trata de aclarar cuál es la concepción del hombre que está en la base de los nuevos proyectos” (Benedicto XVI)¹. El Santo Padre se dirigía con estas palabras a los participantes en un Seminario que había organizado la Congregación para la Educación Católica. Al poner en relación estas cuatro cuestiones, las que tradicionalmente hemos denominado preguntas existenciales, ponía el dedo en la llaga en lo que significa una educación para todo hombre y, por extensión, para todo buen ciudadano: simplemente se trata de centrarse en el ser, en lo que somos, en fijarnos en nuestros orígenes, esos que se proyectan siempre en nuestra vida. Lo que apuntaba el Papa es que lo que somos nos impulsa a lo que debemos ser. Pero no lo que somos de forma meramente natural, pues fácilmente se podría objetar que una cosa es la naturaleza natural que poseemos –y que sigue sus propias reglas– y otra lo que deberíamos ser –que sigue las reglas que nos damos en la conciencia–, es lo que se conoce como falacia naturalista. No, es solo eso. Lo que sabemos, lo que la experiencia cristiana nos quiere comunicar y hacer partícipes es que nuestra naturaleza profunda, eso que nos define como personas, lo que hace que seamos conscientes de tener la conciencia, de ser hombres en fin, eso que nos hace únicos y que nos sintamos únicos como especie y como individuos, nuestra naturaleza íntima... nos lleva a situarnos en el *todo* que nos rodea, en nuestro mundo, y nos invita a vivir en él huma-

¹ BENEDICTO XVI, Discurso *A los participantes en un Seminario organizado por la Congregación para la Educación Católica* (1 de abril de 2006), en *AAS*, 98 (2006) 347.

namente. Desde ahí, construimos la forma en la que somos humanos los unos con los otros y el modo de ser humanos con las demás seres del mundo: con los animales, con las plantas, con los otros...

Las palabras de Benedicto XVI, en definitiva, nos mostraban lo que queremos reflexionar en estas páginas, en apertura a Dios, en diálogo con los hombres y de la mano de san Francisco de Asís: que el hombre está en disposición natural a existir con los demás por ser creado. Nos resistimos en unos tiempos en lo que todo se simplifica comprensivamente y se reduce teóricamente a no afrontar el misterio de la vida, a no abrirnos al misterio divino, pues olvidar la amplitud de nuestras fronteras humanas implica encoger nuestros horizontes. Si no queremos encerrarnos en nosotros mismos y angostar nuestra existencia, hemos de salvar los prejuicios, quizás esa sea una de las tareas que los cristianos tenemos que afrontar en la actualidad. Por eso pretendemos, al contrario, sentirnos vinculados a lo que somos y el mundo que se nos ha dado para deleitarnos con él:

“...es preciso dejarse guiar por una visión de la persona no viciada por prejuicios ideológicos y culturales, o intereses políticos y económicos, que inciten al odio y a la violencia. Es comprensible que la visión del hombre varíe en las diversas culturas. Lo que no es admisible es que se promuevan *concepciones antropológicas* que conlleven el germen de la contraposición y la violencia...

Pero hoy la paz pelagra no sólo por el conflicto entre las concepciones restrictivas del hombre, o sea, entre las ideologías. Pelagra también por la *indiferencia ante lo que constituye la verdadera naturaleza del hombre*. En efecto, son muchos en nuestros tiempos los que niegan la existencia de una naturaleza humana específica, haciendo así posible las más extravagantes interpretaciones de las dimensiones constitutivas esenciales del ser humano. También en esto se necesita claridad: una consideración “débil” de la persona, que dé pie a cualquier concepción, incluso excéntrica, sólo en apariencia favorece la paz” (PH 10-11).

No hay nada más noble que buscar la paz, pero no por repetir la palabra hasta el hastío la conseguiremos. Es necesario luchar por el hombre y por reconocer la humanidad que nos pertenece y poseemos. Reiterar que somos seres humanos puede parecer un pleonasma; pero de forma increíble hoy día es necesario subrayar nuestra condición única, pues las realidades intelectuales presentes en el pensamiento contemporáneo tienden a difuminar nuestra humanidad: la naturaleza humana se desliza por el flanco de la sociología (así, por ejemplo la sexualidad es un producto intelectual del hombre y una clasificación que puede cambiarse), o por el flanco del naturalismo, de modo que no se ve una gran diferencia, desde el neodarwinismo, entre el hombre “que se comporta mu-

chas veces como un animal” y los grandes simios, que parecen tener patrones de comportamientos que se podrían designar como “humanos”.

Uno de los ejemplos paradigmáticos del pensamiento antropológico del siglo XXI lo encontramos en el posthumanismo (a veces, también, denominado transhumanismo, aunque no es exactamente lo mismo como veremos más tarde). El posthumanismo, defendido por autores en el ámbito anglosajón como N. K. Hayles, C. H. Gray, N. Bostrom, H. Kempf o el conocido F. Fukuyama², postula desde diversos ámbitos la superación de las imágenes del ser humano nacidas del Renacimiento, despejando al hombre de cualquier esencialismo (de cualquier cosa que puede definir qué es algo de forma definitiva) y confiando en la modificación biológica del hombre a través de la biotecnología y la Inteligencia Artificial, como paso natural dentro de lo que es la evolución de la especie humana. Se trata de un proceso de *feedback* del propio hombre que introduciendo su racionalidad en el quehacer natural termina modificándose a Él mismo.

Originado del azar, destinado por su mismo ser en el tiempo, el hombre posthumano en verdad no tiene ningún referente nada más que él mismo, pero, paradójicamente, a su vez él no es nada fijo. Esta afirmación trae consigo varias consecuencias.

En principio niega que el hombre pueda ser definido por algo de manera estable, pues en su totalidad no es sino el producto de una evolución temporal y ello entraña que él mismo se desdibuje en el tiempo. Lo que lleva a admitir que el hombre no tiene ningún referente exterior, más allá de las leyes evolutivas que operan en su *ser humano*.

Pero, además, hemos de tener en cuenta que estas afirmaciones no son sólo teóricas, ni quedan encerradas en el plano especulativo, es decir, no se trata únicamente de una discusión polémica de intelectuales, no. Afirmar que el hombre no tiene ningún

² Cf. H. FISCHER, “L’hyperhumanisme contre le posthumanisme”, en *Argument*, 6 (2004) (disponible en <http://www.revueargument.ca/article/2004-03-01/272-lhyperhumanisme-contre-le-posthumanisme.html>); N. K. HAYLES, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, 1999; C. H. GRAY, *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, New York, 2001. Una crítica a la idea y la construcción del humanismo aparece en términos fenomenológicos como base al posthumanismo tecnológico en P. SLOTERDIJK, “Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus”, en *Die Zeit*, 38 (16-9-1999) 15-21 (disponible en *Zeit Online*: http://www.zeit.de/1999/38/199938.sloterdijk3_.xml). Los más entusiastas del posthumanismo normalmente tachan a sus detractores de bioconservadores, cf. N. BOSTROM, “In Defence of Posthuman Dignity”, en *Bioethics*, 19 (2005) 202-214. Otros estudios en H. KEMPF, “La Révolution bioéthique”, Paris, 1998; N. BADMINGTON, *Posthumanism (Readers in Cultural Criticism)*, London-New York, 2000; C. LAFONTAINE, “La cybernétique matrice du posthumanisme”, en *Cités*, 4 (2000) 59-71; F. FUKUYAMA, *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* (Barcelona 2002) [Es más explícito el título de la edición original: *Our posthuman future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York 2002)]; H. HARBERS y P. -P. VERBEEK, “PosthumanismeTer inleiding”, en *Krisis*, 7 (2006) 5-9.

referente externo, y que carece de una propiedad que le sea esencial lleva a dar rienda suelta a la modificación del propio estatuto del hombre desde la coartada de que toda evolución que afecte a lo que llamamos ahora “hombre” se introducirá para el buen desarrollo de su proceso evolutivo y su mejor adaptación al medio en el tiempo histórico. Y esto no significa nada más y nada menos que las sociedades no tienen ningún criterio “humano” con el que construir aquello en que se irá convirtiendo el hombre, pues “humano” y “humanidad” son términos de por sí sujetos a la transformación y, por lo tanto, cambiantes.

El posthumanismo supone, pues, la introducción de una tendencia afín a una visión “ingenieril” de la tecnología. Es decir, que no existen cortapisas a la introducción en el medio humano de la tecnología más allá de la asimilación biotecnológica, de lo que los procesos naturales y los hallazgos de la ciencia y la tecnología puedan introducir. Como se ha señalado jocosamente, el posthumanismo es una idea de ingeniero informático que encuentra a su ordenador más inteligente que él mismo. Y aunque sea triste decirlo el mero hecho de pensarlo parece darle la razón, porque sino no puede entenderse una visión tan inocente y llena de incultura filosófica, al menos en lo que ha tradición se refiere.

Estas y otras antropologías nacen de una crisis de pensamiento surgida del postmodernismo que ha ejercido gran influencia en la incapacidad de la razón contemporánea de formular cosmovisiones universalizables, es decir, formas de entender el mundo que trasciendan el espacio y el tiempo presentes. Pero no sólo es el postmodernismo el único responsable de esta situación, a no ser que lo reduzcamos a una categoría historiográfica, es decir, a un modo de clasificación temporal del devenir de las ideas. Existen otros factores ideológicos presentes en las nuevas propuestas de análisis del ser humano más allá del postmodernismo como sistema de pensamiento, pues no podemos sino advertir muchas veces que “postmodernismo” se ha convertido en un término fetiche en el que se observa un excesivo reduccionismo de análisis por parte, sobre todo, de no pocos teólogos.

En el origen de la situación actual sobre la comprensión humana se encuentra también en la propuesta que brota bien de ópticas de corte evolucionista, naturalista, ambientalista; bien de análisis que hunden sus raíces en la profundización de la razón instrumental; bien en ofertas que podríamos llamar pan-humanistas... El nexo común reside en ser extensiones parciales de las escuelas filosóficas del siglo XX, que compar-

ten el humus intelectual de la propuesta ilustrada mediatizada por el positivismo y el materialismo del siglo XIX y principios del XX (anidando ya el germen del tipo de laicismo que nos asola en el siglo XXI).

A partir de la exaltación de la razón y la negación del pensamiento anterior, por considerarse anticientífico y oscuro de forma generalizada, se niega todo finalismo, en favor del azar y la determinación de las leyes naturales que emanan de su constitución material. Esto no es de extrañar pues hemos de recordar que el pensamiento moderno es, entre otras muchas cosas, una crítica feroz al aristotelismo. No es que ello sea de por sí negativo, pues esta crítica supuso un gran avance en teología (aunque se siga dependiendo en exceso de las propuestas de origen aristotélico, de modo que escandalizaría al propio Santo Tomás de Aquino proclive a aceptar los retos del pensamiento de su época).

Paralelamente el pensamiento moderno tardío, presente en la época contemporánea, se enarbola la bandera anarquista (que se expresa, por ejemplo, en diversas escuelas de pensamiento que giran en torno a la ecología social de la que hablaremos más tarde³). Bajo la combativa seña antisistema se inscribe la máxima revolucionaria: ¡Ni Dios, ni Maestro!

Ante tal situación sucintamente presentada ahora, quizás podríamos encontrar en la antropología centrada en la “persona humana” (y por lo visto no caemos en ninguna redundancia) una línea filosófica en la que podamos establecer unos vasos comunicantes con la antropología teológica. Máxime cuando el personalismo se expresa como una filosofía vinculada a la fenomenología que es crítica con el hombre científicista: “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” afirmaba Husserl⁴. La fenomenología emerge como reacción, precisamente, a las filosofías que están en el origen del resto de escuelas del siglo XX.

Ahora bien, no podemos tampoco aquí echar las campanas al vuelo, pues la propuesta de pensamiento centrada en la persona no resulta fácil de realizar. De hecho, en torno a lo que podríamos llamar humanismo personalista asoman diversas ramas que dependen del momento histórico en el que se han ido forjando y de las interrelaciones con otras escuelas de pensamiento con las que han convivido. Una circunstancia que

³ Sobre este tema cf. el capítulo III: 3.2. *Del mundo a la creación y de la creación al mundo*.

⁴ E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, 1991, 6.

podemos calificar de normal, pues ningún pensamiento, ni filosofía es ajena al momento en el que se da, ni existe una impermeabilidad total en la elaboración de nuestras elucubraciones y propuestas para comprender el mundo y entendernos a nosotros mismos. Circunstancia que se extiende al propio quehacer teológico y que no ha de ser piedra de escándalo, al contrario. De no ser así, al mirar constantemente hacia atrás sin avanzar ni confiar en lo que vamos pensando y cómo Dios se va manifestando en la historia (en este caso del pensamiento), nos convertiríamos en estatuas de sal. Y es que si no fuera porque el agua del río va recogiendo elementos, no podría existir un agua aprovechable, ni nacería la vida. Por lo que no evolucionar va contra el propio ser de la reflexión filosófica y teológica. Pero, lastimosamente ello desvela que tenemos que ir constantemente repensando nuestros fundamentos. No podemos obviar que el *Logos* se construye mediante el diálogo, y que el cristianismo es la religión del *logos*.

Las circunstancias que nos tocan vivir: históricas, filosóficas, sociales..., nos invitan y, más aún, nos urgen a confeccionar sin miedos, ni tabúes una fundamentación teológica del hombre que sea capaz de compaginar el discurso de la razón elaborada en nuestro tiempo con las bases antropológicas desde la luz de la fe⁵. La tarea no es fácil, sobre todo en lo que se refiere al diálogo entre la fe y la razón.

Si el ejercicio se hace desde la posición de la teología fundamental la labor se hace más sencilla, teniendo en cuenta que partimos de una búsqueda de “la inteligencia de lo que ya sabe que es verdadero”⁶. Pero resulta realmente complicado exhibir con pretensión de verdad una posición concreta ante una razón que hoy en día se nos presenta, desde no pocas instancias, hurtada de muchas de sus funciones y realizaciones e incapaz de alcanzar, por sus propias fuerzas y en los términos con los que contamos un *logos* universal, aunque sea esa su pretensión.

La teología tiene un instrumento adecuado para presentar sus propuestas sobre el hombre en la antropología teológica; disciplina que ha de saber profundizar en los aspectos constitutivos del ser humano, desde una concepción del hombre que le es propia. Sin abandonar ni rehuir lo que le es específico en el concierto de propuestas que se lanzan al foro de las sociedades modernas. La antropología teológica tiene más peso y es más atractiva en la medida que declare su carácter específico, su modo propio de que-

⁵ Cf. I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia, 2001.

⁶ R. FISICHELLA, *Introducción a la teología fundamental*, Estella (Navarra), 2005, 76.

hacer antropológico. Es desde ahí donde puede proponerse como una respuesta válida al problema del hombre.

La antropología teológica tiene que saberse un instrumento útil en la reflexión actual por cuanto puede ayudar a fundar el ser humano en su especificidad. Como señala con acierto Benedicto XVI, haciendo referencia al magisterio eclesial: “nunca falte la aportación de todo creyente a la promoción de *un verdadero humanismo integral*, según las enseñanzas de las Cartas encíclicas *Populorum progressio* y *Sollicitudo rei socialis*” (PH 17). En ese humanismo integral la dimensión trascendente ha de ser tutelada por los cristianos como miembros de la comunidad eclesial. No podemos olvidar que la Iglesia es, siguiendo la doctrina conciliar, “signo y salvaguardia de la trascendencia de la persona humana (LG 76)” (PH 16). La antropología teológica tiene la misión irrenunciable de situarse en un contexto coherente con la naturaleza de la fe.

A estas consideraciones generales e introductorias quisiéramos añadir y señalar una circunstancia sobre la mirada que pretende efectuar el presente trabajo. Es inevitable que acudamos a lugares teológicos que son tan conocidos como imposibles de eludir. Elementos de la antropología teológica que se han ido formando a través de los siglos en los que la impronta de san Francisco tiene algo que aportar y que en su universidad ha de saber proponer y decir algo al hombre de hoy. Intentamos en este estudio aquilatar un análisis del hombre en la vivencia del hecho de la creación pensada por la antropología teológica desde la inspiración de san Francisco. Huiremos en la medida de lo posible de la historia de la antropología teológica franciscana, acudiendo a los grandes maestros franciscanos cuando sea pertinente para el desarrollo de ciertas categorías teológicas. Es decir, no pretendemos realizar una puesta de largo –de nuevo– de un pensamiento que nos guste tiene un origen medieval. De esos autores fijaremos la atención, de forma especial, en la óptica de san Buenaventura, con quien nos sentimos afines por el manejo de las fuentes filosóficas y teológicas que utiliza y por poseer un espíritu apegado a la figura de san Francisco. El Seráfico se presenta como un pensador que puede producir perspectivas franciscanas útiles al pensamiento del siglo XXI, que es lo que nos interesa comunicar.

Lo dicho implica que la reflexión que proponemos tiene en cuenta las líneas teológicas clásicas y exigirá de nosotros que fijemos la mirada en san Francisco de Asís. Esta tarea la intentaremos conformar adecuadamente a través de lo que directamente haya podido mostrar el santo de Asís en sus escritos, bien mediante aquellos aspectos de

su atrayente personalidad y espíritu que aparezcan en sus biografías, bien desde lo destilado en las elaboraciones teológicas posteriores.

En cuanto al contenido del mensaje de san Francisco que sea pertinente para la antropología, tendremos en cuenta, al menos, dos sentidos referentes en los ejes centrales. Unas referencias serán directas cuando el tema de la creación y el hombre sean el centro de su mensaje; y otras serán transversales, es decir, aquellas que nos muestran su espíritu en un discurso ajeno al tema.

Aunque pueda parecer anacrónico, sobre todo después de lo que hemos dicho, la piedra angular de construcción de una reflexión sobre el hombre para el siglo XXI, recibe su inspiración de las palabras de un santo que en 2008 cumplió ochocientos años de su conversión. Ahora bien, en todo este tiempo, personas de toda condición social, y de culturas, países y formas de expresarse muy diversas, han reconocido a través del tiempo la vigencia de su estilo de vida. Han pensado y piensan aún que vale la pena vivir el estilo de vida de san Francisco. ¿Por qué no acudir a su modo de ver la vida y el desarrollo del proyecto de Dios en el mundo para, desde la premisa de huir del arqueologismo, intentar iluminar la reflexión que la situación del hombre nos plantea en el siglo XXI?

Así que sin recato acudimos a san Francisco de Asís y nos inspiramos tanto en su persona como en la frescura que todo pensamiento manifiesta en su impulso, como un adolescente conoce su primer amor, es decir en la primitiva comunidad franciscana que redactó la *Primera Regla*, conocida también como *Regla no bulada*. A primera vista el texto tiene un tenor legislativo, pues no es sino el primer ensayo de establecer unas reglas para la joven, pero ya muy numerosa, orden franciscana. Sin embargo, nos encontramos con un texto que responde más a un espíritu carismático que institucional, de modo que refleja una gran profundidad espiritual. Así lo atestiguan los expertos cuando afirman que se trata más de un directorio espiritual que ante un documento canónico. Esto hace que se convierta en un instrumento imprescindible en el conocimiento de la primitiva comunidad de los menores y del espíritu de su fundador, de ahí que rezume un lirismo equiparable al de sus oraciones⁷.

El pasaje que provoca nuestra reflexión tomado por aislado no tiene nada especial. Está inserto en el capítulo 23 y se trata de una oración. Si acabamos de decir que el

⁷ Cf. I. RODRÍGUEZ y A. ORTEGA, *Los escritos de San Francisco de Asís*, Murcia ³2003 (ed. revisada por J. ORTÍN), 412. Seguiremos esta edición para los escritos de san Francisco.

documento en sí es espiritual, esta parte lo es aún más. Pero en ello no existe una carencia de mirada penetrante. Y es que la oración:

“es un testimonio de la forma de orar de Francisco: *objetiva*: partiendo de los hechos de Dios en la historia de la salvación; *gratuita*: alabanza, adoración, acción de gracias; *confiada*: petición y súplica; *universal*: con la Iglesia y por toda la Iglesia; *comprometida*: desde la conversión radical del corazón... urgidor de posturas existenciales”⁸.

Aunque nos vamos a ceñir en nuestra reflexión a una afirmación del versículo 1 del capítulo (en negrita en el texto), el contexto teológico al menos nos exige que tengamos en cuenta los cuatro primeros versículos, pues en ellos se contienen las referencias más importantes de una antropología en conexión con la teología de la creación:

“1. Omnipotente, santísimo, altísimo y sumo Dios, *Padre santo* (Jn 17,11) y justo, *Señor rey de cielo y de la tierra* (cf. Mt 11,25), por ti mismo te damos gracias, porque por tu santa voluntad y por tu único Hijo con el Espíritu Santo creaste todas las cosas espirituales y corporales, y *a nosotros, hechos a tu imagen y semejanza, nos pusiste en el paraíso* (cf. Gn 1,26; 2,15).

2. Y nosotros caímos por nuestra culpa.

3. Y te damos gracias porque, así como por tu Hijo nos creaste, así por tu santo amor con que nos amaste (cf. Jn 17,26), hiciste que él, verdadero Dios y verdadero hombre, naciera de la gloriosa siempre Virgen beatísima Santa María, y quisiste que fuéramos redimidos nosotros cautivos por su cruz y sangre y muerte.

4. Y te damos gracias porque el mismo Hijo tuyo vendrá en la gloria de su majestad a enviar al fuego eterno a los malditos, que no hicieron penitencia y no te conocieron, y a decir a todos los que te conocieron y adoraron y te sirvieron en la penitencia: *Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino* que os está preparado desde el origen del mundo (cf. Mt 25,34)”⁹.

Este es el contexto nuestra propuesta, que no es una exposición sistemática de una teología de la creación, sino una reflexión a-sistemática de la antropología señalada por san Francisco a través de la teología de la creación, sobre todo, a partir de los dos primeros capítulos del Génesis que serán nuestros textos bíblicos de referencia (que no de exégesis). La cita es circunstancias, pero nos ayuda como guía en la reflexión que nos proponemos. El estudio no es una exégesis de un texto aislado, sino una reflexión personal, no sistemática a partir de una lectura del espíritu franciscano.

1.1. A nosotros, hechos a tu imagen y semejanza, nos pusiste en el paraíso (1R XXIII,1)

⁸ J. A. GUERRA (ed.), *Escritos & Biografías. Documentos de la época*, Madrid, ⁸2000, 107, nota 24. Seguiremos esta edición para las biografías y documentos sobre san Francisco.

⁹ S. FRANCISCO, *1R*, XXIII, 1-4, 490-491.

Cabe preguntarse si puede tener un reflejo válido para hoy la propuesta del *Poverello* vertida hace tantos siglos. Baste con conversar con la gente, con mirar sus reacciones y expresiones para darse cuenta que algo tiene san Francisco y lo franciscano que derrocha ternura, interés y una más que cierta certeza de modernidad: la locura santa, su lirismo y la profundidad que trasluce su sencillez, el cariño a un mundo creado al que el hombre se siente aún afín. Pero, junto a la frescura del espíritu franciscano, hemos de señalar la pertinencia en el discurso existente en el presente, del lenguaje teológico de inspiración franciscana. Y es que la oferta teológica en el debate antropológico podríamos definirla hoy de casi novedosa, toda vez que el discurso humano descansa casi homogéneamente en parámetros inmanentistas; se trata de un discurso que ha renunciado a cualquier recurso trascendente, que apunte al misterio y que pretenda superar la parcialidad. Es decir el discurso que se propone sobre el hombre adolece de una excesiva dependencia de las miradas parciales de las ciencias particulares, debido en parte, a la propuesta metodológica que nace en la ciencia moderna. Los análisis especializados han ayudado a conocer mejor y de forma más detallada los diversos aspectos del complejo entramado en el que se expresa el ser humano; pero la parcialidad de las ópticas nacidas de las ciencias sociológicas, psicológicas, ecológicas, biomédicas... han escindido increíblemente al hombre, abortándolo de la posibilidad de darse una propia y legítima definición personal.

Desde esta perspectiva restrictiva, a lo sumo se puede analizar al hombre de forma multidisciplinar, pero, muchas veces, no puede sino hacer revivir la mirada fantástica de la metáfora de Frankenstein inmortalizada en el celuloide. La ciencia intentó fijar al mundo, la vida y al hombre, y de este modo encerrarlo en su tiempo. Para ello ha ido caminando por un sendero inmanentista que ha desvirtuado características tan cardinales para realizarse y vivir como la libertad y la autonomía, haciendo del hombre un autómatas desprovisto de esencia, entendida como autenticidad. Abocado a mirarse sin posibilidad de poder girar hacia el exterior y ensimismado no puede explorar su capacidad comunicativa, no consigue referenciarse: ni con el “mundo” en el que vive, pues termina disolviéndose con él; ni con “el otro”, que no reconoce sino como parte de un contrato o si lo hace es en calidad de ser un diferente anónimo (explicación paradójica que subyace en la solidaridad relativista) cuando no un rival; ni tampoco “al Otro”, negado desde oscuras fuerzas interiores.

Pero el concurso habitual del hombre, en el desarrollo de su existencia normal, en la vida del ciudadano, del que consume la vida de forma cotidiana..., muestra de forma empírica que cada uno de nosotros persigue en su vida una búsqueda existencial, una permanente reiteración en la necesidad de reconocernos como en un espejo. El hallazgo especular, aquello que definitivamente nos separa del resto de los animales, lo que hace que vayamos creando nuestra identidad, nos impulsa a mirar constantemente en ese espejo. Y el espejo no es únicamente el del experimento psicológico, no se trata de un elemento material. El espejo nace de la necesidad imperante de comunicarnos con los otros, de la búsqueda más allá de las fronteras de nuestro Yo y de ir construyéndonos como personas. El hombre encuentra su dignidad en el reconocimiento interno a través del espejo del mundo, de la imagen reflejada del otro, de la mirada personal en el reflejo del Otro, de Aquél que llamamos Dios. Lo que es experiencia fundante de cada uno de nosotros como personas, ha sido, también, experiencia fundante del ser humano. No se trata de una realidad nacida de la racionalidad, sino de nuestro ser conscientes; no lo busca el ser inteligente, cuanto que lo encuentra el hombre en su actividad de hombre. Y esta sencilla realidad, que podemos articular en especulaciones imbricadas e incluso confusas, es reconocida por el ser humano en momentos de necesidad. En la urgencia de mostrar al hombre su realidad constituyente, en la gratuidad del Padre de mostrar a su hijo los valores esenciales: en la Biblia. Y en la humildad de quien busca en su experiencia vital la fuente de toda humanidad: en el Pobre de Asís.

La aportación de la antropología teológica no es sino la de reeditar la cuestión básica del hombre, sus relaciones con aquello que le rodea y le construye: con el mundo, consigo mismo (el Yo), con Dios. Esta relación esencial entre mundo-hombre-Dios, subyace al texto que encabeza esta parte de nuestra reflexión antropológica. Y es que en nuestra esencial identidad como imagen y semejanza de Dios, san Francisco entiende el paraíso del mundo, no merecido por nosotros, sino por la gracia de Dios que en él nos instaló. El mundo es el espacio donde Dios nos ha situado, a nosotros que somos imagen suya. Es en la obra creadora donde el hombre escindido se entiende en su complejidad, en su ser completo, en su esencialidad.

Se podrían intentar varias aproximaciones igualmente interesantes sobre el hombre y su complejo modo de ser. Como hemos dicho es un empeño que vale la pena, más aún, es realmente el verdadero fin de todo pensar. Nosotros tomamos la parte de una afirmación franciscana para ello. Lo que significa que pensar desde Dios no nos es aje-

no, sino que entraña para nosotros el auténtico punto de partida. De hecho, es lo que pretendemos: mostrar que pensar teniendo a Dios como referencia es hoy en día un sano ejercicio intelectual (y también espiritual). El enunciado de la *1 Regla* de san Francisco hace referencia al hecho de la creación y su alcance personal, por lo que se circunscribe en la antropología teológica. Ahora bien, la teología del hombre creado lleva en su germen una teología de la creación y una teología del hombre en el “mundo” y sus relaciones con él. Esta reflexión no tiene como paradigma de comprensión, de sentido, de vivencia y de comunicación con el mundo un modo de pensar, ni un esquema filosófico, ni siquiera un hecho empírico o el producto de una ilusión o elevación mística. Comprender el hombre creado precisa partir de un acontecimiento real, presente en el tiempo y en el espacio, que siempre se renueva y no es otro que el misterio del Verbo encarnado. Como afirma el Concilio Vaticano II en el documento que más directamente hace referencia y mejor ha estudiado de una manera sistemática, en detalle y equilibrada la noción de hombre y el desarrollo antropológico: “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (*GS 22*)¹⁰.

2. Pensar la creación

El hecho de la creación siempre ha estado presente en el pensar humano, y, muy al contrario de lo que pueda creerse desde el siglo de la ciencia y la nanotecnología, sigue interrogando al científico de hoy, presentándose como un “escollo” al empirista y para el escéptico y un referente sin igual para los que nos sentimos hijos de Dios. La permanente novedad, sobre todo desde el diálogo con la ciencia, ha potenciado, a su vez, la teología de la creación de la mano del progreso de la teología de la Sagrada Escritura y la hermenéutica bíblica.

Resulta, pues, indispensable si quiera recordar brevemente los jalones de la teología de la creación, una disciplina que ha pasado, en palabras de Ruiz de la Peña del “eclipse” a la “reactivación”¹¹. La teología de la creación durante mucho tiempo se dedicó a realizar una exposición de los presupuestos “seguros” de la tradición escolástica, caminaba, pues, de forma descompasada a los retos del pensamiento moderno. Sin embargo, llegado su momento los especialistas decidieron elaborar una teología de la crea-

¹⁰ Sobre algunos interrogantes que suscita la antropología de *GS* y una valoración, cf. L. SARTORI, “L’antropologia teologica della *Gaudium et spes*”, en *Studia Patavina*, 53 (2006) 51-55.

¹¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, Santander, 1986, 11-13.

ción capaz de afrontar los retos de la filosofía, de la ciencia y de la misma renovación teológica. Y arrastrado por la marea renovadora crece el interés teológico de la antropología dependiente de la teología de la creación, lo que afecta a la pastoral y la predicación¹². Esto no sucede por casualidad, ya que la teología de la creación supone una reflexión especulativa que apunta al diálogo filosófico y religioso, si tenemos en cuenta que es un espacio de (des-)encuentro de tradiciones filosóficas (y científicas) y de diversas religiones¹³.

La exposición de la creación de Dios en el cristianismo conoce una riqueza semántica y reflexiva de gran riqueza y diferente nivelación de planos entre los que, al menos, cabría señalar su origen en el texto bíblico. El texto etiológico expuesto en el primer libro de la Biblia abarca también el enunciado metafísico sobre la creación *ex nihilo*, y el desarrollo de la reflexión filosófica que subraya el carácter relacional de la creación.

2.1. Génesis: el modelo bíblico de la creación

La revelación divina es camino de salvación, es historia salvífica que tiene su origen y fundamento en el acto creador como primera expresión del amor gratuito de Dios. Dios salva desde el amor absoluto lo que ha creado en máxima gratuidad.

El origen del mundo y del hombre se hace presente y recorre los pasajes de la Biblia y conoce no pocos textos en los que se va desgranando el acto creador, en sus múltiples aspectos recreando constantemente desde la significación del mensaje bíblico. La exégesis de textos como Gn 1,1-2,4a; 2,4b-25; Sal 8; 19,1-7; 103-104; 135,5-7; 136; 148; Is 42,5-13; 44,6-8,24-27; Jb 38-42; Pr 8,22-31; Si 42,15-43,33; 2 M 7,28; Jn 1,1-18; Hch 17,16-34; Col 1,13-20; Hb 1,1-14;3,7-4,13 ha arrojado luz sobre la preocupación significación e importancia bíblica en torno al acto creador y el hombre creado¹⁴.

¹² Cf. J. RATZINGER, *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la Creación*, Valencia, 2001, 8.

¹³ Una mirada cristiana a la creación en diálogo con las diversas religiones en É. MARTINI (ed.), *La création du monde*, Paris, 2004. Se pueden ver los trabajos de Jacques Arnould desde la teología católica, Jean-Christophe Démariaux desde el hinduismo, Abd-al-Haq Guiderdoni desde el islam, Maurice-Ruben Hayoun desde el judaísmo y Dominique Trotignon desde el budismo.

¹⁴ La bibliografía es extraordinariamente rica lo que muestra la importancia de estos textos y del contexto histórico y bíblico de los mismos. Seguiremos los textos más significativos. La bibliografía es extraordinariamente rica lo que muestra la importancia de estos textos y del contexto histórico y bíblico de los mismos. Sobre el libro del Génesis podemos señalar algunos trabajos y estudios de la esfera cristiana católica y protestante: B. T. ARNOLD, *Encountering the Book of Genesis*, Grand Rapids, 1998; D. ATKINSON, *The Message of Genesis 1-11: the Dawn of Creation*, Leicester, 1990; P. AUFFRET, "L'ouvrage qu'il avait faite. Etude structurelle de Gen 1 à 2,4", en *Southwestern Journal of Theology*, 14 (2000) 28-55; P. BEAUCHAMP, *Création et séparation : étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, 2005

Los diferentes lugares bíblicos van explicitando el modelo de la creación del texto del Génesis, sustanciando su significado y destilando su contenido salutario, de modo que tanto en el relato sacerdotal como en el yahvista la creación sirva de base de explicación de una teología de la salud. Esta vinculación con la historia salvífica puede explicar que sean textos relativamente tardíos¹⁵.

San Francisco lo ha sabido ver muy bien, por ello realiza lo que podríamos denominar “una exégesis intuitiva” a partir de su espíritu, simple en el modo, pero precisa en sus justas proporciones, donde señala las claves de la teología de la creación desde la historia de la salvación. La riqueza de pensamiento del *Poverello*, nacida de su experiencia vital, espiritual y religiosa dispone siempre de diversos matices y riquezas interpretativas. En este estudio no sistemático de la creación como primer momento expresivo de la antropología teológica (no se trata de un primer momento fundamental que se asentaría más, al menos franciscanamente, en una cristología) queremos realizar una mirada desde la afirmación del texto tomada de la *Regla no bulada*: “A nosotros, hechos a tu imagen y semejanza, nos colocaste en el paraíso” (*IR XXIII,1*).

El Santo de Asís nos invita a realizar, de forma interiorizada y orada más que especulativa, una lectura bíblica del mundo en el que desarrollamos nuestra condición humana en términos de creación y paraíso. Ambas realidades describen perfectamente la nueva condición ontológica en la que nos situamos, más allá del ser y la potencia, de ideas y arquetipos. Se funda una nueva metafísica, es decir, una forma especial de explicitar la naturaleza real de la realidad en términos de donación y amor. La hermenéutica de la existencia y el sentido pasa por la de la radical contingencia de la creatura. El ser creado podría no ser, podría incluso definirse por la nada si no fuera porque Dios ha querido que sea. Esto significa ser creado, que podría no ser, como antes de nacer ninguna criatura ha existido. Sin embargo, Dios posibilita la evolución de la existencia de

(ed. original 1969); D. CARR, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville, 1996; U. CASSUTO, *From Adam to Noah: A Commentary on the Book of Genesis I-VI*, Jerusalem, ³1978; ID., *A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem, 1989; F. CASTEL, *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*, Estella (Navarra), 1987; J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Gn 1, 1-2, 3*, Buenos Aires, 1974; ID., *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-4:24*, Buenos Aires, 1986; D. GARRETT, *Rethinking Genesis. The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*, Grand Rapids, 1991; H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, ³1910 (ed. inglesa, Macon, GE, 1997); I. Hart, “Genesis 1:1-2:3 as a Prologue to the Book of Genesis”, en *Tyndale Bulletin*, 46 (1995) 315-336; Th. MAERTENS, *Les Sept Jours (Genèse 1)*, Bruges, 1951 (*El relato de la creación: (Génesis 1)*, Segovia, 1953); G. VON RAD, *El libro del Génesis*, Salamanca, ³1988; A. SOGGIN, *Genesi*, 2 vols., Genova, 1991; E. A. SPEISER, *Genesis*, New York, 1964; E. TESTA, *Genesi*, 2 vols., Torino, 1969-1974; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11 (BK I/1)*, Neukirchen-Vluyn, ²1976.

¹⁵ G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1, Salamanca, ⁷1993, 185.

los seres creados, pues como donación de Dios la creatura se vuelve, paradójicamente, máxima expresión de Dios mismo.

Esta es la lección del mensaje de la creación. No nos define el ser materia, ni el resultado de un diseño inteligente, ni el efecto de la causa final... somos creación de Dios que nos ha hecho de la nada. Y lo somos porque él quiere y lo quiere porque es amor. El acto creador es donación amorosa salida de la indigencia existencial absoluta.

No define de manera completa ni exacta, como muchas veces entendemos o nos hacen entender, el decir que vivimos en un ecosistema maravilloso, en un mundo al servicio del hombre, en un paraje ecológico de equilibrios delicados.... Lo que realmente se ajusta más a nuestro entrono vital y existencial es comprender que se nos ha regalado un paraíso, es decir, el lugar de encuentro con Dios, su jardín.

La teología de la creación es el reflejo de la única teología posible, la teología del amor de Dios, y del único cimiento posible: Cristo, expresión del amor de Dios. Y esta es la condición previa que todo hombre ha de saber: que, en Cristo, es imagen de Dios y que ha sido colocado en el paraíso, y a él debe volver continuamente. El anhelo de salvación del hombre y su realización nace en la continua conversión desde la condición humana dada y en la constante búsqueda del paraíso, que es el marco que Dios nos ha regalado para encontrarnos con él. El paraíso se nos muestra como el mundo regalado que en donación se convierte en nuestro auténtico mundo. El territorio donde el mundo del hombre se hace mundo de Dios y se transfigura.

Desde estos parámetros, san Francisco nos regala la clave de comprensión de la disposición humana en la salvación: volver al paraíso, dar respuesta afirmativa al anhelo íntimo de salvación o lo que es lo mismo retornar a la casa que el Padre nos dio. El camino que emprendió el hombre orientado hacia las antípodas del paraíso comienza con el acto creador narrado en el Génesis en la actitud de Adán. Pero, a su vez, el primer hombre muestra el itinerario de vuelta sobre nuestros pasos, la reorientación de su existencia. La lectura del nuevo Adán –de inspiración paulina– y el paraíso son de gran importancia en la teología franciscana sobre la creación y subyacen a toda antropología. Volvemos al principio antropológico que nos recordaba *Gaudium et spes*: Cristo, el nuevo Adán, origen de toda creación, de toda salvación de todo tiempo, modelo para el hombre.

La lectura del Pobre de Asís no dejará indiferente a los primeros teólogos franciscanos que no vieron problema especulativo alguno en la vinculación entre antropología y cristología¹⁶. Hoy resulta más difícil fuera del ámbito cristiano realizar de forma simple dicha afirmación si queremos hablar del mundo y el hombre en círculos intelectuales ajenos a la teología. Lo que no impide que desde la reflexión teológica podamos realizar aportaciones fundamentales al discurso antropológico, traduciendo en términos mundanos lo que tiene naturaleza sobrenatural, o sea señalar que el hombre realiza su vocación propia e íntima al ser expresión de amor. Una historia humana que testimonia su origen en el texto veterotestamentario.

El pasaje fundacional de la teología de la creación en el Antiguo Testamento es el relato de la creación del Génesis, a través de las tradiciones yahvista y sacerdotal (1,1-2,4a; 2,4b-25). De hecho, en el Antiguo Testamento estas son las dos únicas “declaraciones explícitamente teológicas de la creación”¹⁷. Su desarrollo instituye el ser y el sentido de la concepción del mundo y del hombre desde su auténtica referencia y originalidad: Dios creador del mundo y del hombre dentro de él.

El texto del Génesis, a pesar de hacer referencia al puesto eminente del hombre dentro de la creación, deja traslucir una vinculación del acto creador con el resto del mundo creado que recuerda a las reflexiones sobre el cosmos de otras culturas, en el sentido de hacer depender al hombre de la mirada sobre el cosmos. Sabemos –aunque muchas veces en diversos círculos parece que se olvide– que el pasaje bíblico no intenta realizar una explicación de los procesos mecánicos del mundo. La exégesis bíblica nos ha enseñado y recordado de manera clarificadora que el texto del Génesis es un relato etiológico donde se señala la afirmación de Dios creador y se ofrece una explicación religiosa del mundo, y de la totalidad de lo existente, destacando la figura de hombre como obra más acabada de la creación. En el relato yahvista vemos cómo se articulan pensamientos propios de la tradición judía con los mitos antiguos que subyacen en su narración. Es decir, se nos ofrece un relato de intención pedagógica, que pretende enseñarnos verdades religiosas que trascienden mitologías previas a partir del acto de fe en el Dios creador.

El *texto sacerdotal* que inaugura el relato bíblico e inicia el libro del Génesis (Gn 1,1-2,4a), siendo el segundo en la redacción, evoca grandes principios teológicos,

¹⁶ K. RAHNER, “Antropología teológica”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 1, Barcelona, 1972, 294.

¹⁷ G. VON RAD, *Teología...*, 189.

cuyo tema central se establece en la relación entre Dios y el hombre. El pasaje, ampliamente analizado, junto al resto de los textos fundamentales desde la exégesis y los tratados de la antropología teológica¹⁸, evoca la armonía de los seres creados con el Dios creador y entre sí. El hombre “culmina” la operación gratuita de Dios en un ritmo que se ordena de forma litúrgica hacia el descanso sabático (*Sabbath*¹⁹). El hombre ha sido creado por Dios en armonía con el resto de la creación y vocacionalmente está llamado a rendir gloria a Dios. Así lo explicita el autor sacerdotal dotando al sábado de un significado que va más allá del empleo litúrgico que el pueblo de Israel le confiere al institucionalizarlo como día del Señor. La santificación del séptimo día amplía sus fronteras significativas estableciendo una línea de demarcación entre el tiempo ordinario y sagrado, que se materializa en tiempo laboral y de descanso²⁰.

En esta división sacra del tiempo, el hombre es situado en el vértice creador en cuanto que es capaz de realizar una lectura amorosa del mismo. Esto provoca que los ritmos humanos sean siempre referenciados al hecho de su posición dentro de la creación y guarden consonancia con la responsabilidad que le dotó el Creador. Así, ser humano rinde culto a Dios guardando la creación de la que él se revela como acto esencial. Una protección que plasmada en la prescripción de “dominar y someter” se ha de interpretar desde el sentido de ser un acto protector del mundo natural. Efectivamente, el hombre reconoce en sí mismo el signo de la pertenencia divina de la naturaleza que le acompaña y que como él es también fruto del acto divino creador.

El hombre es invitado por el Creador a evocar su soberanía desde la justicia, porque por su naturaleza puede aceptar la invitación. Esta es una tesis que queremos aquí mantener: su naturaleza humana en cuanto imagen y semejanza divina es el receptáculo semántico –sínico y simbólico– de la naturaleza creada. El texto bíblico dota al hombre de una dignidad tal que le capacita y le impele a ser colaborador de Dios:

¹⁸ Para profundizar en la exégesis y la significación antropológica, así como acudir a bibliografía básica, cf. las obras generales J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, ²1988, 19-88; y A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, Madrid, 2002, 5-27; 77-88. Interesante para nuestro tema la obra: X. PIKAZA, *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, Salamanca, 2006, especialmente 29-94.

¹⁹ Cf. J. MOSKALA, “The Sabbath in the First Creation Account”, en *Journal of the Adventist Theological Society*, 13 (2002) 55-66.

²⁰ El sábado “es mucho más que una simple referencia al sábado instituido ulteriormente en y para Israel; en la santificación del séptimo día se establece un orden para la humanidad, según el cual el tiempo está dividido en ordinario y sagrado, en tiempo de trabajo y de descanso” (C. WESTERMANN, *Genesis...*, 235).

expresa en su naturaleza la capacidad de acción de Dios y es clave en la creación de significado del resto de los seres.

El *texto yahvista*, a su vez, evidencia que la relación del hombre con la naturaleza no es el resultado de una relación de dominación, que por lo tanto sea vivida de forma penosa y de castigo, sino que, nacida en la vocación y el amor, es una invitación al hombre a la corresponsabilidad. El hombre se convierte en el guardián del jardín y su cultivador (Gn 2,15), porque “forma parte integrante de su vocación humana”²¹. En el texto del segundo capítulo del Génesis la actividad humana se muestra, en cierta forma, como formando parte de la consecuencia de la propia definición de su ser personal, tal como aparece en Gn 2,7. El P. Grelot, en una exégesis en sintonía con la inspiración franciscana, interpreta en estos términos:

“Lo humano (*adam*) ha salido del polvo (*adamah*): este juego de palabras explica su raigambre corporal en el universo material. Pero gracias al aliento de vida que Dios le sopla es como se convierte en «ser viviente» (2,7), es decir, en una *persona viva capaz de entrar en relación con Dios*. El autor nos da aquí una *verdadera definición del hombre*”²².

El texto del Génesis se desvela como un ensayo de profundización antropológica de gran calado en la que se esboza la pregunta sobre el sentido del hombre y su existencia y que encuentra su respuesta en la experiencia creadora de Dios: hombre ¿quién eres?²³.

Los dos relatos de la creación del Génesis siendo distintos se relacionan entre sí, al menos, en la profundización que realizan sobre el ser humano. El relato yahvista tiene una lectura del mundo creado y del hombre que enfatiza la relación con Dios y que san Francisco ha sabido ver muy bien, de ahí su referencia al paraíso. Por su parte, el texto sacerdotal, respecto del hombre, señala su naturaleza especular al explicitar que ha sido creado a imagen y semejanza. Caracterización de una teología de la creación y antropológica que ha sido y es muy conocida, desarrollada y que no pasó inadvertida por el Santo de Asís quien la observó con acierto.

Hemos de fijar nuestra atención a continuación sobre estos dos relatos, pero antes no podemos pasar por alto la concepción teológica de la Escuela franciscana al res-

²¹ P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres?*, Estella (Navarra), ¹¹1994, 24.

²² *L. c.*

²³ Es la pregunta que se plantea Pierre Grelot como cuestión fundamental de los primeros capítulos del Génesis. *Ibid.*

pecto. Se trata de una afirmación de fondo acerca y a partir de los relatos de la creación del libro del Génesis que es explícita en el relato sacerdotal y emerge implícitamente en el yahvista: la bondad de la creación. Una bondad que se exhibe reiteradamente en la exposición sacerdotal hasta en ocho ocasiones: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien” (Gn 1,31); “Luego plantó Yahvé Dios un jardín en Edén, al oriente, donde colocó al hombre que había formado” (Gn 2, 8).

La bondad moral –y real– de la creación provoca la admiración y el actuar humano, pues reclama nuestra observación y nos exige un ritual hacia él. Sakari Häkkinen interpreta sagazmente que el camino hacia el sábado del relato sacerdotal significa que la evaluación y ponderación de lo obrado por el Señor no se realiza inmediatamente, sino que exige su tiempo. El hombre ha de reparar observando la obra de Dios y, después, ha de evaluarlo. El tiempo tomado y reclamado por tal obra no es un signo de debilidad o de indigencia espiritual, muy al contrario, dicha parsimonia se presenta como una oportunidad para ir más serenamente y así guardar silencio frente al Señor y observar, así, “cuán maravillosas y buenas son las obras de Dios en el mundo”²⁴. La bondad de Dios exige del hombre creyente ver con optimismo el mundo creado y el hombre. Y esta exigencia espiritual del hombre agradecido, del que sabe que todo es de Dios, se hace expresión en la lírica tan simple como mística de san Francisco: “tú eres el bien, todo bien, sumo bien”²⁵.

El lirismo franciscano no se queda en un gusto estético alejado de la fecundidad especulativa y práctica, las cuerdas de la cítara del trovador de Asís hacen llegar lejos su melodía. Así, a partir de la inspiración franciscana se realiza una concepción preeminente del bien en la especulación filosófica y en la reflexión teológica que se ofrece como clave de comprensión del mundo creado y lleva implícita la relación del hombre y el mundo con Dios. Se desplegará a partir de aquí una lectura especial de la metafísica del bien de corte neoplatónico que en la Escuela franciscana y, en especial, en uno de sus más egregios expositores, san Buenaventura, conocido también como Doctor Seráfico, comporta la explicación en términos de realidad metafísica de las relaciones con Dios. En ello se admite que la bondad de Dios no queda al albur de las palabras, ni encerrado en conceptos, sino que podemos encontrarla en el meollo de la realidad, en su más profunda constitución. La realidad provoca al observador el juzgarla. Una cosa bella provo-

²⁴ S. HÄKKINEN, “Y vio Dios que era bueno”, en *Diálogo ecuménico*, 40 (2005) 491.

²⁵ S. FRANCISCO, *AID*, n. 3, 25.

ca en nosotros la admiración y la adjetivación. En fin, Dios que es bueno vio que lo que había creado era bueno. Como ya hemos señalado en otros estudios:

“la bondad de Dios en la creatura significa una presencia. La creatura, que depende metafísicamente de Dios debido a su vanidad, es el testimonio (*expresión*) del bien de Dios, y en su facultad amorosa y caritativa habita la bondad de Dios, estableciendo una relación personal entre ambos”²⁶.

2.2. *Del mundo ordenado a la armonía del paraíso*

Si observamos un cuadro recién salido del *atelier* del artista, con los colores llamativos, el olor a la pintura fresca, el riesgo de su primer contacto con el público... podemos constatar que genera inmediatamente una dinámica que le es propia. La obra constituye su propia historia y se interrelaciona con el observador. El acto creador del artista no se queda encerrado en el propio actuar, sino que es un acontecer, es decir, continúa en el tiempo. No puede ser menos, salvando las distancias, en el acto creador por excelencia. No queda encerrado en su momento sino que continúa, tiende a perpetuarse, a perfeccionarse, en cuanto a realizarse como el Creador ha estimado oportuno.

Volvamos a repasar lo que la Escritura, en concreto el relato del Génesis, nos expone sobre el mundo creado por Dios: Dios nos ofrece una obra que es el escenario de encuentro del hombre: el paraíso. Más tarde algo escapa al control del hombre sobre su espacio, en el momento en el que olvidó lo que realmente es. Abandona el escenario, malogra el don del paraíso. La pérdida de este jardín en el consciente humano no supone su olvido inconsciente. Lecturas de la búsqueda del paraíso por parte del hombre las podemos realizar en términos no religiosos desde los más diversos parámetros: psicológicos (vuelta al seno materno, como paraíso de seguridad y protección); búsqueda del paraíso perdido del hombre como condición de una antropología simple e indolora revivida ilustradamente por Rousseau; edén disfrazado por las más diversas utopías sociales, políticas o científicas... El paraíso está presente en el mundo como “sitio sin sitio”, el *summum* de las aspiraciones individuales y colectivas. Paraísos inmanentes para hombres naturalizados. Al hombre no le basta el mundo, ni siquiera el cosmos... busca desde siempre y para siempre *el paraíso*.

Y este recinto perdido existe porque ha sido creado por Dios, tiene unas características, que no se explican por su indefinición o su inmanencia, sino muy al contrario

²⁶ M. LÁZARO, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grottaferrata (Roma), 2005, 233.

por la definición. El paraíso forma parte del acontecimiento que trae consigo el acto creador y del que quedan huellas indelebles en diversos rincones de nuestra conciencia colectiva ya que es un hecho narrado, una morada ya habitado por el hombre. No se trata de ninguna utopía pues se sitúa en la memoria humana y la trasciende. Se trata, pues, de volver al mundo que nos ha sido regalado, de colocarse unas nuevas lentes, de trascender la matemática del cosmos y de realizar una lectura adecuada preñada no tanto de conocimiento, como de significado. No se trata de conocer el mundo, sino de penetrarlo, o lo que es lo mismo, de comprenderlo y vivirlo realmente.

El texto yahvista –que, recordemos, la exégesis bíblica data en fechas anteriores al sacerdotal– realiza una definición humana y de la creación en clave de relación y vinculación divina. Los elementos no están dispuestos por casualidad, responden a un plan bien meditado y sopesado, y como tal, hemos de saber acogerlo con la precisión que nos exige²⁷. Esto quiere decir que los elementos están dispuestos con un fin específico. La imagen del paraíso no responde a una ocurrencia sin más, sino que constituye en el paisaje bíblico un elemento dramático de especial relevancia como ámbito de ser del hombre y su condición. Podemos objetar a tal precisión que el paraíso es un elemento común a las narraciones sobre el origen del hombre, pues lo encontramos, por ejemplo, en la cosmogonía sumeria bajo el nombre de *Dilmun*, o en forma semejante en los “Campos Elíseos” homéricos... donde coinciden en describir el origen de la historia como un territorio positivo, rescatado siglos más tarde en las fabulaciones políticas de las teorías del contrato social, de modo especial en Rousseau. Sin embargo, sin obviar las similitudes, no es menos cierto que el paraíso del Génesis se propone como un elemento realmente originario y sin parangón posible ni en su concepción, ni en su significado:

“Sería inútil –afirma P. Grelot– buscar un paralelismo en los antiguos mitos orientales. Es que su construcción depende por entero de un dato que pertenece propiamente a la revelación bíblica: la naturaleza de la relación que existe entre los hombres y el Dios único. *Esta relación es un diálogo personal en el que Dios tiene la iniciativa*”²⁸.

¿Y cuáles son las características del paraíso ofrecido por Dios al hombre? Pues que en el paraíso se vive la armonía, una armonía que se refleja en la alegría del acto

²⁷ “...ha sido meditado y sopesado, y debemos recibirlo con precisión” (G. VON RAD, *El libro del Génesis...*, 56).

²⁸ P. GRELOT, *Hombre...*, 25.

creador donde el mal no es posible²⁹. Nos hallamos en un mundo ordenado y bueno, que proyecta siempre su bondad y hace comprender al hombre que “el mundo es bueno y es bueno vivir en él”³⁰. Pero, sobre todo, y como su causa, el paraíso es el lugar del encuentro, donde vivir la relación humana en su integridad abierto al otro y en relación con Él, es el rincón que Dios nos ha dado.

El pecado que surgirá de comer del árbol de la ciencia no nace en el hombre por la incapacidad que la prohibición o indicación de Dios causa en el desarrollo humano. No es el freno epistemológico o moral el que explica el mal uso que el hombre hace de lo que le ha sido dado. El pecado tiene su etiología en la ruptura de la relación con Dios. He ahí lo que motiva que el paraíso desaparezca de la vida del hombre. Algunas veces, y es un hecho que se rememora constantemente, se piensa que la relación del hombre con Dios parte de la vida en un imaginario que impide la progresión de las facultades humanas, bien de su racionalidad, bien de su autonomía moral y su capacidad de juicio, interpretando el conocimiento del bien y el mal como la posesión y el desarrollo del conocimiento y la voluntad. Una circunstancia que en la modernidad observamos desde diferentes paradigmas filosófico-científicos y que se encarna en proyectos políticos. Sin embargo, la caída de Gn 3 no tiene nada que ver con la falta del desarrollo del ser humano en sus facultades, pues Adán y Eva tienen total conocimiento racional y perfecto desarrollo natural de la moral. De ahí la responsabilidad a la que han sido invitados por el Creador al colocarlos en el paraíso a cuidar del mismo. Comer del árbol del bien y del mal implica realizar un proyecto de vida rechazando la relación del hombre con Dios. De este modo, el pecado surge de la condición libre de una “gracia arriesgada”³¹.

Pero, más allá del hecho del pecado, quisiéramos significar el carácter de diálogo esencial del hombre con Dios en el paraíso. De aquí que paraíso implique armonía con la creación, pues nos habla de Dios, y, de ahí, de la armonía con uno mismo que se origina en la armonía con Dios. En esta circunstancia el hombre desarrolla su existencia en el paraíso, es decir, en situación de absoluta y plena felicidad. Dios nos ha ofrecido un vergel de gracia, pero, también, de responsabilidad. De gracia porque el Señor nos proporciona un sitio con el que compartir su proyecto y una vida para realizarla (el árbol

²⁹ Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona, 2002, 13.

³⁰ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, 2005, 30.

³¹ X. PIKAZA, *Antropología bíblica...*, 43.

de la vida); y de responsabilidad porque es ocasión para ejercer la libertad (el árbol del bien y del mal).

En el paraíso el hombre aparece como criatura de Dios, como en Gn 1, por lo que depende absolutamente de su Creador. Dios es el artesano, el hombre su obra primera y el mundo es el entorno donde realiza su humanidad. En su vida desarrollada en libertad, desde el encuentro permanente con Dios y en proyecto de vida con los demás seres humanos, el “paraíso” juega un papel esencial como nudo gordiano de las distintas y múltiples relaciones interpersonales entre Dios y el hombre y éste entre sí (con lo semejantes, con sus hermanos, con la mujer...) ³².

Paraíso es la forma teológica de designar el mundo, cuyo correlato no es sólo el mundo físico, sino el mundo del hombre. El mundo, el universo, el cosmos ordenado por la matemática y la ciencia física, por el *logos* y la filosofía natural, se hace mundo del hombre y horizonte de realización al leerlos como creación, como ocasión de realización y recuperación del paraíso. Y la lección del relato bíblico es una invitación al hombre de siempre y al contemporáneo. Por eso san Francisco aceptó la convocatoria, la realizó en su propia existencia y la compartió en su proyecto de vida común de Hermanos menores. Un llamamiento al que el hombre no debe prestar oídos sordos, si no quiere empobrecerse en su propia humanidad. La deflación del entendimiento humano llamado a relacionarse con Dios y sometido a parámetros reduccionistas de la facultad intelectual del hombre, acarrea un empobrecimiento de su propia confección personal y del mismo desarrollo de su entendimiento racional. Y es que la degradación y reducción de la comprensión del mundo en el que vive el hombre se refleja en su propia naturaleza, como recuerda la encíclica *Centesimus annus*:

“Además de la destrucción irracional del ambiente natural hay que recordar aquí la más grave aún del *ambiente humano*, al que, sin embargo, se está lejos de prestar la necesaria atención. Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los ‘habitat’ naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción, porque nos damos cuenta de que cada una de ellas aporta su propia contribución al equilibrio general de la tierra, nos esforzamos muy poco por *salvaguardar las condiciones morales de una auténtica «ecología humana»*” (CA 38).

Benedicto XVI propone que “la humanidad, si tiene verdadero interés por la paz, debe tener siempre presente la interrelación entre la ecología natural, es decir el respeto

³² “...el paraíso juega un papel esencial: va a ser el quicio sobre el que gire toda la gama de las relaciones interpersonales Dios-hombre, hombre-mujer” (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 46).

por la naturaleza, y la ecología humana. La experiencia demuestra que *toda actitud irrespetuosa con el medio ambiente conlleva daños a la convivencia humana, y viceversa*” (PH 9). Más allá de una lectura que nos lleva a referirnos a la tarea del hombre frente al mundo creado, a la que dedicaremos más tarde alguna reflexión, el Santo Padre nos invita a recuperar la auténtica definición personal de nuestra propia naturaleza humana. Una descripción del hombre que es resultado de su propia acción y de su ser. En este sentido se hace de nuevo posible el mundo como paraíso, como cumplimiento salutarario y como retorno al encuentro de Dios siempre presente.

Es cierto que la propuesta que el hombre ha realizado en la que primó y ha primado una lectura del mundo en números matemáticos, como planteara en su tiempo Galileo, y en él la ciencia moderna, fue una oportunidad para conocer el mecanismo del mundo, pero fue, también, una ocasión perdida de profundizar en su significado, en el relato de la creación y en la expresión real de la naturaleza. La visión que hace que el hombre se maraville ante la puesta del Sol o se extasíe en la contemplación de un paisaje montañoso, del monte erguido o de la ardilla del parque, nos invita a superar la fría óptica científica. La sustitución de la lectura del libro de la creación, por la de la armonía matemática del cosmos, provocó que perdiéramos la polifonía del mundo creado por Dios: hemos empezado a oír e interpretar las notas de la música del mundo y entendemos mejor su ritmo y armonía, pero nos hemos quedado sin una partitura que interpretar, y sin un intérprete de talento. Somos como el alumno de música que sabe leer la partitura, pero no sabe reflejarla en el instrumento. Y hemos de recordar que más allá del tratamiento interdisciplinar del mundo y el hombre que nos sugiere la ciencia –siguiendo con la metáfora musical, las notas para cada instrumento– tenemos que proporcionar la clave necesaria que nos posibilite leer en su integridad la armonía cósmica. El mundo, el universo, es el objeto de estudio de la ciencia empírica o social; pero el hombre se realiza en el “mundo” en el que vive y desarrolla su existencia, aquel que es digno de trascender y de significar. Y el hombre desea volver al encuentro con el paraíso, es decir al encuentro con Dios y de dejarse ver como creación digna de ser cantada.

El franciscano Oktavian Schmucki advierte de la inconsistencia de una visión idealizada y vacua del amor a la naturaleza atribuida impropriamente a san Francisco de Asís. Como si el santo por ser sencillo y declararse “simple” no desarrollara un juicio teológico válido. Si Francisco de Asís, más allá de las categorías teológicas subyacentes, traslucía una sensibilidad especial con las creaturas que ha se ha convertido en una

de sus divisas más populares fue en virtud de su identificación con el Dios bueno y creador. Sin esa mirada profunda no podríamos comprender el calado de “su trato sencillo con los animales, su compasión por los corderillos, la conversión del sanguinario lobo de Gubbio en un animal totalmente manso, su inmediatez paradisíaca con las criaturas animadas e inanimadas”³³. Por lo tanto, la utilización sanfranciscana de la palabra “paradisíaca” para referirse a la relación del hombre con la creación no es superflua y expresa el humus vital de la experiencia del místico de Asís en exploración constante de Dios y la identificación con él, que se reflejó en su mismo cuerpo. El paraíso es el resultado del intento por restablecer la relación con Dios trascendiendo el mundo creado y mirándolo como creación. El amor que el juglar de Dios profesa a la naturaleza se basa en la contemplación de Dios y de Cristo en las criaturas³⁴. Por ello el texto que encabeza nuestra reflexión recordemos que es, en el fondo, una oración, una acción de gracias donde desde el mismo principio nos recuerda al célebre Cántico del Hermano Sol³⁵.

Para el hermano Francisco resulta vital el amor del prójimo. Y es que el hombre se hace cercano a los ojos del creyente porque es imagen de Dios³⁶. Condición que supone los sentimientos fraternales hacia todas las criaturas. Todos los seres que compartimos el mundo hemos sido creados por Dios para exhibir su gloria y alegrarnos y gozarnos en sus obras: “Bienaventurado aquel religioso que no tiene deleite y alegría sino en las santísimas palabras y obras del Señor”³⁷. San Francisco utiliza lo que se constituye en tradición en la familia franciscana, la unión de los relatos bíblicos de la creación del mundo y del hombre. En este sentido, un texto atribuido durante largo tiempo a san Buenaventura y, sin duda de su inspiración, titulado *Tratado de plantación del paraíso*—que es un llamamiento al alma humana para poder desde sí mismo conocer a Dios—, nos sirve para concluir y realizar la lectura de las dos definiciones antropológicas del hombre creado que aparecen en el Génesis y que revive el propio san Francisco, es de-

³³ O. SCHMUCKI, “La mística de la naturaleza en san Francisco de Asís”, en *Selecciones de franciscanismo*, 88 (2001) 125; artículo original en “Die Naturmystik des hl. Franziskus von Assisi”, en *Vita Fratrum*, 34 (2000), 67-77.

³⁴ L. c.

³⁵ I. RODRÍGUEZ y A. ORTEGA, *Los escritos...*, 494.

³⁶ “Para Francisco, el amor del prójimo, porque es imagen de Dios, entraña los sentimientos fraternales hacia todas las criaturas, creadas también por el Padre para manifestar su gloria y para goce de las criaturas espirituales” (L. MATHIEU, “El hombre en la creación. La visión franciscana”, en *Selecciones de franciscanismo*, 88 (2001) 141; artículo original en “La vision franciscaine. La création comme révélation”, en *Christus*, 47 (2000) 19-28).

³⁷ *Adm*, XX, 1, 390.

cir, el hombre imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26) colocado en el paraíso por Él (Gn 2,15):

“Si quieres conocerme, comienza antes por conocerte a ti misma, hecha a la semejanza de la Trinidad”³⁸.

2.3. *Teología de la creación y pensamiento occidental: reflexiones*

Antes de fijar la atención en la primera “determinación” del ser humano –en lo que se conoce como teología de la imagen–, me gustaría compartir, sin pretender ser ni mucho menos exhaustivos, algunos pensamientos que se derivan del relato de la creación. Y es que el texto bíblico nos proyecta a una reflexión teológica en la que se hacen presentes las cuestiones relativas al respeto y al diálogo con las ciencias modernas, la explicación del escenario preeminente del hombre en el universo creado y la orientación del mundo a su cumplimiento.

La Palabra de Dios contenida en la Biblia resulta, como no podía ser de otra forma, de una eficacia teológica impresionante y constituye la base de la reflexión antropológica sobre la situación del hombre en el mundo. La Escritura ha ofrecido bases reales de especulación filosófico-teológica que se han reflejado, de modo implícito, en las propias interpretaciones subyacentes a los textos bíblicos. Y que se han construido a partir de el método y la especulación teológica propiamente dicha desde los orígenes del cristianismo.

El pensamiento patrístico es pionero en la construcción de una teología de la creación desde la síntesis elaborada por Filón de Alejandría. El maestro judío efectúa un diálogo entre la filosofía griega y la doctrina bíblica que tiene un extraordinario eco en el mundo cristiano³⁹. Por la intermediación, entre otros, de Basilio de Casarea, nos hallamos en el incipiente cristianismo con diversos acentos y tonalidades a la hora de afrontar la helenización del relato bíblico que se enriqueció con dicho encuentro. Así se profundiza en la utilización en el propio relato bíblico de la creación de elementos espurios al universo judío, como se puede ver cuando se hace mención a los antiguos mitos.

La lectura iniciada por el judío sabio alejandrino y seguido por los Santos Padres no sólo no es una traición al espíritu original del mensaje cristiano, sino que trasluce el

³⁸ “Si vis cognoscere me, prius incipias a te ipsa, quae facta est ad imaginem et similitudinem Trinitatis” (*De plantatione paradisi*, n. 14: V, 578b).

³⁹ Cf. P. WENDLAND, *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti col giudaismo e cristianesimo*, Brescia, 1986.

empeño en tomarse en serio el carácter propio de la identidad cristiana y profundizar en su ser. Sobre todo al subrayar el hecho primordial del cristianismo, que no es otro que la encarnación del *Logos*⁴⁰. Nada más lejos de lo declarado por ciertas acusaciones, como sugerían las investigaciones teológicas protestantes de inicios del siglo XX, sobre el exceso de racionalización en la teología, expuesto de forma paradigmática por A. Harnack⁴¹.

En este impulso destaca, también el apoyo proporcionado por san Basilio, quien si bien es más reticente a destacar el protagonismo helenista como transmisor de la fe cristiana, no niega el factor propedéutico de la visión humanista presente en los griegos, tal como afirmaba san Clemente de Alejandría en el *Stromata* (I, 16, 80) y que con acierto ha recordado la encíclica *Fe y Razón* en su número 38, al señalar cómo el sabio alejandrino “llamaba al Evangelio «la verdadera filosofía», e interpretaba la filosofía en la analogía cristiana con la ley mosaica como una instrucción propedéutica a la fe cristiana”⁴². Pero san Basilio en el *Hexaemeron*, rechaza y advierte sabiamente, al tiempo, sobre la independencia excesiva del pensamiento griego en la exégesis bíblica de la creación⁴³. San Basilio tuvo la habilidad de poner la razón y la ciencia de su tiempo al servicio de una exégesis no alegórica, evitando, así, las posibles desviaciones doctrinales⁴⁴. Por lo que en auxilio de explicación e interpretación del relato bíblico y de comprensión del Padre creador se suma el *Logos* como forma de expresión nueva del mensaje religioso, de tal fuerza que irá constituyendo una teología de gran fecundidad intelectual y espiritual. Una teología que toma los tintes propios del acontecimiento cristiano a la luz del Nuevo Testamento. Se trata del *Logos* encarnado en el espacio y el tiempo, profundizando en el devenir temporal como el lugar propio de reflexión humana.

⁴⁰ Un esquema breve de estudio de esta presencia filosófica en el inicio de la reflexión teológica en M. LÁZARO, “Corrientes filosóficas presentes en el cristianismo preniceno”, en J. J. FERNÁNDEZ (ed.), *De Babilonia a Nicea. Metodología para el estudio de Orígenes del Cristianismo y Patrología*, Salamanca, 2006, 217-228. Cf. J. D. GERCKE, “Dimensions of the Logos. From Logos-Philosophy to Logos-Theology”, en *Acta Patristica et Byzantina*, 11 (2000) 93-116; G. BOGONOV, “Incarnazione del Logos. Il Logos giovanneo alla luce della tradizione giudaica”, en *Scuola Cattolica*, 130 (2002) 43-75.

⁴¹ A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909. Un comentario en E. DASSMANN, “El «Lehrbuch der Dogmengeschichte» y «Das Wesen des Christentums», de Adolf von Harnack”, en *Anuario de historia de la Iglesia*, 13 (2004) 179-198.

⁴² FR 38, 35. Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, c. 16, n. 80, 5, (introd., trad. y not. de M. Merino Rodríguez – ed. bilingüe castellano-griego, Madrid, 1996), 245.

⁴³ J. GRIBOMOT, “Notes biographiques sur s. Basile le Grand”, en P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto, 1981, 41

⁴⁴ S. ZAÑARTU, “La creación según el Hexamerón de Basilio de Cesarea”, en *Teología y Vida*, 22 (1981) 124.

Con esta operación de asimilación y transformación conceptual la helenización se convierte en el motor e impulso de encarnación del mensaje bíblico y la expresión teológica como manifestación externa de la experiencia de fe del hombre.

El relato bíblico de la creación genera teología con una potencialidad de tal magnitud que afecta al propio ser del hombre y su inserción en el mundo. De hecho su contenido es de primer orden, en cuanto que en sí narra el hecho de arrojar a la existencia el ser a través del acto creador. Pero trascendiendo su contenido aparece parejo el proceso de formulación teológica., pues la propuesta de la teología de la creación manifiesta una gran potencialidad de desarrollo, de generación de sinergias y suscitará siempre cuestiones relativas al propio hombre en su ser y como observador del mundo. Ambas esferas –material o de contenido y formal o de formulación– van de la mano y se retroalimentan. San Ireneo de Lyon en *Adversus haereses* (IV, 20, 1) lo ratifica paradigmáticamente cuando afirma que Dios soberano no tiene necesidad de nadie, sino que lo creó y lo hizo todo mediante su Verbo⁴⁵. El santo de Esmirna rubrica cómo Dios ha creado el mundo por medio de su Verbo de modo que deja traslucir más “su función de «revelador» que la de creador”⁴⁶.

La doctrina de la creación *ex nihilo* aparece en el cristianismo respondiendo a cuestiones que hacen derivar la creación de la materia, en especial, de la sustancia de Dios, doctrina que, de nuevo, aparece bajo influencia griega a partir del s. II a. C. y se desarrolla en la época patristica⁴⁷. De este modo y en sintonía con la temática fe-razón, observamos que la filosofía es un elemento determinante en la elaboración de la doctrina teológica de la creación a partir de la interpretación de las Escrituras⁴⁸. Lo que confirma que la doctrina de la creación desvela un avance en la hermenéutica teológica y bíblica desde los elementos racionales. Quizás en Ireneo no se ve tanto una elaboración desde la filosofía cuanto que esta sirve para eliminar los elementos ilegítimos, por ejemplo en el caso del gnosticismo. Esta circunstancia no significa que la teología de la

⁴⁵ S. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, Lib. IV, n. 20, 1 (Introd., trad. et not. de F. Sagnard, *SCr* 100, t. II, Paris-Lyon, 1952), 625-627.

⁴⁶ J. J. GARRIDO, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Madrid, 1997, 29.

⁴⁷ P. COPAN, “Is *Creatio ex nihilo* a post-biblical invention? An examination of Gerhard May’s proposal”, en *Trinity Journal*, 17 (1996) 77-93. Cf. G. MAY, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, Edinburgh, 1994 (ed. original *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, 1978).

⁴⁸ Cf. J. FANTINO, “L’origine de la doctrine de la création ex nihilo. A propos de l’ouvrage de G. May (The origin of the doctrine of creation ex nihilo. On G. May’s Book)”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1996) 589-602.

creación fuera un empeño teológico especulativo reducido a luchar contra el gnosticismo, como piensan algunos autores anglosajones como G. May o el más conocido Ian G. Barbour⁴⁹. Más bien podemos afirmar el empeño intelectual desarrollado en esta época trata de la profundización que con el tiempo y a partir de los problemas concretos se realiza de la lección de raíz bíblica sobre la prioridad ontológica de Dios⁵⁰. No hemos de olvidar que los que escribieron inspirados por Dios el relato bíblico de la creación no habían leído –ni podían hacerlo– un libro científico sobre la física, ni siquiera la aristotélica o la pitagórico-platónica. Pero este hecho ineludible no impidió cuestionar y responder a preguntas que podemos calificar de metafísicas y que no obedecen a un método dependiente de un discurso sobre el *logos*, sino que simplemente derivan de misma conciencia humana. A partir de aquí, arrojados al problema del sentido, cuando los judíos y cristianos tuvieron acceso a la complejidad conceptual de la filosofía, se vieron invitados e impelidos a introducir el *logos* en el quehacer teológico sobre la creación. La expresión de una interpretación coordinada e integral que nace de la Escritura y que es recreada constantemente por la inteligencia humana de forma exponencial se hace patente en la transformación del entendimiento del mundo y en su significación. Una aportación omnicomprendiva que es, sin duda, uno de los regalos que el pensamiento occidental ha heredado del cristianismo. El reto es saber ir explicitando en el transcurrir del tiempo lo que de perenne tiene la mirada cristiana sobre el hombre y el mundo. Así, los elementos de la tradición teológica católica merecen una respuesta renovada desde el siglo XXI, pues la ciencia y la filosofía plantean no pocos retos intelectuales a la formulación cristiana.

Cuando Yves Congar, a poco de terminar el Concilio, hizo una breve referencia a la doctrina tomista de la creación respecto de la inteligencia de la fe que la ciencia plantea, puso en evidencia que los conceptos de creación y naturaleza que provienen de la fe cristiana no sostienen un fijismo que impida la historicidad del hombre⁵¹. A partir de la reflexión sobre el origen del cosmos y el hombre realizó una afirmación que ha se ha revelado como central al concluir la influencia creadora de la sociedad y la historia

⁴⁹ Cf. G. MAY, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, Edinburgh, 1994 (ed. original *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, 1978). Una réplica en J. FANTINO, "L'origine de la doctrine de la création ex nihilo. A propos de l'ouvrage de G. May (The origin of the doctrine of creation ex nihilo. On G. May's Book)", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1996) 589-602. Cf. I. G. BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, New York, 1971, 384.

⁵⁰ Cf. P. COMPAN, *Is Creatio ex nihilo...*

⁵¹ Y. CONGAR, "La influencia creadora de la sociedad y de la historia en el hombre cristiano", en *Teología y Vida*, 8 (1967) 171-189.

en el hombre cristiano. De este modo podemos decir que el mundo es causa material, en cuanto que la lectura que se desprende de él, trasciende la propia materialidad para situarse en la cantera donde se edifica la Iglesia. Se entiende así la renovación que el Concilio Vaticano II realiza de la teología de la creación⁵² y, de un modo especial, en el diseño antropológico. En *Gaudium et spes* (36) y *Apostolicam actuositatem* (7)⁵³ aparece lo que podría considerarse como uno de los ejes articuladores de una teología de la creación a partir el Concilio y que es el sentido de la reflexión de Y. Congar. Lo que el mundo le da y aporta a la Iglesia y hace razonable que lo pongamos en referencia a Dios no es su orden interno o autónomo, las reglas propias y matematizables, donde Dios no aparece por ninguna parte. Muy al contrario lo que lo posibilita es su naturaleza imperfecta en la que aparece su *carencia* propia por ser natural en la que el orden, la medida muestran un ser que opera constantemente⁵⁴.

El relato de la creación siempre nos provoca una enseñanza interior en constante renovación cuando se confronta desde el diálogo exterior con la ciencia y la filosofía. Pero este diálogo no es tanto relativo al contenido material que provoca el acto de creación en el debate científico, cuanto al debate sobre el propio quehacer reflexivo del hombre. Es decir, se trata tanto de saber cómo es posible el acto creador en un paradigma físico que pusiera en duda el acto creador, cuanto de cuestionar la labor racional del hombre y el desarrollo de sus facultades propias intelectivas, aquellas que le definen como ser humano. Nos encontramos inmersos en una polémica antropológica de primer orden, más que en una discusión de tipo cosmológico. La teología de la creación nos arroja de lleno en el tema de la existencia humana como tal y, por lo tanto, en el de su definición personal. La centralidad antropológica de la disputa tiene más peso que las derivas intelectuales sobre el creacionismo o el concordismo.

Es verdad que la dialéctica que se ha establecido en parte de círculos intelectuales sobre todo del ámbito intelectual anglosajón entre creacionistas y darwinistas, concordistas y escépticos llenan páginas de periódicos, llegando incluso a algún que otro artículo en revistas de teología, por eso solo decir una simple reflexión. Creacionismo y concordismo intentan justificar desde paradigmas científicos (físicos y biológicos) la teología de la creación en sus extremos narrativos como horizonte de verdad en una

⁵² Cf. A. ARTEAGA, “«Creatio ex Amore». Hacia una consideración teológica del misterio de la creación en el Concilio Vaticano II”, en *Anales de la Facultad de Teología*, 46 (1995) 25-38 y 39-47.

⁵³ AA 7, 843-844.

⁵⁴ A. BENTUÉ, “Mundo y Espíritu”, en *Teología y Vida*, 28 (1987) 241.

racionalidad científica. Ejemplo de ello en el caso del creacionismo es lo que se conoce bajo el nombre traducido del inglés de “diseño inteligente” (*Intelligent Design*), sostenido por algunos autores situados en la teología natural y abanderados por el matemático y filósofo William A. Dembski⁵⁵ y vinculada a la teología reformada, sobre todo, a las Iglesias evangélicas⁵⁶. El diseño inteligente frente a la necesidad y el azar se propone a través de un análisis de la probabilidad, mostrar que el diseño y el proyecto responden mejor al modelo cosmológico en su origen y desarrollo. Para los defensores del diseño inteligente el momento actual se podría situar en lo que Thomas S. Kuhn en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* denomina “cambio de paradigma”. Es decir lo que sucede cuando un modelo teórico anterior que conocemos como paradigma, se muestra insuficiente para dar explicación a las evidencias de la realidad experimental con la que ha de lidiar. Los defensores de este creacionismo están persuadidos de que en un tiempo no muy lejano, en cincuenta o sesenta años, la teoría evolucionista, será reemplazada por una doctrina renovada de la creación de Dios, a través de su Hijo y el Espíritu Santo, de modo que la Palabra de Dios revelada se mostrará como el punto de partida de la doctrina del fundamento de una concepción del mundo que sea viable y que no es sino que la creación de todas las cosas han sido creadas de la nada por la Palabra eterna.

Hemos de confesar que un modelo de este tipo, en el que se mezclan planos hermenéuticos y teóricos provocan en mi espíritu no pocas reticencias, tanto por su planteamiento, como por las derivas impropias que constituyen para las propias pretensiones científicas. En este sentido simplemente quisiera traer a la memoria las palabras que recientemente he leído de Stefano Visintin quien sitúa muy bien y de forma clara

⁵⁵ Cf. W. A. DEMBSKI, *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Cambridge, 1998; ID., *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*, Lanham, Maryland, 2002. En castellano podemos leer estas ideas del autor en ID., *El azar de los huecos*, en F. J. SOLER (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, 2005, 101-129.

⁵⁶ Es esclarecedora la siguiente cita del profesor de teología sistemática en el Reformed Theological Seminary de Dillon (Etats-Unis, Caroline du Nord), Douglas Kelly: “Je suis persuadé que nous sommes à la veille de ce que, dans son ouvrage *La structure des révolutions scientifiques*, Thomas S. Kuhn appelle un «changement de paradigme». C’est ce qui arrive quand un modèle théorique du monde ancien (le paradigme) ne peut plus rendre compte de la réalité expérimentale qui se dresse en face de lui. Peut-être verrons-nous, dans cinquante ou soixante ans, la théorie évolutionniste remplacée par une doctrine renouvelée de la création par Dieu le Père, au travers de son Fils et en l’Esprit. Et ma prière, c’est que vous, les conducteurs de l’Eglise de Dieu, vous fassiez de la Parole de Dieu révélée le point de départ de la doctrine du fondement de toute conception viable du monde: la création de toutes choses à partir du néant par la Parole éternelle” (D. KELLY, “La doctrine de la création: «talon d’Achille» des évangéliques”, en *La Revue Réformée* 52 (2001). Recuperado el 6 de marzo de 2012 en <http://larevureformee.net/articlerr/n211/la-doctrine-de-la-creation-%C2%ABtalon-d%E2%80%99achille%C2%BB-des-evangeliques>).

las contradicciones en las que pueden incurrir estos tipos de formulaciones. Según el profesor italiano, el *Movimiento de Diseño Inteligente* no justifica, ni clarifica adecuadamente que las explicaciones dadas en el ámbito teológico y de las ciencias naturales se refieran básicamente a la misma realidad, si bien tengan innegables focos convergentes. La pregunta sobre la creación no se expresa *de facto* de forma unívoca, pues mientras que las ciencias naturales utilizan un modelo matemático, la teología usa un modo discursivo e imaginativo. En fin, señala el profesor que la diversidad y confusión de planos se presenta de forma especialmente evidente y obvia en el momento de proponer un diálogo interdisciplinar entre ciencia y teología que exige de los interlocutores la posesión de la mejor base posible explicativa de los datos científicos aportados⁵⁷.

No obstante, sin caer en el concordismo, no está de más señalar el provisiona-
lismo científico, y la necesidad intelectual de desarrollar una cierta prevención ante los “avances” teóricos de la ciencia y la “universalidad” de sus proposiciones. Fue J. Guitton quien abordó la cuestión de la creación y recordó cómo el conocimiento científico evidencia algunas características del mundo inerte y vivo que llevaban a plantearnos su racionalidad⁵⁸. Podríamos traer a la memoria antiguos y consolidados esquemas y emprender una relectura de la perspectiva tradicional sobre la exigencia de una causa inteligente a partir de la organización de los seres vivos y el mundo biológico. En particular referido a la existencia del hombre como ser consciente e inteligente. Sin embargo, me parece más pertinente la propuesta reflexiva que parte de la crítica del cientificismo. Es decir, la idea del autor francés de que la hipótesis de Dios es posible, como lo es otra que no lo considere. Esta hipótesis de trabajo en la ciencia no es especialmente relativa a los datos científicos nacidos de la perspectiva biológica o física como realiza el nuevo teísmo al que hemos aludido –si bien Guitton no lo rechaza–. Se trata más bien acudir a los principios explicativos, adyacentes a los pensamientos científicos y no ajenos a él. Circunstancia que la propia práctica científica nos recuerda constantemente cuando en

⁵⁷ “In altre parole, sembra che all’*Intelligent Design Movement* non sia abbastanza chiaro che le spiegazioni date dalla teologia e dalle scienze naturali, pur avendo degli innegabili punti di contatto, siano fondamentalmente delle risposte a domande diverse sulla medesima realtà e non una risposta alla stessa domanda che viene solo espressa in modo diverso: in modo matematico nelle scienze naturali e in modo discorsivo-immaginario nella teologia. Questa confusione di piani è specialmente evidente quando viene proposto che un dialogo interdisciplinare tra la scienza e la teologia debba aver luogo sulla base della miglior spiegazione possibile dei dati scientifici in nostro possesso” (S. VISINTIN, “L’*Intelligent Design Movement* e la teologia”, en *Studia Patavina*, 53 (2006) 744). Se cita en el texto la obra W. A. DEMBSKI y S. C. MEYER, “Fruitful Interchange or Polite Chitchat: the Dialogue between Science and Theology”, en M. J. BEHE, W. A. DEMBSKI y S. C. MEYER, *Science and Evidence for Design in the Universe*, San Francisco, 2000, 213-232.

⁵⁸ Cf. J. GUITTON y I. BOGDANOV, *Dieu et la science, vers le métaréalisme*, Paris, 1991.

no pocas ocasiones ha de deslizarse por los terrenos metafísicos o filosóficos, bien por cuestiones fronterizas a la esfera científica y la existencia humana, bien por la vía de la necesidad de acudir a conceptos extracientíficos derivados de la metodología y la construcción de marcos teóricos. En términos parecidos se expresa C. Kaiser al evocar cómo la tradición creacionista histórica que ha versado sobre la comprensibilidad del mundo, la unidad de lo creado, la autonomía relativa del mundo y el compromiso ético a partir del conocimiento del mundo, mira positivamente las ciencias y ayuda a la interacción positiva y fecunda entre teología y ciencia. Nos recuerda el autor cómo las principales nociones e ideas desarrolladas por las ciencias, tales como fuerza, energía, campo etc., han nacido de consideraciones teológicas previas a la observación científica⁵⁹. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en la disputa entre Leibniz y Newton sobre el origen del movimiento⁶⁰. En general los físicos y miembros de la comunidad científica de la época ilustrada y del siglo XVIII tenían firmes convicciones religiosas y desechaban las tesis ateas que se despertaban en los filósofos. Se nos olvida con frecuencia que si bien el mecanicismo y la filosofía de corte empírico ganaban terreno a la filosofía espiritualista que afirmaba la realidad suprasensible, no es menos cierto que nos encontramos en una época en la que es difícil señalar a científicos ilustrados que se declaren mecanicistas, “dudan sobre la fecha de la semana más adecuada para ubicar a Dios, pero rechazan la idea de un calendario sin días del Señor”⁶¹. A su vez, la teología se enriquece por los avances científicos, no sólo relativos a la teología de la creación, sino también al mismo método científico.

Otros múltiples ejemplos podríamos poner negro sobre blanco respecto del enriquecimiento mutuo de la fe y la ciencia a través de la historia del pensamiento occidental. Para poner juicio recto sobre el asunto baste recordar el discurso reciente —y ya clásico— que el Santo Padre pronunciara en la Universidad de Ratisbona ante los intelectuales y hombres de ciencias respecto del diálogo entre la fe y la ciencia. Benedicto XVI expresó la necesidad del diálogo entre la fe y la razón en el sentido de orientación mutua, pero también en el de la capacidad intrínseca que la fe tiene de expresarse en un relato científico a partir de la teología. Cuando la fe y la razón establecen conversaciones no lo hacen en virtud de ser una fe desprovista de razón y a-científica y una razón

⁵⁹ C. KAISER, *Creation and the History of Science*, London, 1991, 183.

⁶⁰ *Ibid.*, 198-199.

⁶¹ J. ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid, 1999, 15.

desprovista de fe e in-humana. Se trata del diálogo entre ciencia-filosofía y teología como dos aproximaciones metodológicas humanas con capacidad racional que insisten una en los contenidos de la fe y otra en los contenidos de la razón. Fe y razón son ambas facultades inherentes al hombre completo. Benedicto XVI lo expresa en los siguientes términos:

“... la ética de la investigación científica –como ha aludido usted, Señor Rector Magnífico–, debe implicar una voluntad de obediencia a la verdad y, por tanto, expresar una actitud que forma parte de los rasgos esenciales del espíritu cristiano. La intención no es retroceder o hacer una crítica negativa, sino ampliar nuestro concepto de razón y de su uso. Porque, a la vez que nos alegramos por las nuevas posibilidades abiertas a la humanidad, vemos también los peligros que surgen de estas posibilidades y debemos preguntarnos cómo podemos evitarlos. Sólo lo lograremos si la razón y la fe se reencontran de un modo nuevo, si superamos la limitación que la razón se impone a sí misma de reducirse a lo que se puede verificar con la experimentación, y le volvemos a abrir sus horizonte en toda su amplitud. En este sentido, la teología, no sólo como disciplina histórica y ciencia humana, sino como teología auténtica, es decir, como ciencia que se interroga sobre la razón de la fe, debe encontrar espacio en la universidad y en el amplio diálogo de las ciencias.

Sólo así seremos capaces de entablar un auténtico diálogo entre las culturas y las religiones, del cual tenemos urgente necesidad. En el mundo occidental está muy difundida la opinión según la cual sólo la razón positivista y las formas de la filosofía derivadas de ella son universales”⁶².

El texto es claro y nos ayuda en nuestra reflexión. La teología de la creación es en sí una propuesta de racionalidad a partir de un dato de la fe. No necesita de la explicación científica para ser en sí relevante para el hombre. Al contrario, ayuda a la filosofía a plantearse con una referencia plena el problema del sentido del hombre y también a la ciencia a mirar sin reduccionismos el proceso de evolución de la materia, al tiempo que evita que esta haga lecturas incompletas del acto de génesis del mundo⁶³. No pode-

⁶² FRU, 737-738.

⁶³ “Se tiende a dejar de lado el problema de Dios creador porque se temen (y se querían evitar) los problemas que suscita la relación entre la fe en la creación y las ciencias naturales” (J. RATZINGER y V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid, 2005, 86). Sobre las relaciones entre ciencia y religión ver mi trabajo: M. LÁZARO, “Ciencia y religión ¿es posible el diálogo? Reflexiones desde la filosofía”, en *Naturaleza y Gracia*, 22 (2005) 527-568. La bibliografía en lengua inglesa es muy amplia, señalo aquí algunas referencias de estudios en español. Cf. M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Pamplona, 2000; M. CARREIRA, *El hombre en el cosmos*, Santander, 1997; ID., *Ciencia y fe ¿Relaciones de complementariedad? Algunas cuestiones cosmológicas*, Madrid, 2003; A. DOU, *Newton-Clarke, Hanson y la experiencia religiosa*, Madrid, 1997; L. FLORIO, *Mapa trinitario del mundo*, Salamanca, 2000; L. GARCÍA, I. GARCÍA, B. MÉNDEZ y S. PÉREZ (eds.), *Fe en Dios y ciencia actual*, Santiago de Compostela, 2002; M. GARCÍA, *El diálogo teología-ciencias hoy. I. Perspectiva histórica y oportunidad actual*, Sant Cugat del Vallès, 2001; ID., *II. Perspectiva científica y teológica*, Sant Cugat del Vallès, 2003; S. GUTIÉRREZ, *Dios, ciencia y azar*, Madrid, 2003; J. R. LACADENA, *Fe y biología*, Madrid, 2001; I. MURILLO, *Razón científica y fe cristiana*, Salamanca, 2000; I. NÚÑEZ DE CASTRO, *El rostro de Dios en la era de la biología*, Santander, 1996; B. ORIHUEL, *En el principio creó Dios...Cómo la ciencia descubrió la creación del universo*, Ma-

mos evitar la inclusión de Dios en el origen del mundo con el fin de evitar el problema que suscita la conjunción creación y ciencia. Cuando la fe, desde la teología, colabora con la ciencia ayuda a que la ciencia haga mejor su trabajo. Se evitarían las explicaciones extracientíficas en la que incurren los profesionales de la ciencia cuando se ven abocados a realizar especulaciones en las zonas fronterizas de la física. Una recta y seria conjunción interdisciplinaria proporcionaría adecuados modelos de inserción teórica. A su vez ayudaría a que el científico tuviera la ocasión de abrirse a hipótesis de trabajo y creación de soluciones que pudiesen escapar, dentro del ámbito del método científico, de las constricciones a las que se ven abocados desde ciertos proyectos inmanentistas y materialistas, que llegan a desvirtuar el mismo marco físico y evolucionista del que participan. Teología y ciencia caminan por senderos que les son propios, de modo que proporcionan distintas respuestas a los fenómenos e introducen diferentes planteamientos, siendo así que en muchas ocasiones comparten objetos de estudio y reflexión, más aún cuando este objeto es el cosmos. Y es que como dijera el teólogo canadiense B. Lonergan, “la inteligencia busca la fe”⁶⁴, sobre todo cuando existe una correspondencia entre comprensión del mundo y existencia de Dios.

La riqueza de las consecuencias de la creación es de tal envergadura que en realidad abarca a la temática medular del pensamiento occidental. No podemos pasar por alto que el relato de la creación y el hecho creador de Dios arroja al ruedo filosófico los temas clásicos que transitan por la realidad del hombre, es decir, el núcleo de la cuestión metafísica: Dios, hombre y mundo.

Se nos escapa hacer una reflexión de la diferenciación desde Descartes del orden y cómo la teología de la creación puede ayudarnos a reajustar el mismo. Recordemos, no obstante, que el *ordo* (orden) es un concepto, junto a los de *pondus* (peso) y *mesura* (medida), que cobra gran significación e importancia en el desarrollo teológico y filosófico medieval⁶⁵. Las categorías aristotélicas de orden, proporción y medida llevaron a las de armonía y concordia recuperadas durante la edad media y expresadas en la armonía simbólica por Hugo de San Víctor. Sin duda, ejercieron una gran influencia en los primeros autores modernos. Como muestra recordemos las palabras de Galileo que

drid, ²2001; A. PÉREZ LABORDA, *El mundo como creación*, Madrid, 2002; J. M. RIAZA, *La Iglesia en la historia de la ciencia*, Madrid, 1999; A. UDÍAS, *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*, Santander, 1993; ID., *El universo, la ciencia y Dios*, Madrid, 2001 y F. J. SOLER, (ed.), *Dios...*

⁶⁴ B. LONERGAN, *Insight*, London, 1957, 32.

⁶⁵ Las categorías aristotélicas de orden, proporción y medida nos llevan a las de armonía y concordia recuperadas durante la Edad Media y expresadas en la armonía simbólica por Hugo de San Víctor.

sugerían que el universo estaba escrito en números matemáticos, expresando con ello como sustituyeron los símbolos creaturales en su lectura simbólica por una lectura signica-matemática⁶⁶. Una cuestión, que en cierto modo ya había sido preestablecido por Aristóteles, pues aunque el *Filósofo* niega el valor de sustancias a los objetos matemáticos, considerándolos objetos abstractos, no niega la validez del conocimiento matemático como un saber que nos introduce en la filosofía primera, y como ciencias de la forma, permite definir y reconocer el orden y la belleza, y así pensar el orden de las cosas como una unidad realizándose en la multiplicidad.

Lógicamente lo que no podemos escapar en el tema del hombre es de la entrada de la subjetividad en el ser humano. Aquí, quizás, el lenguaje clásico de la metafísica tomista se torne insuficiente desde los parámetros del lógico peripatetismo. Posiblemente sea más adecuado efectuar una nueva lectura metafísica y antropológica que rescate la visión agustinista. El obispo de Hipona en la sujeción teórico-existencial del yo fue capaz de aventurar, con una carga de sentido y referencia que no pudo alcanzar a ver el racionalista Descartes, la profunda mirada subjetiva referenciada del ser humano. Una visión de gran carga íntima que es expresa en la afirmación agustiniana: “*Si fallor sum*”. ¡A qué diferentes horizontes nos lleva la inseguridad que provoca nuestra existencia! El hombre en búsqueda íntima de sí mismo desde los ojos de san Agustín, resucita su conciencia interior y la carga de sentido y referencia. Se trata de una “conciencia de objetos y no creadora de ellos, en ninguna manera objeto de la pura autoconciencia; en interioridad en ninguna manera subjetividad”⁶⁷. En el interior del alma, en la intimidad, san Agustín reconoce la luz de Dios⁶⁸, de ahí la recomendación en el *De vera religione* de no buscar fuera la verdad, sino en el “hombre interior”, habitáculo de la verdad cuyo techo trasciende nuestro ser⁶⁹. San Agustín con el lenguaje preciso, concentrado y lleno

⁶⁶ Algo en cierto modo preestablecido por Aristóteles, pues como pone de manifiesto M. Crubellier, Aristóteles, aunque niega el valor de sustancias a los objetos matemáticos, considerándolos objetos abstractos, no niega la validez del conocimiento matemático como un saber que nos introduce en la filosofía primera, y como ciencias de la forma, permite definir y reconocer el orden y la belleza, y así pensar el orden de las cosas como una unidad realizándose en la multiplicidad. M. CRUBELLIER, “La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 51 (1997) 311.

⁶⁷ S. ÁLVAREZ, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, 1988, 36.

⁶⁸ “Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te; et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi, et vidi qualicumque oculo animae meae, supra eumdem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem” (S. AGUSTÍN, *Confessiones*, lib. 7, c. 10, n. 16, PL 32, 742).

⁶⁹ “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveniris, transcende et teipsum” (S. AGUSTÍN, *De vera religione*, c. 39, n. 72, PL 34, 154).

de sentido señala un camino epistemológico y metafísico que parte de lo exterior, de los elementos de mundo, para trascendiéndolos acometer lo que realmente es principal. De ahí que inmediatamente realice una invitación a volver la mirada al interior, la región de la verdad. Ahora bien, la verdad tiene carácter universal y nuestro queda definido por ser mutable; de ahí, que desde nuestra intimidad se reclame la Verdad misma situada más allá en la morada inmutable, donde ya no hace falta moverse más. En Dios la certeza desaparece y la Verdad se muestra inmutable⁷⁰.

El camino de interioridad humana, que en la edad media se conoce como socratismo cristiano y que en san Buenaventura se da en su versión más acabada como superación subjetiva en una centralidad existencial, cósmica y teológica, nos lleva directos a lo más profundo de la dimensión personal del hombre. Es lo que el historiador y filósofo francés É. Gilson le lleva a afirmar que el maestro franciscano “parece haber estado particularmente feliz en su análisis de la noción de persona, y es ciertamente uno de los dos o tres mejores intérpretes del personalismo cristiano”⁷¹.

Pero la interioridad humana y la búsqueda de la verdad nos recuerdan que la creación siempre reclama algo ajeno a nuestra naturaleza caduca, finita y corruptible. Reclama de nosotros la respuesta a la pregunta sobre la inserción temporal del acto creador, o lo que es lo mismo, a la cuestión sobre si el acto creador nos abandonó a nuestra suerte, una suerte ya marcada por nuestra naturaleza tendente a deteriorarse. O si por el contrario, crear implica recrear. Claro está que si buscamos la verdad y la percibimos en nosotros es porque tenemos la posibilidad de trascenderla. Cuando buscamos la verdad somos conscientes de que no somos el fruto de un acto puntual, que no estamos, en una expresión popular que aquí es oportuna “dejados de la mano de Dios”. Quien nos creó nos mostró su intención de relacionarse con nosotros, dejarse ver, de compartir su ser y su bien con lo que creó. No es de extrañar que el texto de la *Regla no bulada* que sirve de plataforma de nuestra reflexión haya sido definido por los especia-

⁷⁰ “Es un texto en el que difícilmente podría pedirse más concentración de lenguaje ni más carga de sentido. En él se tiene en cuenta: 1) lo exterior, los elementos de este mundo, aunque se pida dejarlos atrás y en forma alguna hacer de ellos principio. 2) Se invita a ingresar en lo interior donde habita la verdad; pero como ese interior es mutable, o si lo es, 3) la morada propia de la verdad inconcusa e inmutable ha de ubicarse más allá del elemento de la mente, llegando a la Verdad misma. Más allá nada hay que buscar (es lo que dice la continuación del texto)” (S. ÁLVAREZ, “Un aspecto de la conversión agustiniana: del modo de pensar retórico al filosófico”, en SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA, *Plotino, Porfirio, San Agustín*, Salamanca, 1989, 104-105).

⁷¹ É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, ²1998, 206, n. 2.

listas bajo el nombre del “Cántico del hombre salvado”⁷². San Francisco recuerda lo que la experiencia creyente ha sabido ver como uno de los nudos gordianos de la teología de la creación y es que no podemos abandonar la reflexión sobre la creación sin hacer una breve referencia a la culminación creadora en el tiempo de salvación. Pensar la creación nos lleva por las derivas de la relación hombre-mundo y el propio entendimiento antropológico. La relación de gracia-creación y salvación que no siempre ha sabido interpretarse en sus justos términos. Ciertamente las lecturas parciales o aristadas del creacionismo que se observan, de forma paradigmática, en el voluntarismo nominalista de Occam y en el ontologismo ocasionalista de Malebranche, por un lado, y la teología luterana en la que la doctrina de la naturaleza corrupta nos lleva al olvido de la primera gracia creadora, por otro lado, introducen a la modernidad en una lectura en la que es significativa la discusión sobre la vinculación entre creación y redención. De hecho, teólogos como J. Ratzinger han señalado cómo la importancia dada a la redención por parte de la teología protestante ha excluido del pensamiento teológico el protagonismo que se merece la creación⁷³. Nos encontramos ante una cuestión que ha resultado determinante en la construcción de la modernidad y que reclama de nosotros unas líneas en esta reflexión sobre la teología de la creación y el pensamiento occidental.

La tesis cardinal que ha configurado la tradición interpretativa cristiana asumida por el catolicismo es que la creación es acto de salvación, es decir es acto salutario. Dicho de otro modo, la creación es modelo de salvación. Cuando el pueblo de Israel se pregunta por su origen como pueblo y reconoce su origen en la palabra, el poder y el amor de Dios (Dt 7,8), descubre que su propio origen es respuesta permanente en el desarrollo de su tiempo. La creación de Dios es la primera intervención de Dios en favor del hombre. Dios se postula como respuesta absoluta a la existencia humana y en ella da contestación al origen material del hombre, pero, sobre todo, ilumina la cuestión radical sobre el tiempo humano. La creación responde a los orígenes del pueblo de Israel y en este hecho se realiza “la redención del mundo que viene”, pues en palabras de J. Moltmann, el reino mesiánico se hace realidad en el “cumplimiento de la creación en reino

⁷² A. VICINELLI, *Gli Scritti de S. Francesco e i Fioretti*, Milano, 1955, 88. Citado en I. RODRÍGUEZ y A. ORTEGA, *Los escritos...*, 494.

⁷³ J. Ratzinger señala como la importancia dada a la Redención por parte de la teología protestante ha excluido del pensamiento teológico el protagonismo que se merece la Creación. Cf. J. RATZINGER, *En el principio...*, 110ss.

de gloria”⁷⁴. El tiempo creado está orientado en el tiempo escatológico, en el tiempo cumplido. Recuerda J. Moltmann que el mundo creado, marcado por el mal y el pecado, está orientado a un cumplimiento futuro⁷⁵.

Emerge la cuestión teológica de la secuenciación del acto creación-alianza-salvación⁷⁶. Una temática que ha sido debatida largo tiempo en los círculos exegéticos y teológicos, con lo que ello involucra de lecturas y acentos diferentes, matizaciones a las que se les ha sumado cierto carácter ideológico y confesional⁷⁷. La cuestión estriba en saber si la creación es un acto preparatorio de la alianza en continuidad de salvación o, si por el contrario, es un acto de fe de entidad intrínseca, una acción de por sí realizada por Dios mismo. La dialéctica mantenida entre G. von Rad y C. Westermann bien podría resumir sendas miradas frente al problema. En este sentido, desde la interpretación exegética del primero se advierte, frente a las tesis defendidas por el segundo, que el hecho de que en la exposición de fe realizada en Dt 26,5-10 no aparezca el tema de la creación divina, personifica la primacía de la alianza en la teología judía veterotestamentaria frente a la teología de la creación, subsiguiente a esta⁷⁸. En este aspecto L. F. Ladaria realiza una síntesis que suscribimos y que pone discreción y fin a esta tensión al señalar que “tal vez lo más correcto es contemplar los dos momentos de creación y salvación no como subordinados el uno al otro, sino como dos manifestaciones distintas y a la vez relacionadas de la acción de Dios y de sus beneficios a los hombres. Y estos dos momentos pueden yuxtaponerse sin que haya entre ellos solución de continuidad... La acción de Dios omnipotente es el común denominador que abarca ambos acontecimientos; en uno y otro se hace Dios presente... Es mejor afirmar simplemente que la creación y la salvación son dos momentos o aspectos distintos, aunque relacionados del obrar divino... Creación y alianza son por tanto dos nociones relacionadas aunque distintas, con las que se expresa el conjunto de la acción de Dios”⁷⁹. Posiblemente la solu-

⁷⁴ J. MOLTSMANN, *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, 1993, 110; (*Der Weg Jesus Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, 1989).

⁷⁵ *Ibid.*, 389.

⁷⁶ Su importancia desde el estudio bíblico del Génesis en J. S. CROATTO, “De la creación al Sinaí. Periodización de la historia en el Pentateuco”, en *Revista Bíblica*, 47 (1985) 43-51.

⁷⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, 1982, 502. Sobre le tema cf. P. HAFFNER, *Mystery of Creation*, Leominster, 1996.

⁷⁸ G. VON RAD, *El libro del Génesis...*, 56. Cf. C. WESTERMANN, *Génesis...*

⁷⁹ L. F. LADARIA, *Antropología Teológica*, Madrid-Roma, 1987, 15. Una posición en contra de una posición en segundo plan de la teología de la Creación en H. H. SCHIMDT, “Creatio. Righteousness and Salva-

ción la podemos ya prefigurar, desde parámetros de narración testamentaria, en la narración misma de la creación, si nos fijamos en el doble discurso sacerdotal y yahvista.

El relato yahvista, que recordemos es el primero en concebirse, subraya la acción gratuita de Dios previa a la acción libre del hombre. La narración de la caída pone de relieve, entre otras cosas, la dificultad que entraña la limitación propia al ser humano. El relato sacerdotal, de composición posterior, es mucho más sistemático, y sigue un esquema y una narración más teológica. Hace presente ante sí la historia del pecado, que es la del olvido de Dios por parte del hombre. Mientras que la primera narración presenta a los destinatarios del mensaje lo que todos saben, es decir, que Dios es el creador del hombre y del mundo; en la segunda se recuerda lo que todos deberían saber, o lo que es lo mismo, que Dios es el creador del hombre y del mundo. Nos hallamos ante la acción de Dios, única por su generosidad y su significado, en la que nos obsequia con el hecho de relacionarse con nosotros y así dignificarnos. Nos ofrece la oportunidad de relacionarnos con él y explotar toda nuestra naturaleza trascendiendo las barreras de la finitud al hacernos seres de naturaleza expresiva.

Los actos de Dios no son ni circulares ni lineales, tiene diferente naturaleza – como veremos más tarde–. Los actos son concéntricos de modo que trascienden el tiempo profundizándolo. El acontecimiento de Dios es uno, los actos en los que el hombre descubre la hondura del mismo son diversos en tiempo, lugar, cantidad y cualidad, determinando la historia de la salvación. De ahí la importancia de la mediación en el acto salvador. El par creación-salvación es vivido en el hombre de una forma global, pues el hombre creado por Dios es por su naturaleza limitado y creado. En este esquema temporal se desarrolla la creación y así lo atestiguan las narraciones del Génesis. Efectivamente, la experiencia de la creación nos ha conducido al ejercicio de nuestra libertad y la bondad de nuestra creación se desarrolla de forma imperfecta. Ello explica que brote en nosotros el mal moral (relato yahvista). Pero lo que nos aleja de Dios no lo vence, pues es el Señor de todas las cosas y lo gobierna todo. De ahí que este mal, sin embargo, tiene el efecto positivo posibilitado por la acción amorosa del Padre de llevarnos a recordar constantemente que nosotros tenemos un dueño y, que, por lo tanto, pertenecemos a Dios (relato sacerdotal).

tion. «Creation Theology» as the Broad Horizon of Biblical Theology”, en B. W. ANDERSON, *Creation in the Old Testament*, Philadelphia-London, 1984, 102-107.

El hombre se muestra por la constante llamada de Dios como un todo que supera las fronteras parciales que acarrea por su naturaleza creada, en una visión global que en Cristo, muerto en cruz y resucitado, se realiza en una mediación definitiva que desvela la naturaleza recreada. Cristo muestra así el cumplimiento salvador y creador del hombre.

El acontecimiento radical es el de la gratuidad de la fundamentación de nuestro estatuto ontológico y antropológico que nos capacita a expresar la bondad de Dios. Dios es bueno, pues Él es el bien. Y siendo así nos invita a ser buenos y a colaborar en mostrar su bondad al resto de la creación, para que todos participen de ella. El *Poverello* lo ha sabido ver bien, pues su vida es un camino constante a la identificación con Cristo, el ejemplo humano viviente de que Dios desea compartir su bondad con nosotros y que cuando eso acaece el hombre responde viendo la bondad del mundo. Por eso san Francisco manifiesta que:

“Ninguna otra cosa, por tanto, deseemos, ninguna otra queramos, ninguna otra nos plazca y deleite, sino nuestro Creador y Redentor y Salvador, el solo verdadero Dios, que es pleno bien, todo bien, total bien, verdadero y sumo bien”⁸⁰.

El hombre descubre su vocación en su realización personal, muy alejada de los parámetros que la sociedad del siglo XXI nos quiere vender, pero muy cercana a la que el corazón del hombre anhela demasiadas veces en silencio. El hombre que san Francisco muestra vitalmente está hecho para cantar, exhibir, interpretar, en fin, manifestar su más íntima realidad: ser ontológica y existencialmente expresión de Dios. Esa es la lección de san Francisco que K. Esser tan bellamente nos recuerda:

“Francisco recorrerá su camino cotidiano entonando aquellos cantares de acción de gracias de la comunidad escatológica de salvados que celebra el término del camino de Cristo en la consumación del mundo. Francisco, «el profeta de nuestro días» (2C 54), cantaba ya en vida a diario y a toda hora las alabanzas que un día entonará la creación entera al Señor, al Creador, al Redentor y al Consumador. Así se da en la vida de este santo experimentalmente la realidad que el vidente del Apocalipsis describe para la consumación de los tiempos”⁸¹.

Naturaleza, mundo, universo y creación confluyen en la teología de la creación y nos invitan a realizar una clara toma de conciencia de la diversidad semántica que existe entre ellos y a superar cualquier confusión. La adopción de un término u otro supone, a

⁸⁰ IR, XXIII, 9, 493.

⁸¹ K. ESSER, *Temas espirituales*, Oñate (Guipúzcoa), 1980, 16.

su vez, la admisión de un esquema conceptual diverso, lo que provoca a veces olvidar la referencia última a la que la creación está llamada, que no es otra que Dios. Precisamente, el pensamiento franciscano tiene como mérito teológico el recordar constantemente esta referencia que la creatura tiene al Creador. Sin complejos, asume que aun siendo una naturaleza exterior al hombre, lo revitaliza constantemente en su existencia, ya que al ser Dios-Amor, libera al hombre de su nada existencial y de su contingencia. La creación de la nada trasciende el no-ser y el hombre lo capta de un modo especial cuando observa que la creación es ante todo la respuesta del amor.

La revitalización de la creación como obra de Dios tiene repercusiones de gran calado en la propia antropología humana. Más aún en el pensamiento que se elabora sobre el origen de la existencia humana y el mundo físico, pues la reflexión moderna ha desvirtuado la acción de Dios en el mundo. El hombre de hoy es miope ante el aspecto más crucial y penetrante del espacio en el que vive y del tiempo que le ha sido dado desde la perspectiva salutaria. Por lo que dicho olvido ha propiciado un reduccionismo antropológico que es urgente superar.

3. Situarse en el mundo: el “mundo” del hombre

Recuerda W. Kasper⁸² que la teología de la creación se muestra como teología del sentido, pues dotándonos de un determinante inicio primordial y permanente, así como de un fin completado, marca el rumbo existencial del ser humano. La teología de la creación nos presenta la realidad en una tensión de protología y escatología. No se conforma con enseñarnos el inicio como un punto acabado, sino que proyecta la acción divina en un tiempo futuro. Así nos interroga constantemente en nuestra existencia. Nuestra vida es una continua respuesta a la oferta de Dios de relacionarse con nosotros y mostrar al mundo ese don que comparte con nosotros. Por lo que nuestra vida tiene como referencia la tarea de buscar una nueva síntesis entre el poso de la fe y la experiencia siempre renovada de la realidad, lo que provoca una fe renovada y una realidad asentada. En fin, la teología de la creación nos arroja como hombres que tomamos conciencia de esa realidad en el mundo.

⁸² W. KASPER, “Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion”, en G. BITTER y G. MILLER (eds.), *Konturen heutiger Theologie*, München, 1976, 93 y 95.

Reconocemos la relación hombre-mundo a través del conocimiento (filosófico, empírico, científico, racional...), pero, sobre todo, *se nos hace presente* a través del “sentido”. La interpretación religiosa de la realidad nos lleva a consideraciones sobre realidades extramundanas muy alejadas en principio del mundo tan cercano a nosotros, tan “palpable”. Pero paradójicamente es la que nos proporciona el auxilio necesario para propiciar la lectura de la interioridad del mundo *que se nos hace presente*. Jugando con las palabras, el más allá nos ayuda a comprender el más acá. O lo que es lo mismo, lo sobrenatural nos muestra lo natural, para, en ello, trascendernos. Y esto no es un juego de palabras, no es una frase que sacamos como si se tratara del conejo de la chistera del mago. Quien nos dice esto es el mismo Dios en el texto del Génesis cuando, de nuevo, en el texto yahvista, el Padre muestra la potencia y el significado real de su acto: el mundo es ocasión de encuentro entre la creatura y el Creador y oportunidad dada por Él para elevarse a lo sobrenatural⁸³. Pero para que esto sea efectivo en el hombre, este ha de darse cuenta de su vinculación con el Dios creador. Dios nos invita a deleitarnos en su presencia, a sentirnos en complacencia con él y a trascender nuestra desnudez (Gn 3,10)⁸⁴, que es una perversión de nuestra naturaleza radical. De ahí que la construcción interior del “mundo” resulta decisiva para nuestra propia comprensión como hombres.

El mundo creado es el mundo del hombre, lo que posibilita y proporciona que el hombre sea *ser* en el mundo. La visión moderna de la realidad inaugurada por la dualidad sustancial entre la *res cogitans* y la *res extensa* ha escindido el mundo en la esfera objetiva y la esfera subjetiva. Lo hizo con tal “claridad y distinción” que desde ese momento el encuentro ha resultado muy difícil. El criterio de unicidad se ha disuelto y a lo sumo ha asomado de forma reduccionista (que no reductiva, quizás un método que debería resucitarse).

La filosofía de Kant opera esa diferenciación en el hombre, incidiendo en ella. La pregunta esencial de la filosofía kantiana ¿qué es el hombre?, en verdad no pretende otra cosa que buscar la fundamentación del ser del hombre, huyendo como todo pensamiento del escepticismo radical. En tiempos de Kant la cuestión antropológica centrada en el ser del hombre tiene por límite epistemológico la propia razón. Ella es la única

⁸³ Sobre el sobrenatural como fin del hombre y el anhelo humano del fin sobrenatural, cf. H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965, 327-329.

⁸⁴ “Aparecer desnudo ante Dios era en el antiguo Israel una abominación... Si la vergüenza es señal de una perturbación dentro más bien de las relaciones entre seres humanos, el miedo a Dios es signo de un trastorno en sus relaciones con su creador” (G. VON RAD, *El libro del Génesis...*, 110).

instancia que posibilita la búsqueda de sentido frente al escepticismo presente en el ser humano. Si nos fijamos, la pregunta de Kant no difiere mucho en su intención de la cuestión subyacente a los primeros capítulos del Génesis: Hombre ¿quién eres? ¿Dónde se funda tu ser? Pero a diferencia del texto bíblico, que sin complejo siempre ofrece respuestas –no en vano la palabra de Dios es creadora y no puede no ofrecer algo–, el pensamiento moderno no sabe responder con rotundidad. Por eso encuentra como única salida fiable, pero al mismo tiempo limitada, la respuesta centrada en el sujeto (que piensa). Un sujeto que se ve asimismo el dueño de la razón. El empirismo no tardó en denunciar los límites de tan raquítica exposición, siendo esta la única solución posible tal y como se estaban planteando las cosas. Así, estaba claro que siendo que el sujeto es el que contiene ideas que dan explicación a sus cuestiones, no cabía otra solución que el escepticismo. Y aunque Kant se resiste a sucumbir en el pozo del subjetivismo, la razón pensada no puede escapar a la esfera del sujeto. Y, por lo tanto la visión del mundo encuentra sus muros ineludibles en los que levanta una razón que se presenta como única instancia posible de inteligencia del hombre. La conclusión no puede ser sino que la capacidad intelectual humana queda reducida al conocimiento objetivo del mundo.

Como no se puede conocer qué es el mundo (en términos kantianos su realidad nouménica), únicamente podemos aventurarnos a hablar de lo que captamos del mundo y procesamos por los sentidos a partir de las formas racionales (es decir, de su realidad fenoménica). El hombre se disuelve como un azucarillo en la naturaleza, subsumido por ella, reducida a ser parte. Y, por lo tanto, a estar sometido a todas las necesidades que rigen en el orden natural. Kant no encuentra desde la esfera de la capacidad intelectual, o sea, del entendimiento, una respuesta válida sobre el ser del mundo. De este modo, la explicación analógica queda totalmente arruinada. Sin el acceso a un ser primario resulta imposible realizar una aproximación analógica que resulte eficaz. Y es que para realizar la analogía del ser, el ser debe quedar patente. De forma que una vez que tenemos por cierta la existencia del ser y afirmamos sin dudar su existencia, entonces, y solo entonces, podemos hablar de ese ser que nos sobrepasa desde la concreción espaciotemporal del “ente que es”.

Pero desde la razón kantiana no se puede justificar ni siquiera el ser de los objetos (nouómenos), y mucho menos el ser en su realidad. No es posible ni tan siquiera elaborar una ontoteología, aquello de lo que se quejaba Heidegger sobre la metafísica occidental. El mundo no puede ser referente objetivo del hombre porque es imposible por

ninguna vía tener noticias de él. Ni logra ser medio de encuentro con el ser más oculto si cabe. Ni siquiera podemos acercarnos a él de modo simbólico o analógico, un camino que a lo sumo podrá representar el anhelo interior de todo sujeto a la trascendencia. Como sugiere Gadamer:

“aunque los conceptos de alegoría y símbolo pertenecen a esferas diferentes son, sin embargo, cercanos entre sí, no solo por su estructura común de representar algo a través de otra cosa, sino también por el hecho de que uno y otro se aplican preferentemente en el ámbito religioso. La alegoría procede para nosotros de la necesidad teológica de eliminar lo chocante en la tradición religiosa –así originalmente en Homero– y reconocer detrás de ello verdades válidas (...) en el concepto de símbolo resuena un trasfondo metafísico que se aparta por completo del uso retórico de la alegoría”⁸⁵.

Siendo así las cosas, la relación hombre y mundo se desarrollará bien por caminos objetivistas y cientificistas (el mundo fenoménico), bien por senderos subjetivistas de diversa índole (idealismo, romanticismo...). La escisión del hombre y el mundo se vivirá en el propio hombre. No habrá que esperar mucho tiempo para que de esta guisa el sueño griego del *logos* se desvanezca, y con él, el ideal del sujeto que lo posee: acaece lo que conocemos como la crisis del Yo. Es el momento de tomar precauciones del protagonismo del sujeto, es momento de “sospechar” del YO, siguiendo la célebre formulación del filósofo francés Paul Ricœur: los “filósofos de la sospecha”, en su libro *Freud, una interpretación de la cultura*. Es decir, duda de la *res cogitans* que cae bajo *sospecha* a partir de la crisis de identidad psicológica (Freud), social (Marx) y cultural-axiológica (Nietzsche)⁸⁶.

Vencido el Yo surgen explicaciones externas del hombre a partir de la reducción científica y el impulso metodológico refrendado por el prestigio de los avances teórico-prácticos que daban la impresión de conseguir pretendidamente la verdad total y objetiva universalizable. En este momento se acentúa la muerte del sujeto. El último bastión de observación del ser del mundo, aunque fuera muy limitado, que quedaba, es decir el subjetivismo, es aniquilado por un objetivismo materialista nacido del reduccionismo científico. Lógicamente el ser humano, parte de ese mundo y constructor de mundos, no puede salir indemne de esta situación. Surgen antropologías que responden de forma

⁸⁵ H. -G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, 1991, 110-111. Cf. M. LÁZARO, “Distintos tratamientos de la simbólica en la filosofía de la religión: San Buenaventura y Kant”, en *Naturaleza y Gracia*, 52 (2005) 175-199; más resumido en A. M^a ANDALUZ ROMANILLOS (ed.), *Kant. Razón y experiencia. Actas del II Simposio Internacional de Pensamiento Iberoamericano. Salamanca, 14 al 16 de octubre de 2004*, Salamanca, 2005, 615-624.

⁸⁶ Célebre formulación del filósofo francés Paul Ricœur en *Freud, una interpretación de la cultura*, México, 1973.

objetiva al hombre, entendiendo por objetiva lo reducido a observación meramente empírica: el hombre reducido a hecho observable. Sin problematismo pretenden resolver sus problemas, pero su resultado no hace sino confirmar la afirmación de M. Scheler de que “en ningún otro período del conocimiento humano, el hombre se presenta tan problemático para sí mismo como en nuestros días”. La diversidad de antropologías, llámense científica, filosófica o teológica se muestran ineficaces según el filósofo alemán, en la medida en que, que se ignoran entre sí. Es imposible resolver el enigma de nuestro ser, desde las ópticas parciales. La parcelación del terreno explicativo operada por las ciencias particulares no hace sino generar mayor confusión, contribuyendo “más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo”⁸⁷.

La inclusión de las llamadas antropologías científicas (antropología físico-biológica, antropología cultural...) han terminado en el siglo XX dominando el discurso sobre el hombre⁸⁸, si bien los filósofos no renuncian a establecer un diálogo con ellas⁸⁹. El dominio es tan patente que parte de los filósofos contemporáneos se sienten mejor adaptando el contexto natural y tecnológico al hombre, que estudiando su sentido y proponiendo una lectura de la esencia y la especificidad humana⁹⁰. De este modo, siguiendo por esta senda, el camino del olvido del hombre está servido. Llegados a este punto no tiene sentido hablar de humanismo en el ser humano, sino que es mejor disertar sobre el hombre en términos de evolución y cambio material y, por lo tanto, de una retroalimentación (*feedback*) de la definición del hombre, ese antropoide en constante evolución capaz de soportar cambios estructurales en su tejido orgánico. No cabe declarar el humanismo, sino el posthumanismo, al que ya nos referimos al principio⁹¹. Efectiva-

⁸⁷ “En ningún otro período del conocimiento humano, el hombre se presenta tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo” (M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928, citado por E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, México, 1945, 44).

⁸⁸ Cf. J. RUFFIE, *De la biología a la cultura*, Barcelona, 1982. Sobre el panorama antropológico filosófico del siglo pasado, cf. J. de SAHAGÚN, *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1976.

⁸⁹ Cf. J. L. CHOZA, *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Tafalla, 1985; F. L. PELIGERO, “Las ciencias humanas y la antropología filosófica”, en *Anuario de filosofía, psicología y sociología*, 4-5 (2001) 17-34. Una serie de estudios sobre la relación entre la antropología filosófica y los retos de las ciencias en el momento actual en el número especial dedicado a “Antropología y Ética ante los retos de la Biotecnología”, en *Thémata: Revista de filosofía*, 33 (2004).

⁹⁰ Cf. A. AGUD, “*Homo philosophicus*: posibilidades y límites de una antropología filosófica actual”, en *Daimon*, 36 (2005) 133-138.

⁹¹ Ya Marshall McLuhan incidía en la idea de que las tecnologías humanas crean un cambio en la forma de pensar y de comportarse en los seres humanos: “Fisiológicamente el humano cuando usa normalmente

mente, no pocos autores, desde la perspectiva de las construcciones sociales, ven en el posthumanismo una oportunidad de repensar el hombre y “despachar las ilusiones del pensamiento moderno (incluyendo las nociones esencialistas del tema) y de las prácticas de normalización que éstas permitieron”⁹². Del hombre como objeto de estudio, se pasa al hombre como problema, para llegar a la eliminación de un concepto estable del mismo⁹³.

Es urgente para el hombre realizar una comunión entre él y el mundo que supere las visiones reduccionistas. El hombre entiende el mundo como algo más que un ámbito ecológico. O mejor la ecología nace de la visión completa del hombre en cuanto persona que colabora en la labor creadora del mundo, no creando cuanto cuidándolo. Es decir, una visión del hombre en el mundo le invita a realizar una construcción del mismo a partir de su vinculación esencial. Es la pregunta por el misterio del hombre y la apertura al mismo la que ayuda a resolver el misterio del mundo. El ser humano construye su mundo y se introduce en el ser del mundo desde los ojos de lo que es, de su radical intimidad. Es la vía de la intimidad la que puede hacer que el hombre pueda rescatar el acceso al ser que no puede fundar con una razón abortada, que como hemos visto ha sido cercenada, acortada y acotada.

El hombre necesita ampliar su horizonte de *logos* y enriquecerse. Pero no puede ser, como en otros tiempos, suponiendo el ser, sino cimentando un acceso al ser que pueda dar basamento de un conocimiento analogado de su existencia y de la del mundo,

la tecnología (y sus varias extensiones del cuerpo) está perpetuamente modificándose por ella y a su vez encuentra nuevas vías para modificar su tecnología”. M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, 1964, 55-56. La apuesta por la interacción entre humanos y computadoras en diversas facetas biológicas o de A.I. ha sido promovida por expertos en cibernética como Moravec, Paul y Cox y Kurzweil. Cf. H. Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, 1988; G. S. Paul y E. D. Cox, *Beyond Humanism: CyberEvolution and Future Minds*, Rockland, MA, 1996; R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, 1999. El discurso tecnológico ha tenido su correlato filosófico, desarrollado, algunas veces, en un juego de extensión temporal. Se pregunta por el futuro del hombre en clave evolucionista: ¿cómo será el hombre dentro de mil años? Desde esta perspectiva su esencia no tiene cabida; de hecho, el “humanismo metafísico” se definiría, en una interpretación profundamente reduccionista, por su tecnofobia, distinción “tecnofobia - tecnofilia” utilizada y definida en D. Best y S. Kellner, *The Postmodern Adventure: Science, Technology and Cultural Studies at the Third Millennium*, New York, 2001, 155-156. Una visión más generalista en G. Hottois, “Filosofar por una civilización tecnocientífica”, en *Paradoxa*, 10 (2004) 191-209; ID., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, 1999 e ID., *Species Technica*, Paris, 2002. Para una lectura paradigmática del posthumanismo en términos pragmáticos cf la nota 2.

⁹² D. Best y S. Kellner, *The Postmodern Adventure...*, 197.

⁹³ Estas reflexiones se pueden ver en M. Lázaro, “El hombre expresión de Dios: Buenaventura y Feuerbach”, en *Naturaleza y Gracia*, 54 (2007) 753-786. Publicado también en M. A. Peña González (Ed.), *Omnes enim creaturae effantur Deum. Miscelánea Prof. Dr. Dionisio Castillo Caballero*, Salamanca, Naturaleza y Gracia Ediciones, 2007, 753-786.

de modo que asiente su sentido y constitución antropológica. El camino centrado en el *logos* del ser resulta aporético en su pretensión de evidenciar el *logos* del “Yo soy”. Pero, por otra parte, es un camino irrenunciable para el cristiano, pues como pone en evidencia Benedicto XVI:

“en el fondo, se trata del encuentro entre fe y razón, entre auténtica ilustración y religión. Partiendo verdaderamente de la íntima naturaleza de la fe cristiana y, al mismo tiempo, de la naturaleza del pensamiento griego ya fusionado con la fe, Manuel II podía decir: No actuar «con el *logos*» es contrario a la naturaleza de Dios” (*FRU*).

Necesitamos acudir a otra plataforma de construcción del “Yo soy” que, evitando el sentimentalismo –nacido del emotivismo o el voluntarismo extremo–, sea capaz de superar los límites de una razón que ha sido coartada. Aquí los trascendentales del ser se muestran no solo como sus atributos, sino como su expresión y vías de acceso: unidad, verdad, belleza, y, en especial, la bondad. Una bondad que destaca de la pluma de H. Von Balthasar como esencial trascendental⁹⁴, y que en la encíclica *Deus caritas est* emerge a la superficie doctrinal como esencial definición de Dios siguiendo la tradición de la Iglesia: el amor.

El amor se revela como fuerza posibilitadora del encuentro y la permanencia, pues es la experiencia en la que se embarca todo el ser y la razón. Es experiencia fundante y auténtico encuentro del entendimiento y de la interioridad con el fenómeno primordial. En el amor, la objetividad de la esencia de la conciencia fenomenológica escapa a las fronteras del Yo y se constituye en la base existencial, esencial y estructuradora de cualquier ser humano.

Podemos afirmar que el amor es la experiencia común de ser. Por eso Jesús cuando va a ser prendido, en la hora de la entrega (de amor) se muestra *tal cual es*. El conocido como Jesús de Nazaret se define y se da a conocer en su naturaleza real: “Yo soy” (Jn 18,5). El ser se revela en acto de amor, pues hemos tenido experiencia de Dios que *es* (“Dijo Dios a Moisés: «Yo soy el que soy». Y añadió: «así dirás a los israelitas ‘Yo soy’ me ha enviado a vosotros»”, Ex 3,14) en el *amor*: “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4,16). La creación del hombre queda así entendida y cimienta su existencia y el ser, de modo que es allí donde se

⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Epilog*, Einsiedeln, 1987. Cf. O'DONNELL, “Alles Sein ist Liebe. Eine Skizze der Theologie Hans Urs von Balthasars”, en K. LEHMANN y W. KASPER (eds.), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln, 1989, 260-276. J. DISSE, “Liebe und Erkenntnis, Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasars”, en *Münchener Theologischen Zeitschrift*, 50 (1999) 215-227.

da el auténtico acto creador: “Todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1 Jn 4,7). Y es el amor el que nos da acceso interpretativo al ser de Dios (1 Jn 4,7). Es así que conocemos lo que existía desde siempre (1 Jn 1,1-3). Amar es el hecho que posibilita conocer la estructura profunda de este mundo, pues “quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor” (1 Jn 4,8).

El acontecimiento del Amor de Dios cimienta la existencia del hombre y, de modo especial la del cristiano: “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”⁹⁵. En palabras de H. von Balthasar: “el primer acto de fe, de la confianza que se entrega, no es en absoluto irracional, es la sencilla condición previa para cerciorarse de la existencia de lo racional, en general”⁹⁶.

Y toda esta filosofía, y todo el esfuerzo intelectual que hemos realizado ya había sido bellamente orado por san Francisco que se empeña, palabra tras palabra, en recordar como en los asuntos de Dios lo mejor es la sencillez, la intimidad y la oración. He ahí la experiencia de san Francisco cuando reza:

*“Que estés en los cielos:
en los ángeles y en los santos;
iluminándolos para el conocimiento,
porque tú, Señor, eres luz;
inflamándolos para el amor,
porque tú, Señor, eres amor;
habitando y llenándolos para la bienaventuranza,
porque tú, Señor, eres sumo bien, eterno,
del cual viene todo bien procede, sin el cual no hay ningún bien”*⁹⁷.

El hombre desde el encuentro con el hacedor del mundo reconstruye “el mundo” que le rodea. Conoce lo que implica la búsqueda objetiva del mundo y para ello elabora un método que le ayude a esa misión. Pero sabe que ese no es el mundo para el hombre. Nadie percibe el mundo desde el método científico. Su conocimiento es *ad hoc* y tiene que estar constantemente previniéndose de los ojos humanos que ven el mundo, es decir del carácter constructivo, creativo, hipotético y, por lo tanto, humano-subjetivo. Un empeño que, aunque loable, no deja de dejarnos insatisfechos. Ni siquiera nos complace la

⁹⁵ DC 1, 217.

⁹⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985, 27

⁹⁷ *ExPN*, 2, 118.

premisa de relación con el mundo que reza que el mundo es para el hombre, pues reducidos a esta visión de mecanismos materiales, el mundo es explotación del hombre; lugar donde proyectar su voluntad de poder. El fin se pervierte y se transforma. No se trata de darse a conocer al otro para relacionarnos, sino que se trata de conocer el mundo para controlarlo.

Ahora bien, si nos abrimos a la existencia y a la comprensión del mundo desde una razón fundada en el encuentro con el amor, entonces seremos capaces de captar su existencia y este se transformará en lugar de realización del hombre. Proyectaremos el encuentro y el mundo lo viviremos como propio, transformándose radicalmente la relación, situados en la orilla de la donación y la expresión del bien, desaparece la reducción materialista y cientificista, y la ciencia se hace proyección de amor. El mundo para el hombre se orienta axiológicamente desde los parámetros humanos y sale del paradigma “de mundo objetivo”. Quizás así podamos advertir esperanzadamente que no se trata sólo de un problema en el que se exprese la dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo, sino que se trata de lo “humano”. El ser queda asegurado y cimentado, y en él los entes. La estética cobra sentido y entonces la visión poética del mundo nos deja ver su ser. De este modo, conocido el fundamento del ser tenemos más posibilidades de encarnar su “modo de ser”.

Dios ha creado el mundo para propiciar el encuentro entre Dios y el hombre de forma gratuita; la creación es acto de amor y nos lleva a perpetuar este impulso. Así lo atestigua la doctrina de la Iglesia: “Dios, que es amor y creó al hombre por amor, lo ha llamado a amar. Creando al hombre y a la mujer, los ha llamado en el matrimonio a una íntima comunión de vida y amor entre ellos, «de manera que ya no son dos, sino una sola carne» (Mt 19,6)”⁹⁸. Pero el hombre, desde que salió del paraíso, es decir, desde que afrontó de forma insuficiente la responsabilidad de la gratuidad divina, tiende a olvidarlo. Por lo tanto, está permanentemente llamado a leer e interpretar el mundo, para propiciar el encuentro con Dios que se ofrece constantemente en el acontecimiento pas-cual.

La reacción del hombre al acto creativo nos lleva a encontrarnos con el mundo. Esto significa que no sólo hemos de aprender a apuntar fenomenológicamente la existencia del mundo, sino que hemos de aprender a interpretarlo. La creación del mundo

⁹⁸ *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, 337, Madrid, 2005, 120.

abre las puertas a la introducción de la historia en el hombre y este vive en permanente búsqueda de interpretación del mundo para encontrarse con Dios, de ahí que sea un intérprete, un exegeta. De hecho, Dios le permitió dar nombre a los animales (Gn 2,20) lo que pone de manifiesto la apertura expresiva de la creación y del hombre, realizado y creado para interpretar el mundo, de ahí que posea el “don divino” de la palabra. El hombre participa de la palabra creadora de Dios y en la palabra creadora, la palabra humana a imagen de la divina se fortalece y recrea (Cf. Dt 32,47; Is 55,11). El hombre al poner nombre realiza una segunda creación, recrea con Dios. A imitación e iniciativa del Creador realiza un acto de ordenación en el que toma conciencia mental de las creaturas objetivándolas. El hombre dotado de *logos* nominando y denominando a las creaturas las hace referencia en el marco de su existencia. Lo nombrado no es una cosa cualquiera, es una realidad concreta para el que lo nombra:

“En este proceso nominador se realiza pues un acto de creación segunda, y un acto de ordenación mediante el cual el hombre objetiva en sí mentalmente las creaturas. Podemos pues afirmar que aquí se dice algo sobre el origen y la esencia del lenguaje. El centro de gravedad del pasaje no está en la invención de vocablos, sino en esa íntima apropiación cognoscente e interpretadora que se produce en el lenguaje... Si el hombre dice «buey» no sólo ha inventado la palabra «buey», sino que además ha entendido como «buey» tal o cual creatura y la ha insertado como su auxiliar en el mundo de sus nociones y dentro del marco de su existencia”⁹⁹.

Dios ama y busca encontrar al hombre en su acto creador, y allí encuentra el hombre su sostén, su ser, *lo que es*, siendo expresión: signo y símbolo. De ahí que “la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14), primero por el amor infinitamente caritativo de Dios que asegura su presencia en Cristo (el *Logos*) y en el don del Espíritu, y en esa presencia ya no pueda ocurrir nunca jamás que el hombre no sepa interpretar la presencia de Dios en el mundo, pues “Estaba en el mundo, pero el mundo aunque fue hecho por ella, no la reconoció” (Jn 10). El mundo del hombre es el mundo que se abre a la conciencia y se penetra en un encuentro fenomenológico-existencial para poder fundar la hermenéutica correcta que impida cualquier otro error en reconocer a Dios, el que ES AMOR. En este ser expresión, comunicación, posibilitados para el encuentro, a pesar de las interferencias de nuestra condición limitada y pecadora, estamos constituidos antropológicamente para significar, somos “imagen y semejanza de Dios” (Gn 1,26). El hombre creado, hecho, lo es a imagen y semejanza de Dios. Esta

⁹⁹ G. VON RAD, *El libro del Génesis...*, 100.

realidad antropológica constituye un lugar teológico de suma importancia que invita a reflexionar sobre ella en lo que se conoce como *teología de la imagen*.

II

“... A TU IMAGEN Y SEMEJANZA...”

TEOLOGÍA DE LA IMAGEN

*“El hombre descubre al Dios de los cielos
y en su arrobamiento ni ríe ni llora;
sólo un pensamiento colma sus anhelos;
el rezo que dice que humilde lo adora”
(Joaquín Fernández, Mis ojos miran a Dios, 2004)*

Ser creado es ser significado. Estar en el mundo es pensar el mundo y tener conciencia de él. Esa es una reflexión que no podemos rehuir pues forma parte de lo que somos: seres con conciencia. Pero el potente instrumento de la conciencia no se reduce a una razón, a la duda, a la pregunta... es más amplia, lleva a la vida práctica, a aquella que apunta nuestra vida moral y a algo más. Pues el hombre no está llamado sólo a la vida práctica manual o moral, sino sobre todo vivir conlleva contemplar, relacionarse con el entorno y sí descubrir lo que está en el interior de nosotros mismos y del mundo que comparte nuestro destino y acompaña nuestro ser. El hombre está llamado a adorar a Dios, porque él es y se define como *lugar de encuentro con Dios*. Es imagen y semejanza divina, es *EXPRESIÓN*.

La teología ha intentado dar explicación de nuestra naturaleza humana que se refiere constante y esencialmente a Dios bajo la denominación de *teología de la imagen*. La teología de la imagen depende en su origen interpretativo de la exégesis del relato de la creación que aparece, como es bien sabido, en el texto sacerdotal (Gn 1,26-27).

Que san Francisco utilice esta referencia (que encabeza el capítulo) no tiene nada de original, pues la teología de la imagen es una conceptualización y elaboración teológica que tenía ya una larga tradición desde el pensamiento judío, pasando por los Padres, en especial san Agustín, hasta constituirse en una de las caracterizaciones antro-

pológicas en la teología medieval. No es de extrañar que el Santo de Asís –que no era precisamente un teólogo profesional, aunque sí tuviera una gran profundidad teológica,– utilizara la cita del Génesis para referirse al hombre creado. San Francisco además de intuitivo tenía una buena cultura litúrgica (ritual y cultural), por lo que el hecho de que usara las palabras de “imagen y semejanza” confirma que la teología de la imagen era un *teologúmenon* bien asentado en la tradición cristiana. Ahora bien, como siempre, la frescura de intenciones de la mirada franciscana aporta matices a la teología, en este caso a la definición por parte de Dios del hombre como “imagen y semejanza”, que dice mucho tanto de la formulación teológica como de la experiencia espiritual y sapiencial en la que vivía la comunidad minorítica.

1. El hombre imagen de Dios

El tema del paraíso, traído al plano antropológico por san Francisco, nos ha llevado a realizar una mirada sobre la creación como vértice de realización del hombre, de su constitución elemental. Allí es donde Dios ha querido manifestarse, una realidad epifenoménica que san Francisco ha sabido ver de forma clarividente, y con él la Escuela franciscana. Y si eso es así es porque las creaturas pueden propiciar ese encuentro divino. Alejados del paraíso por el pecado, Dios no cierra la puerta, ni mucho menos, sigue proponiendo espacios de encuentro. La máxima expresión es Cristo, que es siempre el horizonte último de comprensión teológica y existencia cristiana. Pero desde el acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios como hermenéutica y sentido de la creación, Dios se nos ha manifestado en múltiples ocasiones, epifanías que han preparado el encuentro con el evento central de Cristo y que nacen en la propia creación como primer momento de la mediación salvadora de Jesucristo entre Dios y los hombres:

“”Considera, oh hombre, en cuan grande excelencia te ha puesto el Señor Dios, porque te creó y formó a imagen de su amado Hijo según el cuerpo y a su semejanza según el espíritu (cf. Gn 1,26)”.

El texto sacerdotal del Génesis nos recuerda que si bien el mundo es un paraíso perdido por el pecado, no está todo perdido. Muy al contrario. Dios que sale siempre al encuentro del hombre, nos ha dado en su mismo acto creador una oportunidad para poder encontrarle y darle bendición: la propia creación. Y el sello de esta mostración sagrada, de esta suprema expresión y encuentro, reside en nosotros mismos. El hombre,

aún limitado por su condición, es creación de Dios, y está “bien hecho”, de tal manera que está creado a “imagen suya, como semejanza” (Gn 1,26)¹.

G. von Rad ha señalado la idea del dominio del hombre sobre el resto de la creación como un contexto exegético de singular importancia². En definitiva, se trata de la constatación del mandato yahvista de cuidar el jardín del Edén, incidiendo en un contexto más litúrgico y legal, es decir, más acuciado por el olvido del hombre de la supremacía de Dios sobre todo lo creado. El encargo divino, sin embargo, no somete al hombre. Al contrario es una tarea motivadora que brinda, como hemos dicho, la oportunidad de ahondar en la bondad divina que posee. El hombre a diferencia de los seres que le acompañan está dotado de una especial y única cualidad: la de ser expresión de vida y bondad, que es lo que le confiere su íntima dignidad. Así lo corroboran las palabras de Wolfhart Pannenberg cuando recuerda que el hombre en virtud de ser imagen y semejanza de Dios hace extensible el mismo dominio de Dios a las creaturas y ello propicia que sea “representante y precursor del señorío de Dios en el mundo”³. La afirmación del teólogo de Stettin está en consonancia con lo que los hombres del tiempo en el que el Génesis fue escrito entendían al oír la expresión “imagen”, sin negar la innovación teológica que añade la Palabra de Dios. Efectivamente, la experiencia veterotestamentaria es, sin duda, religiosa; pero en su expresión literaria y contemplada desde la antropología cultural podemos ver que la utilización de la “imagen” está en consonancia con el momento histórico y cultural en la que se desarrolla. De hecho, en el Antiguo Oriente las imágenes hacían recordar de forma clara y con eficacia práctica a la persona representada mediante la expresión de poder y dominio. Lo que no podía conocer la cultura de la época era la novedad de un Dios que se define por su poder amoroso y volcado a la relación que trastorna las ideas de poder y dominio. Si la persona expresada es la divina y esta es amor, el dominio no se puede expresar en términos de poder como nosotros lo entendemos. Y la imagen tampoco se transforma en un instrumento cualquiera. La imagen se ve afectada, a su vez, en su naturaleza. Así las cosas, la vocación humana intrínseca en su naturaleza es la de ser representación y expresión, lo que le lleva a re-

¹ Diferente relación que con el resto de las criaturas: comparar Gn 1,31 con 1,3.10.12.18.21.25.

² G. VON RAD, *El libro del Génesis...*, 68-69.

³ W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. 2, Madrid, 1996, 219. En el Antiguo Oriente las imágenes hacían recordar de forma clara y con eficacia práctica a la persona representada mediante la expresión de poder y dominio. Cf. O. KEEL y S. SCHROER, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Gotinga, 2002.

novar su relación con Dios; ahora bien, siempre desde la iniciativa divina, pues es el Creador quien determina el hecho de hacer al hombre a su imagen y semejanza.

Ser imagen de Dios responde a la iniciativa divina, al hecho de que Él quiere relacionarse con el hombre y, de nuevo, el escenario privilegiado para esta relación es la creación divina. En el relato yahvista, el hombre tiene que aprender a ver en la creación, y lo hace de forma analogada. Es una tarea difícil, pues el hombre definido como imagen de Dios, es también una analogía (el hombre no es Dios por mucho que el Creador lo haya colocado en el vértice de su creación). Hans Walter Wolff es taxativo al respecto, al vincular la analogía que es el hombre, con su contacto con Dios, a través del mundo creado: “El hombre tiene que vérselas siempre con las creaturas de Dios... la analogía implicada en la expresión «imagen de Dios» consiste asimismo en que el hombre se las tiene que ver en el mundo con las mismas cosas que Dios ha hecho”⁴. Y se trata del hombre en cuanto todo hombre –alma y cuerpo–, en cuanto sexuado –hombre y mujer–, y en cuanto humanidad –el ser humano–.

El hombre que es imagen y semejanza de Dios –toda la humanidad, todos los hombres, toda estructura personal– se hace fecundo porque le ha sido conferido el dominio. Y como dominar ya no significa lo mismo que en el lenguaje de los hombres, sino que su significado tiene su nuevo origen en el resultado de la acción divina, el dominio no es poder, sino expresión. Es decir, el dominio se hace fecundo en su relación con Dios mediante la obra creadora. El hombre fruto de la Palabra de Dios es expresión que comparte la capacidad de palabra. S. Otto afirma sobre este asunto que “en la historia de la teología cristiana ocupa un lugar central no solamente la doctrina, fundada en Gn 1,26, de que el hombre es imagen de Dios, sino también la encerrada en el concepto de la *analogia entis*”⁵. Y ciertamente el texto parece dejar asomar en la noción de imagen el carácter analogado del hombre. Pero, sobre todo, aparece su capacidad interior de trascenderse en su relación externa: mientras más se proyecta en su ser humano, más ser humano es. Analogía y expresión se manifiestan como un matrimonio muy conveniente, en cuanto que posibilita que el hombre desde sí mismo pueda escapar de la lectura inmanentista, algo que propició en Feuerbach reducir a Dios como proyección del ser del hombre.

⁴ H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1975, 216.

⁵ S. OTTO, “Imagen”, en H. FRIESS (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, vol. 1, Madrid, 1979, 749.

Para Feuerbach la semejanza entre Dios y el hombre no deja de manifestar sino un profundo panteísmo, o mejor un profundo humanismo. Dios es expresión de la naturaleza humana y el hombre es expresión de Dios proyectado. Mirar a Dios, según Feuerbach, nos indica mucho de nosotros mismos. La unidad del proyecto del hombre está en sí mismo, en el encuentro de sí mismo, o sea, en su reconocimiento como representación y representado:

“Donde está la conciencia de Dios, allí está también la esencia de Dios, es decir en el hombre (...) Sólo así obtenemos una unidad verdadera, en sí misma satisfactoria, de las esencias divina y humana; la unidad de la esencia humana consigo misma sólo llegará si abandonamos la idea de una filosofía especial de la religión o una teología diferente de la psicología o antropología”⁶.

La crítica feuerbachiana pone el dedo en la llaga sobre los límites de la univocidad y de la referencia esencial de la analogía del ser, cuando esta no es capaz de indicar el soporte del ser. W. Pannenberg en *Wissenschaftstheorie und Theologie* advierte que el acceso a la idea de Dios ya no sería dado inmediatamente a partir del mundo, sino solo a través del rodeo (*Umweg*) de la concepción que el hombre tiene de sí mismo y de su *relación* con el mundo, imposibilitando cualquier diálogo con los seres naturales desde la esclavitud del sensismo. Brota de nuevo el problema del que ya hemos hablado con anterioridad sobre la fundamentación de la metafísica, o el modo del acceso al ser. Pero ante la parálisis naturalista y fiscalista o hiperrelaista, la teología de la creación nos muestra un espacio de encuentro con la creación, acrecentada por la vocación expresiva del ser humano que nos evita dar un rodeo por el sujeto al que la estrecha concepción expresiva –formulada paradigmáticamente por Feuerbach– nos había arrojado⁷. La teología de la creación y la de la imagen del hombre proporcionan un arsenal intelectual contra el subjetivismo al proponer la sinergia entre la interioridad estructural del hombre y el encuentro con lo exterior a él: armonía con el mundo y en él con Dios como la realidad que lo fundamenta.

Con los precedentes lejanos en el tiempo de la Escritura y con la posterior hermenéutica bíblica y teológica, san Francisco nos aporta precisamente el vínculo que sustenta la acción relacional del hombre, su vocación de encuentro y de camino místico

⁶ L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1995, 53. Traducción española de la edición de 1848 según la *SW VI*, 1-409. [Cf. *Das Wesen des Christentums*, en *GW V*, 1-606], 275.

⁷ “El acceso a la idea de Dios ya no sería dado inmediatamente a partir del mundo, sino solo a través del rodeo (*Umweg*) de la concepción que el hombre tiene de sí mismo y de su *relación* con el mundo”. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1987, 311.

a través del marco armónico con la creación. El hermano Francisco recupera en la profundidad del ser humano –imagen y semejanza– la fuente de la fraternidad y recuperación salvífica; trae para sí la inocencia de la mirada de la vuelta al paraíso que recordara la teología paulina al que era particularmente afecto por recordar la imagen por excelencia, paradigma de toda teología: Cristo, imagen perfecta de Dios.

El Antiguo Testamento no utiliza en muchas ocasiones la figura de imagen y semejanza, destacando la vinculación salvífica en Si 17,3-4 y la existencia de una referencia en Sb 2,23. En el Nuevo Testamento tampoco aparecen muchas citas, y las que aparecen se explican desde la teología paulina en un contexto cristológico en la renovación del compromiso de la creación desde el acontecimiento pascual. Cristo es la imagen del Padre: “Él es imagen de Dios invisible” (Col 1,15); y ello nos lleva a reeditar la labor de renovar mediante nuestra palabra la Palabra de Dios:

“Y si todavía nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden, para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean brillar el resplandor del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios. No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús” (2 Co 4,3-5).

Y es que en Cristo constituimos la nueva humanidad –el hombre nuevo (Ef 4,22-24)– y nuestra tarea es la de recrear con Cristo, el nuevo Adán. El hombre en Cristo, imagen de su Creador (Col 3,10), ha de despojarse del hombre viejo y revestirse del hombre nuevo (Col 3,9), y ese joven revestimiento es el amor. Se trata de profundizar la creación desde el acontecimiento de la recreación de Cristo, revestirse del hombre nuevo nos posibilita para recuperar de nuevo “la humanidad”. Si todo hombre está llamado a dominar la tierra, todo hombre ya sea judío o griego, esclavo, libre... se dignifica en Dios, pues “Cristo es todo y en todos” (Col 3,11). El trabajo del hombre consiste en profundizar lo que somos: ser imágenes de Dios, quien nos hace ser santos y amados (Dios, el Santo, es Amor). Esta suprema dignidad nos compromete a vivir en fraternidad desde el perdón en el amor. La tierra, de nuevo, resulta ese paraíso donde reina la paz. Cristo, la imagen, el nuevo Adán, constituye la nueva humanidad y nos muestra un nuevo hacer, ya que Él es la palabra creadora, y Él es el medio de relación y de expresión.

Pero san Francisco no recuperó a partir de cero la teología de la imagen. Recibió la doctrina de la imagen después de un largo periplo de elaboración teológica que incorporó muchos presupuestos filosóficos ajenos a la interpretación paulina, con múltiples lecturas y formulaciones desde los santos Padres hasta su tiempo. De hecho, es en los

cinco primeros siglos de la Iglesia cuando se articula la antropología cristiana⁸, desarrollándose durante toda la Edad Media. En el siglo XII, centuria bautizada y definida como el renacimiento medieval, se revitalizan los estudios antropológicos por medio de los teólogos cistercienses y los primeros maestros parisinos⁹. Es un hecho importante para el desarrollo de la teología de la imagen y la antropología teológica, pues hay que tener en cuenta que para los teólogos medievales la antropología no es una disciplina autónoma e independiente, sino una parte de la disciplina superior de la realidad¹⁰.

Conociera o no las elaboraciones teológicas, pues no citó explícitamente los textos neotestamentarios a los que nos hemos referido, los temas presentes en la teología de la creación y de la imagen aparecen de forma diáfana en el pensamiento sanfranciscano. La experiencia diaria corrobora esta suposición. Forma parte de la cotidianeidad que oír hablar de san Francisco de Asís inmediatamente nos lleva a pensar en la paz, en el cuidado sagrado de la creación, en amor hecho vida santa, es como si le escucháramos en persona proclamar la santidad de Dios. Es cierto que la topología teológica aplicada a su persona en las biografías, en especial las escritas por san Buenaventura, tiene mucha culpa de ello, pero esta explicación de la investigación teológica no desvirtúa, ni la personalidad franciscana, ni la espiritualidad que transmiten los escritos del Santo de Asís.

La escolástica franciscana desarrolla la teología de la imagen de Dios conjugando la explicación teológica heredada de su tiempo con la especial sensibilidad sobre la creación del espíritu de la Orden. La teología del siglo XII había establecido una dualidad entre imagen y semejanza de Dios que comportaba una gradación ontológica y significativa¹¹. Cada uno se emparentaba con una realidad. La imagen lo hacía con la naturaleza creada, por su parte, la semejanza encontraba su par en la gracia recibida por el don de la salvación. Imagen y semejanza suponen, también, una progresión antropológica –tanto ontológica como epistemológica– en la relación con Dios, donde el hombre parte de sus facultades naturales (imagen) para alcanzar por orden sobrenatural (semejanza) la unión con Dios. La progresión ontológica tiene un reflejo en el acceso expe-

⁸ Cf. A. G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise de cinq premiers siècles*, Paris, 1987.

⁹ Cf. R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle: De Saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vols., Paris, 1967.

¹⁰ A. SOLIGNAC, "L'homme image de Dieu dans la spiritualité de Saint Bonaventure", en G. ZOPPETTI Y D. M. MONTAGNA (eds.), *Contributi di Spiritualita Bonaventuriana. Atti del Simposio Internazionale*, vol. 1, Padova, 1974, 77.

¹¹ Cf. M. -D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1969, 296.

riencial del hombre. La imagen divina nos acerca a su conocimiento noético y la semejanza a la unión amorosa. La teología de la imagen en la época medieval, dependiente de la glosa al salmo 4, 7 de Pedro Lombardo, está mediada por el hecho del pecado humano y la redención de la gracia de Cristo. De esta forma, siguiendo la tematización de Alejandro de Hales, nos encontramos con tres instantes existenciales en el hombre dentro de la significación de su imagen. La similitud (*imago similitudinis*) alude al modelo; la imagen (*imago ad quam*) en la que ha sido creado el hombre, nos lleva a Dios mismo; y el término imagen de la recreación (*imago recreationis*), en un tercer significado existencial, nos anuncia la reforma operada en la imagen deformada por la acción distorsionadora del pecado, mediante la obra salvadora de Cristo¹².

Amén de la dinámica salvífica de la imagen y semejanza divina, su vinculación con el hecho creador supuso otra pregunta en el hombre medieval. Si el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios y, por lo tanto, está dotado interiormente, en su universalidad y no accidentalmente, de la cualidad de imagen y semejanza, ¿puede y debe poseer el cetro sobre el mundo? Si todo apunta que sí, desde la lectura de las Escrituras hasta la especulación derivada de ellas, emerge la cuestión del porqué y el cómo. El problema filosófico-teológico que se plantea es ¿por qué el hombre es capaz de ese dominio sobre la creación?

La solución pasa por responder a las cualidades o facultades propias y específicas del hombre, aquellas que le permiten, por haber sido creados con ellas, ser imagen de Dios con capacidad para la similitud con Él. La antropología y la psicología clásicas han afirmado que el hombre está dotado de un alma con entendimiento y voluntad: es libre. En el siglo XX, E. Husserl, en su obra *Renovación del hombre y de la cultura*, ratifica la importancia humana de estas dos instancias, destacando la voluntad como una facultad que caracteriza al ser humano como tal. La facultad de la volición hace posible que seamos capaces de escapar de la generalización estereotipada de las conductas y los hábitos, convirtiendo la acción de “querer algo de modo general”, en una búsqueda caracterizada por la referencia axiológica: “El animal –afirma el padre de la fenomenología– desconoce lo que el hombre expresa en las palabras «quiero en general actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*, dado que tengo

¹² F. DE A. CHAVERO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura*, Murcia, 1993, 107.

en general a los bienes *de esta índole* por valiosos»¹³. Es decir, la voluntad introduce la idea del bien y del valor en la toma de decisiones que motivan la actuación.

La libertad se nos presenta como el resultado de nuestra estructura humana; y es en la libertad donde se muestra antropológicamente la imagen divina. El ejercicio de la libertad es el escaparate de la realidad divina que hay en nosotros. Esta actividad libre tiene sus riesgos, pues no hay realidad valiosa que carezca de un camino tortuoso y un desfiladero vertiginoso. La tortuosidad de la libertad reside en la posibilidad que un uso no adecuado del mismo tiene de alejarnos de Dios. Es la experiencia de pecado que nace de la libertad, como fruto de una creación en la responsabilidad. Sin embargo, la libertad ejercida con justicia y en responsabilidad muestra de forma privilegiada nuestra constitución como imágenes, pues es en su puesta en práctica como realizamos el encuentro con Dios. La gracia de Dios da la fuerza suficiente en el hombre para responder positivamente a la vocación de encuentro a la que está convocado y, por lo tanto, a descubrir en su interioridad la presencia de la referencia de la que es imagen.

En la Edad Media en general, y en la Escuela franciscana en particular, voluntad, conciencia, libertad y ley entran en el debate sobre la naturaleza ontológica, antropológica y moral. Es conocida la predilección de la voluntad en los maestros franciscanos, lo que como hemos visto en el ejemplo de E. Husserl supone una posición más abierta al diálogo moderno y contemporáneo. Ciertamente existen variaciones entre los maestros de la primera generación que aquilataron y dibujaron teorías en el asentado agustinismo, y los que tuvieron que lidiar con el aristotelismo y sus diversas tendencias, como es el caso del sutil Duns Escoto. Entre las dos posiciones, aunque más cercano al agustinismo, de quien es un valedor y un pensador acabado, san Buenaventura realiza una lectura positiva de la *sindéresis* de la que señala que es una facultad de la parte afectiva que tiende y estimula al bien¹⁴.

La *sindéresis* entra en una dinámica de mostración de lo que de Dios hay en el hombre. Y ahí entra nuestra naturaleza icónica. Si el hombre tiene en sí una chispa (*scintilla*) de la llama divina es debido a que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Y lo

¹³ “El simple animal actuará acaso del mismo modo una y otra vez, dadas determinadas circunstancias por ejemplo, pero carece de *voluntad en la forma de generalidad*. El animal desconoce lo que el hombre expresa en las palabras «quiero en general actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*, dado que tengo en general a los bienes *de esta índole* por valiosos”. E. HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, 2002, 26.

¹⁴ Sobre el tema cf. M. LÁZARO, “Vivencia interior de la ley natural en san Buenaventura: *sindéresis*, superación de la dialéctica sujeto-objeto”, en *Anuario Filosófico* 41 (2008) 83-98.

divino no puede ser encerrado en la conciencia o el entendimiento. Con esta preciosa y optimista concepción humana, el Seráfico se separa de los dos grandes maestros de su época. Si con santo Tomás de Aquino y Escoto la *sindéresis* se asigna más a la comprensión y el entendimiento, con san Buenaventura apunta más a la voluntad o la *afección*¹⁵. Lo que nos presenta el maestro de Bagnoregio significa antropológicamente que la *sindéresis* al estar situada en la voluntad hace viable que el ser humano, aunque limitado por el pecado, posea una inclinación al bien. Efectivamente, siguiendo a san Buenaventura, la *sindéresis* es cima del alma (*apex mentis*) que excede la misma razón superior llevando a la unión amativa que es el último escalón de las tres vías clásicas de la mística medieval de gran trascendencia y precedidas por la vía purificativa y la vía iluminativa. Por lo tanto, nos conduce directamente a un estado de íntima comunión con Dios que es Bien. De este modo, el hombre está abierto a superarse desde lo más íntimo, no sólo a conocerse en un recorrido filosófico (socrático), sino a reconocerse, como hijo del Dios creador y como imagen de su Amor. Por ello el conocimiento no nace tanto del intelecto o de la mera razón, cuanto del entendimiento completo que se produce en lo profundo del alma mediante la *sindéresis*¹⁶. Más tarde, en las *Collationes in Hexäemeron* (5, 24), nos propone esta *cointuición* desde el entendimiento y el gustar de Dios mediante la potencia unitiva o amativa a la que nos acabamos de referir¹⁷. De este modo el Seráfico nos va introduciendo en la centralidad del hombre, en su ser más profundo e indicando qué es lo importante y definitorio de nuestro ser hombres. Nos hallamos ante una estructura antropológica que está impregnada por el *aroma del amor*.

Nadie puede dudar de que el hombre es un ser dotado de razón (independientemente de lo que entendamos por la facultad racional) y de que eso le diferencia del resto de los seres creados. Pero ello no es suficiente, hay un paso más que dar, o quizás se podría decir mejor una realidad ontológicamente previa. El alma humana, su mente, racionalidad y voluntad, en fin las facultades que le definen y caracterizan apuntan

¹⁵ Cf. M. HEINRICH, "Synderesis un Apatheia ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum", en *SB* 3, 626.

¹⁶ S. BUENAVENTURA, *Itin*, c. 1, n. 4: V, 297. (Ed. *Opera Omnia*, 10 vols., Quaracchi, 1882-1902, número de volumen en número romano y página).

¹⁷ "Similiter operatio vel potentia divinda duplex est: una, quae se convertit ad contuenda divina spectacula; alia, quae se convertit ad degustanda divina solatia. Primum fit per intelligentiam, secundum per vim unitivam sive amativam, quae secreta est, et de qua parum vel nihil noverunt". S. BUENAVENTURA, *Hex*, col. 5, n. 24: V, 358.

siempre al encuentro amoroso¹⁸. San Buenaventura operó así una profundización en una de las temáticas que es una de las aportaciones más enriquecedoras al entendimiento del hombre y su quehacer intelectual y espiritual, una contribución que el filósofo francés É. Gilson designó bajo la expresión de “socratismo cristiano”¹⁹. San Buenaventura refleja en su pensamiento sobre el hombre que el encuentro con el bien va más allá de la aspiración epistemológica, por lo tanto, del mero conocimiento intelectual de la idea del bien. El encuentro no se hace con una idea, sino con Dios. Estamos preparados para poder recibir la huella impresa divina, pero con nuestras solas fuerzas no podemos conocer a Dios, es una realidad tan inmensa que se nos escapa. Sin embargo, sí que estamos preparados para recibir la gracia e iluminación divina y, por lo tanto, enriquecer el impulso socrático desde la aportación de la experiencia vital cristiana y llegar a unas cotas de humanidad y trascendencia desconocidas antes por la filosofía meramente racional. San Buenaventura nos invita a propiciar dicho encuentro a partir de la mirada desde nuestro ser creados como imagen con vocación de semejanza.

La búsqueda desde el interior del hombre de la significación de los seres, evitando una huida tramposa hacia el subjetivismo y alejado de todo racionalismo, abre al hombre al entendimiento y comprensión de los seres creados que se nos presentan como un libro en el que leer, como una pintura y un espejo en el que Dios irradia su omnipotencia y omnipresencia, tal y como Alain de Lille manifestara poéticamente recogiendo el sentir y la sensibilidad del hombre medieval. Por extensión, el ser humano ve en su ser imagen la posibilidad de tener una entidad expresiva. No se trata de renunciar al descubrimiento de la importancia del yo de la filosofía moderna, más bien se trata de no caer en la trampa del ocultamiento de la realidad del “en sí”. Una ocultación en la que se transforma la expresión, cuando cae en las redes de la representación tal y como la capta el entendimiento fenoménico kantiano. El ser imagen de Dios en el contexto del pensamiento de san Francisco desde la interpretación de los maestros franciscanos, dependiente del neoplatonismo, nos lleva por unos caminos de distensión entre una metafísica dependiente de los entes, que no tiene dificultades a la hora de nutrir el ser, y una filo-

¹⁸ M. LÁZARO, “Comprensión desde la filosofía de la afirmación «Dios es amor» en san Buenaventura”, en ID. (ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Cáceres, 2007, 208 (También en *Cauriensia*, 2 (2007) 208).

¹⁹ Cf. M. LÁZARO, “El socratismo cristiano en san Buenaventura”, en *Naturaleza y Gracia*, 53 (2006) 647-672; ID., “«(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007) 95-117.

sofía preventiva, que refleja el prejuicio antirealista moderno conducente ocultar las cosas en sí.

El pensamiento franciscano parte del misterio, del *numen*, de lo nouménico. Pero un misterio que lejos de estar oculto al ser humano se manifiesta como condición de posibilidad de nuestro ser, incluso como interpelación primordial de la pregunta filosófica. Los fenómenos expresan la realidad misteriosa que contienen, que no es otra cosa que el ser que se revela siempre en la palabra y como *logos*. Pero la dilucidación de la realidad llega al hombre desde su ser humanidad, es decir en el hombre entero que trasciende su realidad desde algo más que una metafísica lógica. La penetrante e insondable verdad resplandece cuando se ahonda una metafísica fenomenológica dada en el tiempo y no agotada en él: *una metafísica expresiva*.

La antropología de la imagen, justificada en una metafísica expresiva, posibilita la intrínseca relación del hombre desde sí mismo a la referencia última de lo que es, superando su inmanencia. La teología ensancha así el horizonte de la razón filosófica y aporta una luz sobre la totalidad del entendimiento humano. En consecuencia lo libera de sus limitaciones conceptuales y le proporciona una nuevas lentes a viejas dicotomías que han resultado aporéticas y han escindido el discurso, imposibilitado el diálogo y fragmentado el *logos*. La teología de la imagen reconstruye la imagen perdida del hombre, cuando este reconoce la limitación y anulación de su capacidad de utilización plena de la razón desde la modernidad. La teología de la imagen puede ayudar al discurso actual a liberar a la razón a la reducción en la que ha caído. Una razón que sólo puede dar la cara en su expresión práctica. Al respecto Benedicto XVI afirma que “Kant... ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena” (*FRU*).

El sujeto humano se vertebra a partir del convencimiento radical de que el acceso del hombre, al referente del que es imagen, no comporta la restricción derivada del exclusivismo de la vía ético-práctica, sino el reconocimiento íntimo, partiendo del sujeto y desde el encuentro con el misterio –con la realidad en sí–. El sujeto humano se construye desde sí mismo, con lo que *es* desde su auténtica epifanía: con la Persona que nos convoca como amor (cf. *DC* 1). Como recuerda Benedicto XVI en el inicio de su encíclica *Deus caritas est*:

“«Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él» (*1 Jn* 4, 16). Estas palabras de la *Primera carta de Juan* expresan con claridad meridiana el

corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino” (cf. DC 1).

La imagen del hombre *encuentro en el amor* es el camino que se propone para la similitud plena y existencial, o en palabras de J. Ratzinger, el hombre es “semejante a Dios, en la totalidad de su ser, tal como ha sido llamado a la existencia”²⁰. La plenitud siempre se da en el amor que refleja la bondad de Dios. Por lo que la naturaleza humana como imagen de Dios nos lleva a la semejanza en gratuidad. La meta del hombre, de su naturaleza, le impulsa a desplegar sus capacidades de una forma orientada por su esencia bondadosa. La libertad queda reforzada desde su concepción hasta su uso, pues el bien compartido tutela el ejercicio de la libertad. El hombre realiza en libertad el encuentro consigo mismo, con su ser imagen y, desde allí, puede propiciar el encuentro con Dios. Asume la búsqueda interna de su alma en un ejercicio de su mente de comprensión intelectual y se eleva en un deseo que impulsa su voluntad a la recepción del amor de Dios. Este encuentro explícito se hace desde el propio sentimiento de creatura y aumenta auxiliado por la gracia, hasta vivir la similitud con aquello que el hombre percibe de forma inequívoca de la realidad en sí, de lo Santo: el Bien de Dios. El hombre tiene capacidad de Dios (*capax Dei*) porque el bien se comunica al hombre. El propio san Buenaventura –aceptando la tradición cristiana del neoplatonismo– lo expresa con absoluta claridad:

“La forma beatificable es capaz de Dios por la memoria, el entendimiento y la voluntad; y esto significa esta hecha a imagen de la Trinidad por la unidad de esencia y trinidad de potencias, fue necesario que el alma entendiese a Dios y todas las cosas, y por ello que estuviese sellada con la imagen de Dios”²¹.

Francisco de Asís Chavero, de forma admirable, ha sabido sistematizar la tesis de san Buenaventura sobre la implicación de la imagen de Dios como base de la definición antropológica, subrayando la expresión bonaventuriana de la forma beatificable (*forma beatificabilis*) en el contexto de la creación y la salvación. Aprovechamos sus palabras para explicar cómo la forma beatificable expresa en el *Breviloquium*:

“la idea de una autocomunicación de Dios, que explica la acción creante de Dios y el substantivo de todo el orden existente. La *ratio ultimissima* –continúa afirmando– es la

²⁰ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca, 2005, 70.

²¹ “Quia forma beatificabilis es capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem; et hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis: ideo animam necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, per hoc Dei imagine insignitam”. S. BUENAVENTURA, *Brevil.*, p. 2, c. 9: V, 227.

bondad fontal de Dios, que comunica su propia bienaventuranza a la criatura. La ordenación no es algo accidental, sino constitutivo esencial de la existencia concreta. Este orden que llamamos natural o de creación es un momento interno del orden sobrenatural, que si por aquél no viene éste exigido, sí es primero en cuanto es la real condición de posibilidad del segundo”²².

Recapitulando podemos afirmar que la semejanza nace en el hombre en el estado de comunión con Dios, originado en el conocimiento y en el amor. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios con el fin de poder relacionarnos con Él y profundizar en la misma mediante la comunión. Cuanto más ha rechazado el hombre esta relación, más la ha profundizado Dios. El Dios creador se ha mostrado Padre amoroso, y la invitación a relacionarnos con él y cuidar su obra se ha concretado en la generosa oferta de la comunión y de ser palabra con Él que es palabra.

“Dios –dice el Santo Padre– quiere hablar al corazón de su pueblo y también a cada uno de nosotros. «Te he creado a mi imagen y semejanza», nos dice. «Yo mismo soy el amor, y tú eres mi imagen en la medida en que brilla en ti el esplendor del amor, en la medida en que me respondes con amor»”²³.

El amor se muestra como camino de acceso y de unión entre verdad y bondad. San Francisco hace vida lo que Ricardo de San Víctor hiciera exclamación: “*Ubi amor, ibi oculus*”²⁴. San Buenaventura, en la explicación del camino místico desde la experiencia franciscana, lo expresa con total claridad: “En esta consideración es donde nuestra alma, a la vista del hombre formado a imagen de Dios, como si fuese el sexto día, halla iluminación perfecta”²⁵. El Doctor Seráfico muestra a Francisco de Asís como el modelo personal de imagen humana en su naturaleza y de semejanza con Dios dada por la gracia, ejemplo vivo de la hermenéutica existencial y recapitulativa (*vir hierarchicus*²⁶). Y en la narración de la vida y el significado del *Poverello*, el maestro franciscano muestra la fecundidad de la antropología de la semejanza que nace del encuentro con el

²² F. DE A. CHAVERO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura*, Murcia, 1993, 134-135.

²³ BENEDICTO XVI, Homilía en la *XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos* (2 de octubre de 2005), en *AAS*, 97 (2005) 946.

²⁴ “In haec autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei”. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Benjamin minor*, c. 13, *PL* 196, 10a.

²⁵ *Itin*, c. 6, n. 7: V, 311b.

²⁶ Cf. Z. HAYES, “The theological image of St. Francis of Assisi in the sermons of St. Bonaventure”, en F. DE A. CHAVERO, (ed.), *Bonaventuriana: Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm.* vol. 1, Roma, 1988, 323-321; F. DE A. CHAVERO, “Vir hierarchicus (Legenda maior, Prologus), ¿Una interpretación de san Francisco en clave dionisiana?”, en *Il Santo*, 40 (2000) 7-48.

Crucificado y de la interpretación evangélica del *hombre nuevo*, así como de la recreación del sentido de la dominación de la tierra:

“*Clavado ya en cuerpo y alma a la cruz juntamente con Cristo*, Francisco no sólo ardía en el amor seráfico a Dios, sino que también, a una con Cristo crucificado, estaba devorado por la sed de acrecentar el número de los que han de salvarse”²⁷.

2. El hombre imagen personal: dignidad humana

Las categorías antropológicas anunciadas hasta ahora desde el análisis de la teología de la creación, posibilitan aportar una luz que proporcione claridad, verdad y realidad en el terreno de la esencialidad perdida del hombre, a la problematicidad humana de nuestros días. Pueden tener como consecuencia una renovación conceptual que equilibre el olvido de la igualdad sustancial del ser humano que Boecio hiciera definición, en términos no pocas veces utilizados desde perspectivas afines a la cosificación de la interioridad ontológica humana. A su vez, puede contrarrestar la eliminación del concepto de humanidad que ha venido acaeciendo desde la dinamitación de la real consistencia de la referencia del universal. Una operación metafísico-lingüística que encerró la humanidad a mero signo mental y metió a cada ser humano en la esfera individual en la que la relación humana queda anulada.

El relato bíblico, sin embargo, equilibra perfectamente la creación de la humanidad en la experiencia de realización de un ser humano y en la llamada de Dios a la vocacional personal. Efectivamente, en la creación concreta de Adán y Eva está implícita la llamada a la humanidad que sus propios nombres representan como expresión, además, de una creación en el mundo. La historia de la salvación, de la relación del hombre con Dios, se desenvuelve en el encuentro de personajes determinados. Inmediatamente posterior al acontecimiento de la creación, el Señor se sirve de hombres concretos dotados de vida personal, así lo señala Hans Walter Wolff, interpretando la creación del hombre de Gn 2,7:

“En el relato yahvístico de creación (Gén 2, 7) vimos que se define al hombre expresamente como *napas hayya*. No lo es por razón de su formación del polvo de la tierra, si-

²⁷ S. BUENAVENTURA, *LM*, c. 14, n. 1, 468.

no porque Yahvé sopla en su nariz el aliento de vida. Solo la respiración causada por el creador lo hace *n. viva*, o sea, un ser vivo, una persona viva, un individuo vivo”²⁸.

El hombre es un individuo, pero no en la distancia del resto de los demás. La individualidad no lleva pareja la tensión con la pluralidad de los hombres o la huida del *otro* como posibilidad de intromisión personal; sino que el individuo se entiende en la familia, en la tribu, es decir, dentro del Pueblo de Israel. Ello empero, no significa que cuando Dios se relaciona con el hombre concreto, con el individuo, con la persona, la elección pueda llevar consigo la soledad. En este caso, Yahvé es el autor de la separación, como en el caso de Abraham, invitado a dejar toda referencia: “Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12,1). Dios llama a un hombre específico para su plan salvífico. Todo hombre, como Abraham y como Israel²⁹, queda en manos del programa especial que Dios tiene encomendado a cada uno de nosotros: desarrollarnos y responder a su plan. En fin, el hombre es el ser creado a imagen y semejanza de Dios y llamado en su ser él mismo (cada uno en sí mismo) a la realización de la humanidad en el encuentro personal con Dios. Como señala J. Ratzinger en *Dios y el mundo. Creer y vivir en nuestra época*, estamos muy alejados del juego azaroso en el que la evolución coimplica al hombre y fuera de la acción determinista de unas leyes científicas que no responden a ningún plan. Muy al contrario, el ser humano nace del deseo explícito de Dios: “el ser humano –afirma J. Ratzinger– no ha sido simplemente arrojado al mundo por un juego de la evolución. Detrás está que cada persona ha sido deseada. Cada persona es idea de Dios”³⁰.

El ser humano creado es convocado siempre al encuentro con Dios como persona. Los especialistas señalan que en las lenguas semíticas resulta complicado –por no decir inconcebible– afirmar que la identidad no lleva a la idea de alteridad y del devenir; una relación semántica que se refuerza en el hecho de que en el marco léxico de las lenguas semíticas se carecen además del verbo ser³¹. El lenguaje bíblico favorece la ruptura de las fronteras semánticas en la idea de persona y con ello de su propia realidad. El hombre está dotado de una naturaleza expresiva e íntima llamada a relacionarse con Dios y con el resto de los seres, por eso es imagen y semejanza, por lo que en su natura-

²⁸ H. W. WOLFF, *Antropología...*, 40-41.

²⁹ G. VON RAD, *El libro del Génesis...*, 192.

³⁰ J. RATZINGER, *Dios...*, 72.

³¹ “...la idea de una identidad no expuesta a la alteridad y al devenir resulta poco menos que inconcebible en el marco léxico de las lenguas semíticas que carecen además del verbo ser”. C. A. SEGOVIA, “Las religiones del libro y el problema del tiempo”, en *Isidorianum*, 15 (2006) 193.

leza está proyectada su personalidad³². Pero cualquier diálogo sólo puede establecerse entre dos seres con capacidad de hacerlo efectivo, es decir, dialogantes. Para ello es necesario dos interlocutores que muestren personalidad, rostro, singularidad. Lo que nos define como hombres es que podemos encontrarnos en la diferencia. Las cosas no se diferencian, ni pueden singularizarse. Si el hombre tiene algo de poder respecto de la creación es porque sabe poner nombres (Gn 2,18), es decir, distinguir.

Sin duda alguna, es en la definición personal, o sea, en el rescate de su conceptualización y en la revitalización de su realidad, donde hoy el hombre se juega su presente y el futuro de las generaciones venideras:

“La persona humana, corazón de la paz. En efecto, estoy convencido de que respetando a la persona se promueve la paz, y que construyendo la paz se ponen las bases para un auténtico humanismo integral. Así es como se prepara un futuro sereno para las nuevas generaciones” (PH 1).

Efectivamente, los conceptos “persona” y “ser humano” son diferentes. Hemos de recordar que persona en la teología tradicional se aplica de forma natural y propia a la divinidad y analogadamente también a los ángeles. Persona, pues, se aplica a aquellos seres dotados de unas capacidades especiales, de modo que en su utilización se acentúa los rasgos específicos que hacen que la persona asuma el concepto “ser humano” cuando se aplica al hombre, de modo que poseen la misma extensión. Los rasgos de persona de los que vamos a hablar no son aplicables a todos los seres, y hacerlo del hombre nos lleva a dotarle de unas especiales características.

La paradoja de la situación presente en los círculos intelectuales y socio-políticos se hace evidente cuando el humanismo se aleja de la persona, bien porque se olvida esta característica en el hombre, o bien porque se alejan y distancian ambos conceptos. “Hombre” y “persona” se separan cayendo en diversos –y me atrevería a calificar de groseros– excesos que hacen concebir seres humanos evolutivos que superen su humanidad olvidando su personeidad o bien hablando de “vidas humanas biológicas” diferentes de “vidas humanas personales”. H. T. Engelhardt, en *The Foundations of Bioethics* afirma que:

“lo que importa en nosotros en cuanto seres humanos no es nuestra pertenencia a la especie *Homo sapiens* en cuanto tal, sino el hecho de que seamos personas –y continúa di-

³² Sobre la vinculación entre persona e imagen cf. A. ROGOBELLO (ed.), *La persona e la sua imagine*, Città del Vaticano, 1999.

sertando sobre el modo en el que— esta distinción entre las personas y los seres humanos supondrá unas consecuencias importantes sobre los modos en los cuales será tratada la vida humana personal respecto a la vida humana meramente biológica”³³.

Lo que se está afirmando en el fondo no es que el hombre es persona de una forma unívoca, puesto que en el hecho de ser humanos va esencialmente unida nuestra personalidad. Lo que se quiere señalar, como suscribe Peter Singer, es que si una vida biológicamente humana no tiene unas características que podamos identificar como propias de la persona, entonces no es auténticamente humana. Por lo tanto, el hombre no lo es por hecho de tener vida biológica. Como si pudiera en algún instante separarse de forma cuantitativa y cualitativa el hecho de ser hombre con el de ser persona. No podemos confundir el análisis con la unidad y la resolución.

Muchas veces decimos con razón que el pensamiento del siglo XX es antihumanista, incluso algunas de las escuelas señeras de la antropología declaraban sus intenciones en contra del humanismo. Sin embargo, el escenario actual es que en la esfera pública estas doctrinas antropológicas que se llamaban antihumanistas se declaran defensoras del humanismo. Pero ¿de qué humanismo? La realidad es que el humanismo que se predica está difuminado, desnaturalizado, biologizado o computerizado. Si el hombre se define por su naturaleza material, esta es manipulable en el laboratorio. Del mismo modo que la naturaleza cambia, al menos teóricamente o en su lectura pública (cosa distinta es el avance real de la ciencia biológica), reducimos el hombre a su racionalidad lógica. Pero cómo poder definir al ser humano sólo con una característica que puede ser dinamitada, sólo hace falta girar la vista a la Inteligencia Artificial para comprobar que abre caminos a otras inteligencias posibles semejantes a las humanas y en algunas operaciones infinitamente más eficaces. Esto, unido a la precariedad metafísica en la que la filosofía ha metido a la realidad, provocan que el pensamiento jurídico y político haya eliminado cualquier base previa y fundamental de los derechos del hombre. La convivencia humana en sus aspectos jurídicos y morales han quedado reducidos a un *logos* vacío meramente formal. Al hombre que establece diálogos y consensos se le ha privado del rostro personal y la búsqueda interior de la verdad. ¿Puede dudar alguien

³³ H. T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics*, Oxford, 1962, 160. Otros autores separan lo humano de lo personal, así J. HARRIS, “Euthanasia and the value of life”, en J. KEOWN (ed.), *Euthanasia Examined, Ethical, clinical and legal perspectives*, New York, 1995, 6-22; y de modo especial el australiano, profesor de Princeton, P. Singer al que nos referiremos más tarde (cf. 3.2.2. Ecología natural). Un análisis de estas posiciones en F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre P. Singer, T. Engelhardt y J. Harris*, Barcelona, 2005.

que ello afecta a la explicitación de la dignidad humana y, en ella, a la paz y armonía entre los hombres?

El rostro de los dialogantes de las sociedades modernas no se observa en la razón lógica e instrumental, en la lógica política, ni en la desnaturalización y reducción sociológica (que, por ejemplo, es capaz de eliminar nuestra sexualidad para convertirla esencialmente en género). El rostro del hombre no existe sin una cara humana con unos signos que le son únicos, definidos y privativos. Un hombre llamado a relacionarse y a expresar su naturaleza propia: el encuentro con la naturaleza específica del otro, también, capaz de encuentro.

El ser humano definido por ser creatura, por su esencial diferencia referenciada de Dios, ha construido su identidad en la llamada que Dios hace de él. La formulación teológica de la que depende la tematización de la persona en el mundo occidental ha sabido conjugar la experiencia bíblica y de fe con la exposición filosófica. Tal actitud es ya una aportación de la antropología teológica al humanismo real, tan necesario en el mundo que nos ha tocado vivir: la actitud de abrir el campo semántico de los conceptos reservados al hombre como capacidad de ensanchamiento de una referencia real al mismo. La experiencia de fe y la vivencia de sentido, en fin, la experiencia religiosa es un *topos* propio de reflexión filosófica. Si el polo de la naturaleza deja escapar la unidad humana, el polo de la existencia reclama la unidad de la experiencia humana que trasciende la sensibilidad y la lógica. El trasfondo del problema, visto desde los parámetros de la teología, es que el hombre del siglo XXI continúa cayendo en la misma tesitura y en el “ficticio” dilema en el que incurrió el primer hombre: desea dominar la Tierra sin tener en cuenta la relación con Dios, quiere recrear la Tierra desde el deseo del dominio y no como lugar propiciatorio del encuentro con el amor.

El pensamiento antropológico pone de manifiesto la necesidad de considerar a la fe y la razón como dos instancias condenadas al diálogo, no sólo por razones sociológicas, sino que se trata de una conjunción que tiene su etiología en el propio diálogo presente en nuestra naturaleza que es imagen de Dios. En este sentido, la persona humana vinculada a la llamada de Dios es reflejo de la identidad singular de las personas trinitarias. Es en la medida que los cristianos explicitaron el misterio divino en la unidad de esencia y la pluralidad de personas que la antropología pudo entender mejor su carácter personal, una analogía natural dependiente de la analogía de la fe que desecha cualquier diferenciación en la doctrina analógica. La persona humana es así formulada, sobre todo

en la Edad Media³⁴, de forma analogada a la persona divina. Para ello la teología ha oscilado entre una pluralidad de fuentes que basculan no sólo entre la relación existente entre fe y razón, sino entre las propias exposiciones y esquemas filosóficos. En concreto, desde la definición esencialista de Boecio a la vivencia relacional de Ricardo de San Víctor.

Haciendo memoria de la tradición medieval, san Buenaventura nos señala las fuentes que considera previas a su reflexión y caracterización del concepto de persona³⁵. Podemos recordarlas a modo de síntesis y presentación de la teoría medieval sobre el asunto.

Recordemos como la Escolástica fue caracterizando el concepto de persona, en clave trinitaria y cristológica, a través de cuatro caminos o vías. Caminos que el propio Buenaventura recoge en el primero de sus libros comentando las sentencias de Pedro Lombardo (d. 25, a.1, q. 2, concl. ad. 4), donde trata de la persona en la Trinidad³⁶. [1] El primero en señalarse es, como no podía ser de otro modo, el maestro san Agustín quien realiza un intento de aprehensión de la intimidad personal desde la relación sustancial³⁷. La doctrina del gran referente medieval se bifurca en dos tendencias hacia los dos términos de su afirmación. [2] Así, Boecio categoriza la persona desde la mirada aristotélica como una “sustancia individual de naturaleza racional”³⁸. [3] Mientras, Ricardo de San Víctor inclina su captación de la persona por el polo de la existencia, hacia la relación: la persona “es existencia individual de naturaleza racional”³⁹. [4] Por último,

³⁴ Sobre el concepto de persona en antigüedad, cf. M. NEDONCELLE, “Prôsopon et Persona dans l’antiquité classique. Essai de bilan linguistique”, en *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1948) 277-300; C. J. VOGEL, “The Concept of Personality in Greek and Christian Thought”, en J. K. RYAN (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. II, Washington, 1963, 20-60. Una visión de la aportación cristiana en H. SCHMIEDINGER, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck-Wien, 1994.

³⁵ Sobre el concepto de persona en san Buenaventura, cf. J. M^o GARRIDO, “El concepto de persona en los textos cristológicos de san Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 22 (1964) 43-75; ID., “Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 28 (1970) 283-338; I. G. MANZANO, “Concepto de persona humana según S. Buenaventura: una valoración actual de su pensamiento”, en F. DE A. CHAVERO, (ed.), *Bonaventuriana...*, vol. 2, 391-416.

³⁶ I. G. MANZANO, “Ontología de la persona humana según Escoto”, en *Antonianum*, 78 (2003) 322.

³⁷ “...cum dicimus personam Patris, aliud dicimus quam substantiam Patris... Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse; ita hoc illi est esse, quod personam esse”. S. AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. 7, c. 6, n. 11, PL 42, 943.

³⁸ “Persona est naturae rationalis individua substantia”. BOECIO, *De persona et naturis duabus*, c. 3, PL 64, 1343c-d. Cf. M. LUTZ-BACHMANN, “«Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius”, en *Theologie und Philosophie*, 58 (1983) 48-70.

³⁹ “...creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona increata est rationalis naturae individua existentia”. R. DE SAN VICTOR, *De Trinitate*, lib. 4, c. 23, PL 196,

para los maestros de la escolástica, como cita expresamente san Buenaventura⁴⁰, la persona se distingue por ser “hipóstasis distinguida por una propiedad perteneciente a la dignidad”⁴¹.

Equilibrando las propuestas medievales podemos ver que el presupuesto relacional ilumina la definición de persona, tanto en su original definición divina, como en su analogado entendimiento humano. Responde así a la vocación y la esencia de los sujetos y las naturalezas detentadoras de la categoría de persona. Dios es puro amor y, por ende, bondad que se da (en expresión dionisiana de gran éxito en el pensamiento bonaaventuriano: *bonum difusivum sui*), y el hombre, en su ser imagen y semejanza, está convocado a relacionarse con Dios, con sus semejantes y con las creaturas, como ya hemos evocado. San Buenaventura a partir de la definición de los maestros (Alejandro de Hales) y ensayando una síntesis de los dos polos encarnados por Boecio y Ricardo de San Víctor (sustancia-relación), en buena lógica franciscana, integra sin plantearse mayor problema la tradición organizando una definición original: “se dice persona de suyo racional como un supuesto distinguido por una propiedad perteneciente a una dignidad”⁴². Afirma, en primer lugar, que entendemos de la persona que es una sustancia; sin embargo, si hacemos caso al verdadero entendimiento vemos que, en segundo lugar, en Dios, persona hace referencia a la relación. De un lado, el nombre “persona” alude a la naturaleza común, es decir, a la esencia sustancial, la que responde a la pregunta por el *qué* de las cosas. Por lo tanto, remite a lo común no en su sentido más general y abstracto (esencia), sino en su concreción al supuesto (sustancia). De otro lado, “persona” es, también, el supuesto de la distinción de la propiedad. El hecho de tener *propiedad* le

946a. “...quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia”. *Ib.*, lib. 4, c. 22, *PL* 196, 945c. “Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus quod persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentiae modum”. *Ibid.*, lib. 4, c. 24, *PL* 196, 946c. Cf. E. REINHARDT, “La metafísica de la *persona* en Ricardo de San Víctor”, en M^a J. SOTO (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Barañáin (Navarra), 2005, 211-230.

⁴⁰ “A magistris definitur sic: persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente”. S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 25, a.1, q. 2, concl. ad. 4: I, 441. A. DE HALES, *Summa Halensis*, n. 404: I, 593. Cf. A. HUFNAGEL, “Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 4 (1957) 148-174; A. F. von GUNTEN, “La notion de personne dans la Trinité d’après Alexandre de Halès”, en *Divus Thomas*, 28 (1950) 36-62.

⁴¹ M. LÁZARO, “Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano”, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), 2006, 176-177. Cf. M. LÁZARO, “La persona humana en san Buenaventura”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006) 69-79. Sobre la pluralidad de personas en Dios cf. J. GALOT, *Dieu en trois Personnes*, Saint-Maur, 1999.

⁴² “Respondeo: Dicendum, quod persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente”. S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1 concl: I, 405; “Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum”. *Ibid.*, d. 25, a. 1, q. 2 concl.: I, 436. También en *Ibid.*, d. 34, a. un, q. 1 concl. ad. 2: I, 587.

confiere “con propiedad” poseer un ser de relación, pues lo mismo es relación o propiedad⁴³.

Tres ideas podemos destacar en el concepto de persona que san Buenaventura nos regala en las que tradición, escritura y espíritu franciscano se dan la mano: 1) persona hace referencia a la *naturaleza común o supuesto* sobre el que se construye el ser personal; 2) resalta de modo especial el *carácter relacional desde la singularidad* de cada ser humano; y, por último, 3) la *dignidad* que se funda en la persona y, a la vez, funda la persona. Penetremos un poco en estos tres aspectos de la única realidad que es la persona humana.

2.1. *Naturaleza común o “supuesto”*

La *naturaleza común*, el supuesto fundador de la humanidad de cada ser humano, de cada hombre, era una realidad que en la época bonaventuriana no cabía poner en duda. Tanto el lenguaje platónico como la teoría aristotélica afirmaban la realidad común de las cosas, independientemente del grado de universalidad que se le diera o la ubicación del referente. Sin embargo, el supuesto o sustrato común de todos los hombres se hace inaccesible a la razón filosófica que se va construyendo desde la crítica ockhamista. La experiencia crítica de la antropología del teólogo-filósofo franciscano inscribe al ser humano en la escala de los seres físicos y biológicos como el cenit de la escala natural del mundo sublunar. El conocimiento del ser humano está limitado por nuestra experiencia, pues la razón se circunscribe a ella, de ahí que:

“frente a la pobreza de la razón, cabe a la fe completar el cuadro posible de conocimiento. Ésta sobreabunda donde aquélla es indigente. Ockham es consciente de la fragilidad teórica de la armonía entre la fe y la razón. Por eso considera inútiles y perjudiciales los intentos de Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto, quienes elaboraron complejas estructuras metafísicas y gnoseológicas... el esfuerzo de Ockham consistió en eliminar tales mediaciones consumando históricamente la separación entre el universo de la naturaleza y el universo de la fe, entre el ámbito del *intelligere* y aquel otro correspondiente al *credere*”⁴⁴.

Desde este impulso de olvido del carácter común de los términos que han designado la naturaleza compartida de los hombres se ha radicalizado la labor filosófica y la conciencia de la humanidad. Paralelo a ello se reafirma el carácter individual (frente al

⁴³ “...similiter quaedam relatio est proprietatis”. S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 26, a. un., q. 4 concl.: 460. Cf. M. LÁZARO, *La persona...*, 74.

⁴⁴ O. LARRE, “El hombre: una singularidad en el universo físico ockhamista”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006) 58

universal) de los seres biológicos y los conceptos filosóficos. La metafísica cartesiana entiende, de esta forma, la sustancia desde el significado de la exclusividad existencial: el “yo” y las subsiguientes sustancias, aunque sean generales, no se definen por su referencia común, sino por ser “únicamente una cosa que no tiene necesidad más que de sí mismo para existir”⁴⁵, declara Descartes. Quebrada la tensión no dialéctica –sino sinérgica– entre el polo común y el polo singular se elimina cualquier posible relación y orientación individual y colectiva. De la persona singular pasamos al individuo que ha de relacionarse con otros individuos sin poder establecer ninguna base común sólida que no pueda ser tachada de manipulación del bien, una vez que se ha roto la sustancialidad, o sea, la base común. Es curioso que si se elimina el sustrato, el “supuesto” del ser humano, se rompe ineluctablemente el acceso al bien. Descartado lo “común”, desaparece la posibilidad noética de un “bien”. Si acaso podemos nominalmente designar bien a la comunidad de intereses de los individuos que forman la sociedad. Es lógico que esta ruptura de la comunidad esencial de los seres humanos excluya la posibilidad real de cualquier universalidad de derechos que no pueda ser acusada de ser el resultado de una imposición del poder.

En el fondo de esta crisis que pasa por la modernidad y que culmina con los movimientos antimetafísicos del siglo XX se trasluce la relación entre fe y razón. Ante esta situación la teología de la creación devuelve la esencial respuesta a la idea común del hombre, ofreciendo otros cauces racionales de explicación que puedan brindar al hombre las respuestas que vitalmente necesita. Y es que el impulso ilustrado no ha caducado, lo que ha caducado es lo efímero del proyecto ilustrado. Es decir, sigue siendo válido el pensar desde la razón, pero no se trata ya de reducir la razón al compromiso racionalista o empirista. Continúa vigente el rechazo al dogmatismo, lo que no se sostiene es la identificación del dogmatismo con una institución favorecedora del diálogo. El dogmatismo implica reducción e imposibilidad de miras en una hegemonía asfixiante del hombre y la comunidad.

Partimos de la idea, en una posición que podemos reconocer como parcial e interesada, de que la teología tiene la obligación de ser propuesta en el mundo para el que sirve como momento evangelizador y, que ha de salir al encuentro⁴⁶; pues si es “teo-”

⁴⁵ R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, (trad., intr. y not. de G. Quintás), Madrid, 1995, 51.

⁴⁶ Un estudio clarificador y completo en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El quehacer de la teología”, en *Salmanticensis*, 53 (2006) 251-299.

(*Theou*) es porque hace referencia a Dios y Él es el gran propiciador del encuentro, como hemos visto, y si es “-logía” (*logos*), lo es por que interviene el *logos* y, por lo tanto, conduce al diálogo y ello, también es encuentro y debate de hombres racionales. Precisamente atendiendo a su función intelectual y la inserción en el mundo de la razón, la teología, según Bernard Lonergan, es “una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”⁴⁷. El diálogo y su posibilidad de realización no descansa sólo en la necesidad de la fe, porque ella simplemente se expresa en el ser humano que es un ser con entendimiento. También se apoya en la necesidad que tiene la razón de utilizar otros recursos que le proporcionen universalidad. Y es que la teología de la creación puede ayudar a entender el supuesto, la base común, que soporta y es la persona humana. Además, ya hemos mencionado, cómo “persona” nace de un discurso que en el cristianismo, y con él en Occidente, se va desarrollando teniendo en cuenta el discurso divino para, desde allí, tratar y profundizar en la antropología. B. Sesbúé, preguntándose sobre la relación entre Dios y el concepto de persona, muestra la paradoja de la larga historia del concepto persona, que siendo elaborado desde las personas divinas se ha mostrado particularmente fecundo en la elaboración del concepto cristiano de la persona humana⁴⁸.

En este aspecto y en este momento del discurso hemos de acudir, de nuevo, aunque sea reiterativo a lo que hemos visto en el apartado anterior: el supuesto común de todo hombre es el de ser imagen de Dios capaz de semejanza con él.

Recordemos que esta definición tiene su fuente en la revelación siendo explicada y explicitada desde los presupuestos teológicos, como un problema de naturaleza teológica. Pero su evidencia revelada no es extraña a la razón filosófica, ni repugna el entendimiento. Todos los seres humanos son imagen de Dios y ello no depende de ninguna circunstancia ajena a la voluntad divina. En el hecho creador se nos da el ser imagen y donde nace la igualdad real entre todos los hombres. Haciendo memoria de lo dicho se trata de una creación que atiende al ser humano concreto. Desde esta concreción esencial y existencial, cada hombre llama a la humanidad, pues la base común de la naturaleza humana es el supuesto en el que cada hombre particular se desarrolla. Sería similar a lo que sucede en biología cuando vemos que la célula embrionaria humana nace de la

⁴⁷ B. LONERGAN, *Metodología en teología*, Salamanca, 1988, 9.

⁴⁸ Cf. B. SESBOÛE, “Dieu et le concept de personne”, en *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002) 321-350.

unión de dos células humanas (espermatozoide y cigoto) originando un ser humano y único. Es un ser humano por la estructura celular propia y sus características genéticas y un ser único porque la estructura de su cadena genética es irreplicable debido al carácter de la unión. Y dicha realidad biológica afecta a la propia definición de persona. De hecho, cuando se quiere asaltar la intimidad humana para experimentar con estas células embrionarias, lo primero que se hace es negar su estatuto personal calificándolas de pre-embrionarias.

La búsqueda de nuestra intrínseca realidad nos encamina a superar el empirismo y los datos, para inmiscuirnos en lo profundo de los hechos. El *a priori* de estos acontecimientos descansa en la capacidad de sentido que todo hombre tiene y posee, y que se ha reflejado en la propia historia del hombre y en el mismo desarrollo psicológico evolutivo. La sustancialidad, así entendida, como un proyecto de atribución común al hombre vertido desde la antropología teológica –que ve la proyección divina que se trasluce en la imagen y semejanza del ser humano–, es un elemento a tener en cuenta frente a las distintas sintaxis que tratan de conjugar la persona. Una reflexión de Jacinto Choza al respecto nos puede hacer entender mejor, a su vez, las palabras de Benedicto XVI: “El criterio en el que debe inspirarse dicha respuesta no puede ser otro que *el respeto de la “gramática” escrita en el corazón del hombre por su divino Creador*” (PH 3). El profesor de la Universidad de Sevilla nos recuerda que “la perspectiva del análisis del lenguaje es relevante para entender cuándo la identificación de la persona con su función o con su esencia es problemática y en qué sentido, según como cambie la gramática del «yo»”⁴⁹. Efectivamente, la fe cristiana católica ofrece en la teología de la creación – junto a la teología trinitaria cimiento de la teología de la persona⁵⁰ – un criterio de demostración de la gramática del “yo”, en base a la construcción personal. Y la gramática personal envuelve una ontología de lo común en la mostración de la intimidad del ser humano desde la crítica kantiana a la metafísica moderna. Es lo que Mauricio Beuchot ha explicado con gran lucidez señalando que Kant “se atrevió a usar la razón (como el que más por su genialidad misma), y descubrió lo que había en ella: paradoja y callejones sin salida. Y quedó horrorizado. Y buscó, más bien, la salida –como muchos– en la

⁴⁹ J. L. CHOZA, “Antropología cultural y antropología filosófica”, en *Diálogo filosófico*, 23 (2007) 49. Sobre la perspectiva de la categoría “persona” desde la perspectiva lingüística e histórica cf. M. SCHERNER, “Die sprachwissenschaftliche Kategorie «Person» in begriffsgeschichtlicher Sicht”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 27 (1983) 56-72.

⁵⁰ Cf. T. SCHÄRTL, *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg, 2003.

mística. En eso que Wittgenstein dijo que era lo más interesante para el hombre; la ética, la estética y la mística, lo que no se puede decir, sino solamente mostrar”⁵¹.

Pero el límite de la razón no es el final sino una de sus características. Podemos desesperarnos en el límite o explorarlo y profundizarlo, algo que san Buenaventura –y la Escuela franciscana– supo prefigurar de forma magistral en su obra y en diferentes niveles: a nivel metodológico en el prólogo de la breve suma del *Breviloquium*, a nivel teológico en las especulaciones postreras de las *Collationes in Hexaëmeron*, y a nivel propositivo de la metafísica expresiva en el insuperable opúsculo del *Itinerarium mentis in Deum*. La penetración conceptual que supone la obra bonaventuriana es el eco teológico del itinerario de san Francisco: el encuentro de sí mismo en la relación con el Amor de Dios. Y es la profundización del autoconocimiento socrático desde el plano intelectual a la intimidad amorosa del alma, donde ontología y atribución se funden en una auténtica metafísica desveladora de la realidad. De modo que aparece el sustrato donde el hombre se encuentra a sí mismo, como paso previo para reconocer el mundo en el que está inserto y en el que “encontrarse a sí mismo” es reconocer su identidad frente al rostro de Dios. El supuesto sobre el cual construir la identidad que es el segundo polo de nuestra caracterización del concepto de persona.

2.2. *Carácter relacional desde la singularidad*

Todos los hombres somos personas primordialmente porque partimos de un supuesto sobre el que construirnos. Supuesto que descansa en el carácter expresivo del hombre donde se asienta su carácter de relación. Al poder revelar y mostrar en distintos grados su naturaleza, lo que lo define e identifica, el hombre es un verdadero ser comunicativo. Estos distintos grados varían en función de la intimidad que muestran. Puede tener su origen en el grado más común de la naturaleza creada, lo que en el lenguaje medieval se denomina como vestigio, que es el modo proximal a la experiencia sensible, pero, a su vez, más alejado a la experiencia interna y a nuestra naturaleza, digamos “más propia”. Y puede ser que nos situemos en el lugar más próximo en virtud de la razón, lo que conocemos como imagen de Dios. Y dando un paso más hacia el camino de la profundidad de la naturaleza humana, justo en el espacio donde la trascendencia aflora, la constitución expresiva del ser humano personal en cuanto imagen se abre al horizonte religioso. Es aquí donde su naturaleza icónica le posibilita a la semejanza con

⁵¹ M. BEUCHOT, “Hermenéutica analógica y nueva ontología”, en *Estudios Filosóficos*, 44 (2005) 230. La cita es L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, 1973, 4.1212.

Dios. Efectivamente, ser imagen es ser representación, y como san Buenaventura percibe, ello significa que es siempre correlativo a un prototipo, a un ejemplar que explica.

La identidad personal, que se define por ser única y singular, se perfecciona sobre el “supuesto”, que no se puede dar sino en la especificidad. Dios es y se caracteriza conceptual y esencialmente por ser diferente al hombre. Lo definimos en su mismo término como lo sumamente distinto y cualitativamente Otro. No sólo es diferente *ad extra*, sino que *ad intra* se comunica y se diferencia en la unidad: Dios es Uno y Trino. La alteridad humana, su especificidad natural llamada a vivir como especie se explica desde “la diferenciación intradivina”⁵². A la humanidad de la persona se accede por la expresión que cada ser concreto refleja como imagen que es de Dios. El cardenal W. Kasper expresa esta bivalencia entre lo común y lo particular y la tensión que se da en el interior del ser personal. Recuerda el teólogo alemán que:

“ni la antigua substancia ni el sujeto moderno son lo último y decisivo, sino que lo es la relación como categoría primigenia de lo real. La afirmación –continúa– de que las personas son relaciones es una afirmación sobre la Trinidad de Dios, pero de ella se sigue algo decisivo sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. El hombre no es un «ser en sí» autártico (substancia) ni un «ser para sí» autónomo, individual (sujeto), sino un ser que viene de Dios y va a él, que viene de otros hombres y va a ellos; el hombre solo vive humanamente en las relaciones del yo-tú-nosotros. El amor aparece como el sentido de su ser”⁵³.

El ser imagen involucra nuestro ser en la capacidad de relacionarnos. Somos seres de encuentro y expresión. De ahí que “persona” entraña el *carácter relacional desde la singularidad*. El supuesto común en el que el hombre ensancha su humanidad y se dilata como sujeto al ser convocado de forma singular posibilita el encuentro y la comunicación en seres que tienen un rostro que comunicar. *A priori*, una persona no puede establecer una comunicación significativa sin reconocer en el otro un interlocutor válido, es decir, un igual con quien hablar. El modelo que utilizamos como paradigma de encuentro tiene su origen en el acto creador. Pero allí se encuentra una situación totalmente desequilibrada, pues estamos convocados a una relación que se produce entre desiguales: entre Dios que no necesita del hombre para Ser –pues es siempre real y no precisa de la creatura para realizarse– y el hombre creado gratuitamente como fin en sí

⁵² S. DEL CURA, “Contribución del Cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad”, en I. MURILLO (ed.), *Religión...*, 27. Cf. CH. DUQUOC, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca, 1982.

⁵³ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985, 330.

mismo⁵⁴. Sin embargo, en esta desigualdad ontológica del quien lo es y da todo y el que nada es sino dependiendo de lo recibido por amor se realiza la relación. El hombre está llamado a compartir la generosidad divina realizándose en su ser imagen de Dios⁵⁵. Ya en este modelo, confirmado en las llamadas vocacionales y personales de Dios a hombres concretos y significativos de la historia de la salvación, descubrimos el encuentro con un hombre llamado en su ser único, reconocido siempre como digno de relación por Dios.

La cuestión sobre el carácter relacional de la persona en su singularidad, nos obliga a introducirnos en la cuestión sobre el “quien”. San Buenaventura, continuando su estela una vez más en este pensar de la mano del franciscanismo, en el *Comentario a las Sentencias*, hace referencia a la pregunta *quid est* señalando al respecto la identidad de la cosa o el sujeto dotado de la esencia de modo propio, incomunicable y, en cuanto supuesto sustancial distinto (hipóstasis) por una propiedad noble⁵⁶. Esta puntualización lleva a que afirmemos que la persona es existencia incomunicable en cuanto singular, pero abierta a la relación. Presume una parte común que es comunicable, y una parte propia que es incomunicable. Según el Seráfico, el equilibrio conceptual de sustancia y relación de la persona, implica la singularidad. Esta aseveración está próxima a la vertida por J. L. Ruiz de la Peña comentando la antropología personal de *Gaudium et Spes* al decir que:

“el hombre no es mera «partícula de la naturaleza» ni «elemento anónimo de la ciudad humana»; por su interioridad «excede al universo entero» (n. 14,2). El orden de lo personal prima, pues, sobre cualquier otro, sea el orden real (que «debe someterse al orden personal, y no la contrario»), sea el propio orden social (que «debe subordinarse al bien de la persona»)»⁵⁷.

Podemos traer a colación de modo conclusivo que la persona es naturaleza “*in atomo*”, o lo que es lo mismo, que se distingue por su singularidad. Y es ahí donde viene a nuestro encuentro la tercera parte de la definición que hemos señalado de persona:

⁵⁴ Experiencia universal que Kant elevó a los altares filosóficos como un principio moral que descansa en el patrimonio común del hombre: “Obra de tal modo que uses tu humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin y nunca como medio”. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, 1967, 84.

⁵⁵ Cf. R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Madrid, 1989, 49-51.

⁵⁶ S. BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3 concl: I, 409. Cf. *Ibid.*, d. 26, a. un., q. 4 concl.: 461.

⁵⁷ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 186. Recordemos que de *Gaudium et Spes* “si bien no es el único [documento conciliar] que hace referencia a la antropología, sí es el que mejor ha estudiado de una manera sistemática, minuciosa y equilibrada la noción de hombre y todo lo que a ella va unida”. S. HERRERA, “La filosofía de lo humano en el Concilio Vaticano II”, en *Nivaria Theologica*, 3 (2005) 73.

el atributo esencial de la dignidad, pues, en efecto, es una cualidad necesaria para poder aplicar el concepto de persona: “Pues el nombre persona es asimilado al de dignidad”⁵⁸.

2.3. *La dignidad personal*

Benedicto XVI señaló recientemente respecto a la *dignidad* que “*por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas*” (PH 2). En sintonía con lo que venimos diciendo, sugería, también, en la homilía realizada en la Eucaristía que tuvo lugar en el parque de Blonia en Cracovia, durante su viaje apostólico a Polonia, una afirmación que es muy esclarecedora en cuanto a la pregunta que flota en el aire en este ensayo y en el pensamiento de muchos hombres de hoy sobre un concepto tan evidente por sí mismo, como maltratado filosóficamente. Un término que aunque parezca mentira está realmente dejado al albur de la palabra humana, sin referentes de amor y de verdad. Nos referimos a la dignidad humana. A la cuestión ¿qué es la dignidad humana?, tantas veces repetida hoy, podemos responder simplemente y llanamente –no confundir con simplismo– desde el relato creador, esto es, desde nuestros orígenes. El Papa siguiendo el magisterio y la tradición cristiana nos propone ahondar en nuestra profunda etiología temporal y ontológica: “Y después de realizar esa obra, llamó a la existencia al hombre, creado a su imagen y semejanza (cf. Gn 1, 26-27). Le concedió la dignidad de hijo de Dios y la inmortalidad”⁵⁹.

Cabe, pues, aquilatar ante esta evidencia tantas veces olvidada, como siempre recordada y propuesta por el cristianismo, desde la realidad que nos ha regalado Dios: ¿Cómo se plasma en el hombre la dignidad de ser hijo de Dios? ¿La inmortalidad (o explicado mejor la aperutra de la vida tras la muerte corporal)? La primera pregunta la intentaremos responder ahora. La segunda se responde implícitamente en el siguiente apartado.

San Francisco refleja la dignidad cifrándola en nuestra propia constitución personal expresiva:

⁵⁸ S. BUENAVENTURA, *III Sent.* d. 5, a. 2, q. 2 ad. 1-2: III, 132. “Hoc enim nomen persona suntum est a dignioribus”, *Ibid.*, d. 5, a. 2, q. 2 concl.: III, 133.

⁵⁹ BENEDICTO XVI, Homilía en la *Santa Misa en el parque Blonia de Cracovia* (28 de mayo de 2006), en *AAS*, 98 (2006) 475.

“Repara ¡oh hombre!, en cuán grande excelencia (dignidad) te ha constituido el Señor Dios, pues te creó y formó a imagen de su querido Hijo según el cuerpo y a su semejanza según el espíritu (cf. Gén 1,26)”⁶⁰.

El pobre de Asís toma una realidad y la convierte en algo sublime en expresión lírica acentuando aquellos aspectos que hacen de un concepto una presencia viva y una experiencia sentida. Se trata de una narración Muy distinta a lo que muchas veces vemos hoy, en un discurso lleno de esteticismo y alojado de belleza, donde el lirismo vacía la realidad y lo sublime se relativiza de modo que lo misterioso se convierte en la fuente del horror y lo que es ser en nada. Una deriva nihilista que se refleja en otros ámbitos. Esto sucede con la dignidad. Parecería, sin duda, después de tantas menciones efectuadas en el seno del constitucionalismo moderno y tras plasmarse de forma evidente en las declaraciones sociopolíticas, que la palabra “dignidad” no acarrea en su seno ninguna problemática epistemológica o metafísica: ¿quién dudaría de que el hombre tiene dignidad? Sin embargo, el contenido de la cita del Papa que hemos rescatado de la memoria no nace de un simple recordatorio, ni de un ejercicio de *anamnesis* colectiva, sino que se dirige con acierto y pertinencia al Pueblo de Dios.

En el ánimo del cristiano está la labor perenne de hacer presente la necesidad de la dignidad humana. Ello traducido al siglo XXI nos conduce a subrayar que el concepto de “dignidad” corre el peligro de derivar en un relativismo de práctica lingüística y de usos de lenguaje muy en conexión con el relativismo moral. Relativismo que está en estrecha dependencia con la negación de cualquier atisbo por parte del hombre a verdades que sustenten las acciones prácticas y lingüísticas. Ciertamente: nadie niega la dignidad. Pero no es menos evidente que su significado se desliza por senderos muy diversos que difuminan sus fronteras significativas, la extensión de su referencia y, por lo tanto, que vacían realmente su contenido. No es extraño, al contrario, que se aplique el atributo digno a circunstancias y hechos que podemos calificar entre dicotómicas y aporéticas.

Dignidad es, asimismo, un estandarte que ha servido para enarbolar causas dispares de naturaleza política y/o social, apoyándose en valores que han llegado a desdibujar su centralidad semántica. Y esto es grave, pues desfigurar una realidad tan intrínseca a la persona humana nos empuja a ofrecer una imagen borrosa del hombre cuya realidad se desliza por barrancos de profundas repercusiones en los que no se sabe bien qué es ser hombre. Y hacer patinar el significado de dignidad, conlleva a la par hacer

⁶⁰ *Adm*, V, 1, 373.

tambalearse, sino eliminar, la expresión del *supuesto* en el que se asienta. Expresiones como “autonomía” y “libertad individual” se imponen en una sociedad donde el hombre vive y se desnaturaliza (Rousseau) en un juego de intereses individuales (o de clase y, por lo tanto, de dominio y poder en perspectiva neomarxista), en los que el bien común se difumina. Siendo así no es de extrañar que, siguiendo esta lógica, el individuo sea el único que puede evitar la catástrofe de perder en vida la poca dignidad que le queda, por lo que “morir dignamente” lleva consigo –en este tipo de discurso– el evitar la pérdida de la misma. Pero la “muerte digna” entraña, en realidad, el olvido del equilibrio que hemos defendido en los apartados anteriores, es decir, del supuesto común no cosificable en la singularidad que se expresa en relación (amorosa).

El término dignidad tiene, sin embargo, una historia identificable que recuerda el esfuerzo del hombre en ir haciéndose y descubriéndose. Es decir, evidenciar cómo el hombre lo es ya todo; pero, también lo es, *todo*, por descubrir. Y esto no es ninguna desgracia, ni mucho menos. Tenemos la seguridad de nuestro *ser*, pero con la ilusión intacta de lo que aún podemos *llegar a ser*. Volviendo a la dignidad, recuerda P. Vespieren cómo en la época romana “«dignitas» designaba lo debido a un «dignatario» y lo que de él se esperaba: decoro, decencia, honor y honores. El dignatario debía mantener su rango, velar por la imagen que ofrecía”⁶¹. Su comportamiento ejemplar le reportaba honores. Esos honores, aplicados en la casuística romana a un ejercicio concreto dentro de la acción pública se exportaron a todo el género humano. De este modo, cuando se emplea el término con el adjetivo de humano (dignidad humana) sus consecuencias se extienden a todo ser humano. Pero no sólo eso, sino que explica muy bien su utilización en el campo del pensamiento. La dignidad dirige nuestros pasos por el respeto que todo hombre se merece no por la imagen que ofrece, sino por la imagen que es. Retomando la lectura teológica, el hombre está llamado a ser imagen divina y su labor descansa en velar por la imagen que Dios le ha conferido. Una labor que es digna de respeto porque la recompensa no nace del mérito individual. El mérito es de Dios, de su gracia constante, que se origina en su creación y se merece para siempre en Cristo presente entre nosotros ya para siempre en el Espíritu. Todos somos merecedores de respeto, no en virtud de nuestra respuesta personal, sino en virtud del merecimiento de Cristo, y de nuestro estatuto de imágenes que nos capacita para recibir el don de Dios. Somos así merecedo-

⁶¹ P. VESPIEREN, “La dignidad en los debates políticos y bioéticos”, en *Concilium*, 300 (2003) 198.

res de la dignidad y la poseemos de modo inalienable, simplemente por el hecho de ser y no por las acciones o los modos de ser. Así la dignidad no se tiene, se *es*.

No pudiendo ser ni existir, sino dignamente, la dignidad de ser imagen nos eleva en la intimidad de nuestra existencia, a una relación de participación que –como señala J. L. Ruiz de la Peña– nos sitúa “a medio camino entre la filiación natural (física) y la adoptiva (jurídica)”, implementándose de forma espectacular en el Nuevo Testamento⁶². En el *Sermón de las Bienaventuranzas*, las palabras e indicaciones de Jesús de Nazaret nos señalan la conexión intrínseca entre la dignidad y la filiación. Si Cristo ha dignificado por sus méritos a todo hombre, el hombre, a su vez, profundiza en su dignidad y en la de todos los hombres por medio de la amplitud del eco de su propia dignidad. Cristo nos enseña inequívocamente en qué consiste el mérito del cristiano y en qué su dignidad: los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre, los misericordiosos, los limpios de corazón, los que trabajan por la paz, los perseguidos por causa de la justicia, los injuriados, y perseguidos por la causa del Reino y de Cristo (Mt 5,1-11)⁶³. Por expresar su imagen, aquellos a los que hoy se les niega la dignidad son merecedores de “*dignitas*”, son reconocidos como hijos de Dios y reintroducidos en el paraíso, pues de ellos es el Reino de los Cielos. Los bienaventurados son los que han cumplido la obra encomendada por Dios en el acto creador. En el Reino de Dios ellos son sus dignatarios.

Desde esta perspectiva se juega la dignidad del hombre en la experiencia cristiana, de un modo tal que no puede haber nada más humano. Ser cristiano no puede sino profundizar nuestra más profunda humanidad. Toda persona en el hecho de ser cristiano, reconocida por Dios en su amor y dotada de vida humana como esté, es digna. La dignidad funda la relación personal de forma ontológica y moral. Así, una persona que sufre una discapacidad psíquica severa exige, en su dignidad, su ser expresivo y llamado a ser interpretado como persona digna por el otro que está abierto a él a través de su conciencia, de la voluntad de acogerlo y de amarlo. La dignidad se juega siempre entre la individualidad y la relación. La persona es siempre un ser singular que vive en una relación interpersonal con otros, en pluralidad de personas. Teológicamente es reflejo de la comunicación de personas del Misterio trinitario.

⁶² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios...*, 380.

⁶³ Una presentación esclarecedora del sentido de las Bienaventuranzas en F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*, Murcia, 2005, 518-528.

Cuando la persona es alguien⁶⁴ ya no puede ser entendida como objeto: ni de estudio, ni de manipulación... sólo puede ser considerada desde otro plano que nos es afín y nos hace afines, hermanos, iguales y fraternos de un modo insondable. Ser alguien es ser en comunión y ello, a su vez, nos lleva al encuentro. Para el cristiano la comunión es el sacramento por excelencia que alienta toda comunión humana. La comunión se hace sacramento supremo en la Eucaristía, se transforma en realidad sacramental y renovación gratuita, la oferta de reeditar la experiencia de encuentro con Dios. En la Eucaristía, la Iglesia renace de nuevo, siempre es y significa⁶⁵. Una renovación eucarística y eclesial que nace de la experiencia pascual y de la amistad, la experiencia de amor, la interioridad... de la Trinidad:

“Dios es comunión perfecta de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ya en la creación, el hombre fue llamado a compartir en cierta medida el aliento vital de Dios (cf. Gn 2,7). Pero es en Cristo muerto y resucitado, y en la efusión del Espíritu Santo que se nos da sin medida (cf. Jn 3,34), donde nos convertimos en verdaderos partícipes de la intimidad divina” (SC 8).

La comunión de amor perfecta a la que fuimos invitados en la creación, en la que hemos sido participados en la entrega pascual de Cristo y recordada en el sacramento de la Eucaristía, asienta radicalmente la dignidad de la persona que no puede nunca ser cosa. Aún la persona más desvalida, la que no puede expresarse, aquella que a ojos de eficacia práctica parece que es incapaz de desarrollar ninguna capacidad digna del ser humano, tiene una dignidad que podríamos llamar ontológica (por que lo es), pero que sin tener que utilizar esa categoría filosófica, podemos designar sin querer definirla: *dignidad íntima fraternal*. En términos humanos, la dignidad de esa persona privada en su forma de ser persona de ciertas capacidades (por muy severas que sean: un hombre o una mujer en coma, con una discapacidad intelectual severa o profunda...) tiene una dignidad que siempre reclama el encuentro y el reconocimiento de otra persona que refleja su dignidad de forma luminosa. El encuentro de dos dignidades siempre es fecundo, independientemente de la capacidad de acción humana⁶⁶. Y es que todos los hombres son personas. Y muy al contrario de lo que pueda expresarse ideológicamente, la experiencia cotidiana demuestra que cuando se produce el encuentro entre dos perso-

⁶⁴ Cf. R. SPAEMANN, *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, 2000.

⁶⁵ “...gracias a la Eucaristía, la Iglesia renace siempre de nuevo”. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Misa de toma de posesión de la Cátedra de Roma* (7 mayo 2005), en *AAS*, 97 (2005) 752.

⁶⁶ Cf. TH. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg, 2001, 51-71.

nas de acciones diversas y de extensión dispar, la más discapacitada, la “menor”, siempre hace mayor a la otra persona: lo convierte en luz, guía y faro de humanidad.

El encuentro personal de dos seres singulares desborda la particularidad para reflejar y profundizar la humanidad, pues la “humanidad significa llamada a la comunión interpersonal” (MD 3,7). No es de forma gratuita que las acciones que desarrollan las personas al cuidado de los más débiles se llamen “acciones humanitarias”. Esto implica que el débil, el discapacitado, el *menor*, no sólo tiene plena dignidad, sino que es capaz de hacer resplandecer la dignidad personal del individuo que interactúa con él de forma tan maravillosa, que hace que sus fronteras espacio-temporales se rompan desbordando humanidad, reconciliando a todo ser humano, limpiando la escoria que pueda realizarse. Esta visión intensamente humana queda entendida en un plano ontológico real en la consideración antes anunciada de que el hombre es imagen y semejanza de Dios, posibilidad de encuentro, y expresividad al ser hijo de Dios. No me resisto a recordar una no muy citada, pero preciosa reflexión, escrita por el Comité para el Jubileo de la comunidad con personas con discapacidad, donde no se puede significar con mayor precisión en qué consiste la dignidad humana:

“La persona humana, ser viviente, más allá de toda apariencia exterior, refleja el amor que la creó, con la capacidad de amar y de ser amada, con su ser, sus facultades y su libertad. Toda persona tiene en su constitución el honor, la gloria y la dignidad de Dios. Es el ser con quien Dios dialoga cara a cara «en el jardín a la hora de la brisa» (Gen 3,8), es la realidad que Dios ha creado para sí mismo, para poner en ella la plenitud de su vida y para estar en comunión con ella, pues habiendo sido revestida de capacidad, de responsabilidad y de amor, es capaz de vivir en comunión con todos los seres libres”⁶⁷

Todos, de modo especial cuando escuchamos y guardamos la Palabra de Dios, expresamos esta comunión filial en fraternidad. De modo que aunque no hubiera un sólo hombre capaz de reconocer la dignidad de uno de estos seres humanos, el Amor de Dios siempre realizaría la persona⁶⁸, porque “el hombre recibe de Dios su dignidad esencial” (CA 38). Cualquier ser humano es reconocido en su dignidad personal por

⁶⁷ COMITÉ PARA EL JUBILEO DE LA COMUNIDAD CON PERSONAS CON DISCAPACIDAD, Ficha de preparación de la Jornada jubilar del 3 de diciembre de 2000. *Ficha n. 3 La persona con discapacidad: sujeto protagonista de la pastoral*, en http://www.vatican.va/jubileo_2000/jubilevents/jub_disabled_20001203_scheda3_sp.htm. Recuperado el 25 de octubre de 2011.

⁶⁸ Curiosamente, en el prólogo del evangelio de san Juan, el evangelio “del amor”, donde aparece la fuerza del Verbo divino, de su *Logos*, se encuentra, como señala en su análisis Boismard, la idea central de la filiación divina. Cf. M. E. BOISMARD, *El Prólogo de San Juan*, Madrid, 1967, 125.

Dios Padre que ama profundamente a los hombres que ha creado, enraizando la fraternidad entre los hombres y los pueblos, en su humus real.

Todo lo dicho pone en evidencia una verdad que en el mundo contemporáneo hay que recordar una y otra vez, aunque sea evidente por sí misma: sólo existe dignidad en las personas, y ello significa en los seres humanos en su vida. La dignidad únicamente se da en relación con la vida: sólo la vida es digna. La muerte nunca es digna, no existe un “derecho a la muerte digna”⁶⁹. La muerte no es un derecho, porque el derecho termina con la vida, si acaso existe un derecho a la memoria física y espiritual de la persona que ha vivido en cuanto que sigue haciéndose presente en los vivos que lo recuerdan. Ni tampoco puede existir dignidad en los no vivientes. El ir contra esta evidencia es una estrategia ya utilizada con reiteración. Se trata de elevar a categoría sociológica o nominal ciertas propiedades de los seres vivos, de modo especial de los hombres.

Un ejemplo que ha tomado carta de normalidad y que merece al menos una mínima palabra, si quiera porque representa el paradigma de la manipulación de las realidades, es lo que aparece de modo especial con la utilización de la palabra “género” respecto de la diferenciación sexual humana. La expresión “identidad de género”, utilizada con inusitada profusión, es un término tomado de la sociología americana y que permite, al ser una categoría de roles sociales, una transmutación cultural en lo que no es sino una realidad física y antropológica. Se hacen evidentes y vigentes aquellas críticas que el empirista del siglo XVI Francis Bacon realizara sobre los “ídolos” de la ciencia, es decir, sobre los prejuicios a los que la ciencia es sometida por parte de las ideologías humanas. Reducido el problema al “género”, término asexual como hemos dicho, por lo tanto no propio del cuerpo ni la corporalidad, entonces el sexo se puede redefinir, aceptar y reafirmar, llegando incluso a negar la evidencia física. Si el trastorno no es de identidad sexual, sino de género, fácilmente puede operar el relativismo, pues es una categoría filosófica y social, una construcción de la razón. Sin embargo, hablar de seres humanos sexuados no admite ningún relativismo. La identidad sexual es la raíz de la construcción personal del individuo en base a su corporeidad sexuada, y como construcción personal se realiza teniendo en cuenta los factores socioculturales que son emergentes en dicho proceso. No se trata de una gradación: primero se es biológico y después cultural. Biología y cultura no son dos instancias separadas y, por lo tanto, la iden-

⁶⁹ Cf Y. KENIS, “Mort (Droit à la)”, en G. HOTTOIS Y J. M. MISSA (eds.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Brussels, 2001, 604-605.

tividad sexual no depende de la lectura sociocultural. El hombre y la mujer no son dos etiquetas sociológicas al albur de ideologías, sino que el ser humano, la persona, *es lo que es* desde su ser hombre o mujer, en una identidad que construye con los demás hombres y mujeres que se desarrollan así en una cultura determinada. “Género” es ejemplo viviente de manipulación semántica y de la incursión interesada en el ámbito de la realidad de los conceptos e ideas al servicio del poder.

Y que los conceptos se pueden manipular ya lo demostraron Protágoras y Gorgias. Sin embargo las realidades no pueden ser usadas, acaso silenciadas. Por eso se han de ocultar bajo el velo de la palabra. Y es necesario desenmascarar el hecho de que continuar con este paradigma es vivir instalados en la mentira, pues la verdad significa develar la realidad. Así se pone en evidencia de forma casi prototípica en los temas éticos relativos a los momentos fronterizos y límites de la vida humana, donde observamos que *siempre* se niega la condición de persona. O bien se priva del estatuto de persona en su origen, utilizando un recorrido temporal y cuantificador, por ejemplo, impugnando el estatuto personal al embrión con el engaño semántico de una naturaleza jurídica –que no científica– del pre-embrión; o en el caso del aborto designando bajo el eufemismo grosero de cúmulo de células al que está constituido ya como vida humana personal. O bien, si la evidencia tiene tanto peso que ya no se puede negar el estatuto personal del hombre, se objeta la capacidad real de ser persona por el flanco de la dignidad, acudiendo de nuevo al babel semántico y confundiendo dignidad con acciones eficaces. De modo que si las acciones no pueden ser útiles, si mi vida la juzgo (o me la juzgan) inservible por inútil, o no puedo moverme en libertad física, lo mejor es recurrir a la “muerte digna”. Pero como hemos señalado, la dignidad es íntima y se expresa fraternalmente cuando el otro reconoce la expresión última del hermano, en este caso el sufriente. La dignidad personal nos empuja, por lo tanto, al compromiso existencial y ético de no arrojar a la nada lo que siempre es más que algo, es alguien, una persona que reclama de nosotros los humanos su dignidad, inalienable, inviolable, recíproca, en derecho a ser reconocida y en obligación de ser aceptada por nosotros (y no al revés). En fin, todo esto no es sino reeditar lo que ya se viera en el inicio del libro del Génesis: no reconocer a Dios y, por lo tanto, en consecuencia no reconocer al hermano. San Francisco expresa en sus palabras, como siempre simples y por ello hondas, la experiencia de sentirse menor y digno en el amor de Cristo, fuente de toda fraternidad:

“fray Francisco, hombre vil y caduco, vuestro pequeñuelo siervexuelo, salud en Aquel que *nos* redimió”⁷⁰.

La dignidad del ser humano no descansa, en definitiva, de modo absoluto y previo en las facultades intelectivas y volitivas, es decir en un en sí de la libertad. Respecto a la facultad intelectual la operación reduccionista suele expresarse en la noción de autoconciencia del ser humano. La autoconciencia sería la frontera personal del hombre, lo que afectaría a su vez la voluntad y la libertad: el hombre ha de tener conciencia de su vida y querer vivirla. No es digno, pues, por el ejercicio de su entendimiento ni de su voluntad, porque es inteligente o es sujeto de deseos. El motivo no descansa en que se mueve por los sentimientos, y ni siquiera primariamente en la capacidad de libertad. El hombre es digno porque tiene algo que lo ilumina todo, lo es porque tiene en lo más profundo de lo que es (de su ser) una llama de incendio divino (*scintilla, apex mentis*) del *Logos* encarnado, del amor de Dios.

La sindéresis, a la que le dedicamos unas líneas con anterioridad, es la instancia humana suprema, por cuanto es el nexo de unión de sus capacidades que puede entregar al bien y el bien que Dios ha depositado en él. Ya que si todas las obras son buenas, la bondad del hombre lo es en grado cualitativamente mejor. El receptáculo de bondad, tiene vocación de mostrar el bien y el amor de Dios. Así la persona es expresión del bien divino. Desde ahí, el entendimiento se hace facultad humana y humanizante y la voluntad se enriquece salvando las dificultades que otros elementos pueden hacer zozobrar al hombre, en fin la libertad puede destaparse como la instancia suprema que es. Una libertad que es fuente de humanidad porque está iluminada por la bondad divina y muestra su ser imagen y semejanza de Dios. Si no se ejerce desde estos parámetros, la libertad podría constituirse en la única instancia posible de decisión, pudiendo atentar contra la propia vida y, por lo tanto, abortaría la posibilidad de perdurabilidad y desarrollo de la dignidad⁷¹. O podríamos negarla en cuanto resultado de las tendencias o facultades humanas de las que depende, constituyéndose en las fuentes exclusivas de la dignidad.

⁷⁰ S. FRANCISCO, *CtaO*, 3, 294.

⁷¹ Es el caso paradigmático de la eutanasia en una exaltación de la libertad separada de cualquier otra consideración humana y como expresión máxima de “humanidad”. Claro está que esta libertad está exenta del contexto propio de decisión libre. Así la afirmación de los bioéticos utilitaristas que desarrollan una concepción útil: “Si vives en una casa que ya no te gusta, tienes derecho a abandonarla, pero si esta casa es tu propio cuerpo, los médicos de hoy en día te condenan a vivir dentro de él casi indefinidamente”. D. HUMPHRY y A. WICKETT, *El derecho a morir. Comprender la eutanasia*, Barcelona, 1989, 212.

La dignidad no descansa en la libertad humana cuando esta no puede desarrollarse, por las limitaciones humanas, en una concepción individualista del hombre. Pero desde la óptica personal del hombre definida por la relación y la expresividad, la libertad entra en juego, ya que siempre es respetada, incluso en aquél que de modo aparente no puede ejercer acciones libres. Pues el otro que entra en relación con él, que se humaniza en el encuentro y que realiza una comunicación interpersonal basada en el amor, desarrolla la libertad intrínseca del hombre. De esta forma, la libertad adquiere su sentido pleno y completo, pues Dios siendo diferente al hombre ama a la humanidad y quiere su salvación; pero no a pesar del hombre, sino desde la libertad plena, desde el completo consentimiento humano⁷². Desde aquí podemos comprender que la comunidad en la que el hombre se desenvuelve resulta esencial para realizar el ejercicio de la libertad desde el amor, pues se postula como oferta permanente donde se origina el marco de desarrollo de la libertad y la dignidad personal.

Que el hombre es bueno, es una tesis que se deriva de su constitución antropológica dependiente de Dios, y que, muchas veces, olvidamos no sin sobradas razones nacidas de la observación cotidiana. La raíz de su bondad está instalada en lo más profundo de su ser, en el habitáculo donde el amor de Dios se dona, el rincón donde se reedita constantemente el amor divino, salvado el escollo de su limitación en el encuentro con los demás (superada con la gracia sacramental del bautismo y la inclusión al cuerpo eclesial que lo acoge en primera instancia ampliando su existencia y profundizándola). En el bien humano que nace de Dios se despliega la dignidad que ilumina todo el ser personal del hombre en todo su esplendor.

La dignidad personal se vive así en las entrañas del hombre, es íntima y abierta a la relación desde la fraternidad de los hijos de Dios (de la relación interpersonal con el Absoluto Otro que se hace presente como Padre cercano).

3. El hombre finito abierto al infinito: ruptura de la nihilidad en favor de la minoridad

La dignidad de hijo de Dios es el mayor reconocimiento que se le haya podido ofrecer al hombre. Frente a ello la inmortalidad sería realmente secundaria, si no fuera que va de suyo que la dignidad de hijo de Dios, dada en gracia por el Padre en el Hijo,

⁷² Cf. Y. BURDELOT, *Devenir humain, La proposition chrétienne aujourd'hui*, Paris, 2002.

garantiza la victoria sobre la muerte, la superación de la limitación y de la finitud humana desde la clave de lectura del pecado y de la gracia. Subyace, a su vez, desde la perspectiva de la creación, considerar el hecho temporal en el que el hombre desenvuelve su vida y está llamado a superar.

Desde aquí, y a partir del presupuesto formal a-sistemático en el que nos situamos⁷³, quisiera elaborar una reflexión sobre la concepción del tiempo humano y del tiempo salvífico en diálogo con una novedosa lectura que aparece en san Francisco y se desarrolla en san Buenaventura sobre la ruptura del tiempo. Esta perspectiva liga la antropología con la historia de la salvación.

La exégesis bíblica nos señala, como ya hemos visto, dos paradigmas de creación humana a partir de sendos relatos: la historia sacerdotal y yahvista del Génesis. Ambas narraciones son diferentes, no sólo porque se redactan en tiempos diversos, sino debido especialmente a que sus necesidades narrativas responden a intereses dispares y ello influye en las lecturas teológicas y exegéticas. G. von Rad lo expone con mucha precisión:

“El texto Gen 2s contiene una *narración*. No es (y en cualquier caso no lo es en sentido directo) una doctrina, sino que se describe una historia, un tramo de camino ya andado y que nunca podremos volver a recorrer...”

Las concepciones cosmológicas de las que parte nuestro relato J de la creación son, pues muy distintas de las que hemos encontrado en P, y tienen por tanto que proceder de un marco vital y de unas tradiciones asimismo muy diferentes... En este mundo [en J] considerado de forma totalmente antropocéntrica, el hombre es la primera de las creaturas. «En el capítulo 1, el hombre es la cúspide de una pirámide; en el capítulo 2 es el centro de un círculo» (Jac)⁷⁴.

Se nos presentan dos modelos antropológicos y, en consecuencia, dos concepciones metafísicas y temporales, dependientes de que la naturaleza de sus fuentes sea la sacerdotal o la yahvista. X. Pikaza, exento de disquisiciones metafísicas, muestra cómo el autor sacerdotal introduce intencionadamente un “esquema *objetivo-espacial* de las

⁷³ Un estudio más sistemático en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, “El tiempo del hombre y la historia de Cristo. Reflexiones para una teología de la historia”, en *Salmanticensis*, 51 (2004) 497-534. Para una bibliografía básica ver la nota 14 del citado artículo.

⁷⁴ G. VON RAD, *El libro del Génesis...*, 92. La cita es de B. JACOB, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin, 1934.

obras de la creación en el ritmo *litúrgico-temporal* de los días de la semana”⁷⁵, que se puede organizar utilizando dos diseños: uno circular y otro lineal.

El primero incide de forma especial en la armonía del conjunto, en un ritmo litúrgico donde el espacio se configura como el templo en el que la creación está iluminada por la luz, imbuido de un ambiente sagrado. El segundo profundiza el orden progresivo, en el cual, el mundo creado es un templo para los hombres.

La creación entrelaza inexorablemente al hombre con el espacio y el tiempo, recordando nuestra naturaleza finita, pero no nos arroja a la nihilidad. Es verdad que el hombre es resultado de una creación desde la nada (*creatio ex nihilo*) como plasma el texto bíblico (Gn 1,2), a partir de la imagen del caos que “desvirtualizado aparece como representación plástica de la nada”⁷⁶. Circunstancia que se ve refrendada en la utilización del verbo crear (*bará*) al no vincularse a la materia⁷⁷. Pero el uso literario del recurso a la nada no implica su realidad originante, en cuanto a que se introduzca la creación en el pozo de la nihilidad. La pretensión de las narraciones sobre el origen del hombre y del mundo no nos conduce a afirmar que el hombre sea nada, sino que quieren poner negro sobre blanco en el hecho de que el hombre depende totalmente de la palabra creadora de Dios y no de la materia. Precisamente es la convergencia actual en una dimensión del espacio-tiempo la que ha puesto a los científicos nacidos de la metodología científica moderna en un atolladero de principios metodológicos sin igual. Pues el modelo clásico (modelo estándar) de explicación de la evolución del universo nos sitúa en un origen espacio-temporal desde una singularidad (teoría del Big-bang) de carácter especial que postula una creación *ex nihilo*. Una encrucijada teórica que lleva a la reflexión, al menos filosófica, sobre la plausibilidad e, incluso, oportunidad de recurrir a la causalidad metafísica y que provocó la contrariada reacción de uno de los postuladores de dicha teoría, el científico Sir Arthur Eddington, que muy a pesar suyo tuvo que exclamar: “me siento casi indignado de que haya quien crea en ella... salvo yo mismo”⁷⁸.

La creación espacio-temporal del universo involucra un salto cualitativo. No se niega la explicación evolucionista del origen del universo, ni tampoco se afirma. No se

⁷⁵ X. PIKAZA, *Antropología bíblica...*, 31; ver 31-34.

⁷⁶ H. RENKENS, *Creación, paraíso y pecado original en el Génesis*, Madrid, 1960, 115.

⁷⁷ G. VON RAD, *El libro del Génesis...*, 58.

⁷⁸ A. EDDINGTON, *The expanding universe*, New York, 1933, 124; citado en W. L. CRAIG, “Naturalismo y cosmología”, en F. J. SOLER, (ed.), *Dios...*, 53.

trata del desarrollo físico de los acontecimientos cosmológicos. La inclusión de la categoría de la temporalidad como factor en el que universo (como expresión física del mundo creado) se desenvuelve dirige nuestros pasos a traspasar el umbral de las explicaciones meramente mensurables y a introducirnos en el pórtico de la interacción del sujeto y el mundo. Entra en la escena del mundo y su realidad la esfera de la metafísica y de la significación. La creación espacio-temporal del universo provoca en la lectura humana una teología de la creación y la expresión donde se supera el tiempo profundizando el concepto de historia.

La pregunta que se impone es ¿qué tipo de historia?, ¿cómo entender la historia en el hombre? J. Moltmann, en un análisis sobre el tiempo desde la teología de la creación, en su obra *Dios en la creación*, señala cómo la categoría histórica del hombre asumida por la teología tiene su “reverso oscuro” en el límite histórico-temporal. En un momento de la historia del pensamiento y de la teología, frente a la visión antropocéntrica del mundo, la teología moderna presenta la historia como paradigma que plantea en el antropocentrismo, donde el hombre está situado en el vértice de la creación y el centro del mundo, un giro utilizando la formulación de un *teocentrismo cosmológico*⁷⁹. Imagen teológica que se plasma en la secuencia de la creación en el horizonte del sábado señalado como “corona de la historia”. El teólogo protestante, centrado en el protagonismo divino, se inscribe en una visión más centrada y circular según la esquematización de X. Pikaza, en la que el sábado se ofrece como elemento temporal litúrgico, frente a un sábado en el esquema lineal que sugiere el inicio de un nuevo ciclo⁸⁰.

La unidad espacio-temporal en el hombre se explica en la propia narración de la experiencia del acontecimiento creador: el hombre no es en sí naturaleza, ni es historia, no se reduce a materia, ni se agota en el tiempo. El hombre creyente es creatura de Dios en el espacio y en el tiempo, cuerpo finito dado en el tiempo que se transforma en historia y experiencia humana de la llamada de Dios a colaborar en el acto creador desde su ser icono (imagen) de Dios⁸¹. Dios invita ininterrumpidamente al hombre a surcar los caminos de la vida sin que por ello el texto bíblico cuestione su radical inmanencia. Pero el hombre no se siente desvalido ni olvidado, se sabe aliviado en su camino y custo-

⁷⁹ J. MOLTSMANN, *Dios en la creación*, Salamanca, 1987, 153.

⁸⁰ X. PIKAZA, *Antropología bíblica...*, 33.

⁸¹ La utilización de la palabra icono está totalmente fuera de una carga semántica y responde más bien a cuestiones de estilo, por no repetir la palabra imagen. Sobre la diferencia semántica (y ontológica) entre ambos términos referidos a nuestro tema cf. J. MOINGT, “Imágenes, iconos e ídolos de Dios. La cuestión de la verdad en la teología cristiana”, en *Concilium*, 289 (2001) 153-162.

diado en su aventura. A pesar de las vaivenes irresponsables del hombre en el diálogo con Dios, este nunca lo ha roto, manteniéndose siempre fiel. La relación que Dios edifica con los hombres es sólida y planificada, exigiendo al hombre una construcción que incide sobre el tiempo histórico en el que desenvuelve su vida⁸². Dato histórico que el hombre, al ser convocado personalmente, vive en acontecimiento, elevado a categoría infinita⁸³. Y es que la creación no se refiere al inicio temporal del ser, cuanto a la constitución temporal del mismo. Dios ofrece y abre el ser a la existencia y a la vida como una oportunidad e invitación a compartir la divinidad. La creación no nace de la nada, el tiempo creado es la evidencia de que Dios propone el ser y que la plenitud de ser, que es el propio Dios, es la vocación humana. No se trata de ser como Dios, sino de que el hombre vaya construyendo plenamente su ser que responde al encuentro con Dios.

El dato concreto espacio-temporal lleva a la plenitud existencial y real. El pensamiento moderno, desde Kant, elevó a universal el dato particular del acontecimiento haciendo que la experiencia finita y mediata pudiera formar parte de la experiencia universal⁸⁴. El tiempo del hombre, experiencia de finitud humana, no nos conduce a una vivencia en el instante. El hombre no tiene el ahora, sino que retiene el ahora y lo proyecta en el espacio (articulada con el tiempo irremediamente), y por ello en el infinito. La lectura de la conjunción de elementos no se resuelve en términos dialécticos, sino sinérgicos. La visión de contraposiciones es más una cuestión de aristas que de planos contrapuestos. San Agustín supo ver de forma clarividente la importancia de la pregunta temporal, de que inaugura la tematización filosófica dentro del pensamiento medieval en la pregunta “¿qué es el tiempo?”⁸⁵.

El problema que se plantea es relativo a la forma en la que se pueda armonizar la creación en el tiempo desde la nada con la eternidad. Pero a nosotros no nos va a interesar tanto esta disyuntiva, cuanto advertir que existe una vivencia antropológica del acontecimiento de la historia en el hombre desde su ser personal creado. Vivencia que

⁸² C. A. SEGOVIA, *Las religiones...*, 195.

⁸³ “Creación no dice un mero inicio del ser en el tiempo sino la permanente constitución en él para la vida como oferta de Dios e invitación a compartir su divinidad. El Génesis no sólo no niega sino da por evidente que ser como Dios es la vocación humana”. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El tiempo del hombre...*, 522.

⁸⁴ O. NEGTE, “Lo irrepetible: cambios en el concepto cultural de dignidad”, en *Concilium*, 300 (2003) 205.

⁸⁵ “Quid enim est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc, ad verbum de illo proferendum, vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiaris et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intelligimus utique cum id loquimur, intelligimus etiam cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus?”. S. AGUSTIN, *Confessiones*, lib. 11, c. 14, PL 32, 816.

posibilita el trascender su finitud espacio-temporal y en el que, a su vez, poder responder y vivenciar –en el *hic et nunc*– la pregunta kantiana ¿qué me cabe esperar?

San Francisco viene al rescate de nuevo y se postula como luz viva desde su experiencia existencial. Su vida es acontecimiento puro, pero no agotamiento en instantes acontecidos, sino la esfera existencial donde se muestra el ser. Eso también es *acontecimiento*: lugar de encuentro y, por lo tanto, tiempo de encuentro. Pues entrar en contacto con Dios exige siempre un estar, una llamada y una respuesta. Es un único movimiento desarrollado en la tiranía de la secuencia, pero comprendido en la libertad del sentido. Somos imagen y semejanza (creación) por su voluntad, para desarrollarnos relacionamente en lo que somos (elección) y responder a su fidelidad y generosidad amorosa (alianza). San Francisco es el santo consciente de su ser creatura, nadie como él alaba la creación con tanta hondura, con semejante alegría, con divino respeto y en poesía hecha vida. Convocado por Dios en una llamada personal y elegido por Dios como a Moisés, a Elías...⁸⁶, siente la llamada de Dios en primera persona: “El Señor de esta manera me dio, a mí, Fray Francisco, el comenzar a hacer penitencia”⁸⁷. San Francisco se sabe en las manos de Dios. Tiene plena conciencia de que es expresamente dirigido por Dios (“*dedit*”, reitera en el *Testamento*) “dirigido” por Él⁸⁸. Dios lo ha elegido, por eso no puede sino alabarle por la gracia de ser creado: “En una obra cualquiera canta al Artífice de todas... se goza en todas las obras de las manos del Señor”⁸⁹. Podemos afirmar que su vida se entiende en el contacto directo con la palabra de Dios, sellando una alianza con el Padre mediante su vida evangélica, en la configuración con Cristo en el compromiso total espiritual y corporal con Él. Configuración que se hace visible en la transformación de su cuerpo en la estigmatización:

“Conoció por divina inspiración que, abriendo el libro de los santos evangelios, le manifestaría Cristo lo que fuera más acepto a Dios en su persona y en todas las cosas. Después de una prolongada y fervorosa oración, hizo que su compañero, varón devoto y santo, tomara del altar el libro sagrado de los evangelios y lo abriera tres veces en nombre de la santa Trinidad. Y como en la triple apertura apareciera siempre la pasión del Señor, comprendió el varón lleno de Dios que como había imitado a Cristo en las accio-

⁸⁶ San Buenaventura realiza explícitamente esta comparación de personajes veterotestamentarios y neotestamentarios en san Francisco en la *LM* como demuestra Fernando Uribe al hablar de la vocación de Francisco. Cf. F. URIBE, “El Francisco de Buenaventura. Observaciones después de leer la *Leyenda Mayor*”, en *Carthaginiensia*, 21 (2005) 116-125.

⁸⁷ S. FRANCISCO, *Testamento de San Francisco [Test]*, 1, 637.

⁸⁸ “DEDIT. repetidas veces recurre en el Test. éste o parecido giro. Francisco tiene plena conciencia de que es expresamente dirigido por Dios”. I. RODRÍGUEZ y A. ORTEGA, *Los escritos...*, 643.

⁸⁹ T. DE CELANO, *Vida Segunda [2C]*, c. 124, n. 165, 325.

nes de su vida, así también debía configurarse con Él en las aflicciones y dolores de la pasión antes de pasar de este mundo”⁹⁰.

La vida de Francisco es el itinerario de la historia que Dios tiene reservada al hombre. Una historia personal que trasciende el tiempo y el espacio, los momentos, y que, paradójicamente (que no dialécticamente), se dan en el acontecimiento de la vida del hombre, del mismo modo que la historia de la salvación se ilumina y se cumple en el acontecimiento que se ha dado de una vez para siempre: el acontecimiento pascual.

La experiencia del *Juglar de Dios* lleva a romper la barrera del tiempo de la naturaleza y escapa a la naturaleza del tiempo. Cuestiones que interesan al cómo de la realidad, pero que no pueden entender el sentido de la misma. No se trata de relativizar el tiempo físico, como hiciera Einstein. Tampoco de subjetivizar el tiempo en el contacto epistemológico, como hiciera Kant. Se trata de dar respuesta al significado del tiempo en el hombre, que lo percibe como formando parte de su ser corporal y personal. Podemos aventurar que el tiempo del mundo creado por Dios es concéntrico y excéntrico, más que lineal y cíclico. El esquema temporal se configura en espiral, por decirlo utilizando una imagen geométrica.

La incursión de nuevas estructuras espacio-temporales en el mundo del hombre fue inteligentemente visualizada por san Buenaventura, lanzado a la pregunta por el tiempo debido a la irrupción de la obra aristotélica y a la eternidad del mundo que cuestionaban sus postulados teológicos. Esto provocó un revuelo en las aulas que no dejó indiferente al entonces estudiante de teología, pues las razones que se esgrimían desde los nuevos postulados filosóficos eran tan atrayentes como inquietantes. San Buenaventura narra, en una de las pocas referencias autobiográficas que utiliza, cómo la escucha de las tesis aristotélicas le llevaban a preguntarse sobre la posibilidad de tales afirmaciones⁹¹.

⁹⁰ *LM*, c. 13, n. 2, 461-462. Señala el editor en nota a pie cómo “Los inicios y el término de la vida religiosa de Francisco están marcados por una revelación a través del Evangelio”.

⁹¹ “Audivi, cum fui scholaris, de Aristote, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo postest hoc esse?” (S. BUENAVENTURA, *De decem praec.*, col. 2, n. 28: V, 515). Cf. F. VAN STEENBERGHEN, “Saint Bonaventure contre l’éternité du monde”, en *SB* 3, 259-278. P. MONDREGANES, *De impossibilitate aeternae creationis ad mentem S. Bonaventurae*, en *Collectanea Franciscana*, 5 (1935) 529-570; É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, 1943, 154-159; G. H. TAVARD, “On a Misreading of St. Bonaventure’s Doctrine of Creation”, en *Downside Review*, 69 (1951) 276-288; J. RATZINGER, *La teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid, 2004, 185-234; P. BIGI, “La doctrina della temporalità e del tempo in s. Bonaventura”, en *Antoniano*, 39 (1964) 437-489; 40 (1965) 96-151.

Para el Seráfico, el tiempo como realidad natural se define como medida con respecto a la superación de las contraposiciones tiempo/eternidad y duración/instante (síntesis de los momentos en cuanto esencia de la duración). Dichos contrastes presentes en el concepto de tiempo trascienden la lectura física en una hermenéutica de la realidad que va más allá de un único sentido interpretativo del tiempo bíblico puestos en relación con la realidad física. El tiempo aparece en un esquema paradójico que se ha de superar: tiempo cíclico y tiempo lineal se funden en el sentido metafísico e histórico. El tiempo es medida de lo creado, en una historia de salvación que se funda en la eternidad divina del Creador a la que todo se reduce; en un ahora ya cumplido y, a su vez, aún por realizar, es decir, en un tiempo escatológico (anagogía) que culmina y orienta teleológicamente la historia (tiempo vivido y expresado como espejo).

Recurrimos, de nuevo, al ejemplo de san Francisco. El santo fundador se proyecta en el mundo como realidad y acontecimiento vital escatológico. Bellamente lo expresa K. Esser:

“Estando Francisco penetrado de una fe profunda en la obra salvífica total de Dios y habiendo asimilado enteramente con plena sencillez el camino de Cristo, se convirtió para los hombres de su tiempo en testimonio vivo de los tiempos futuros. Lleno como estaba de sencillez impregnada de fe, las realidades definitivas eran en él ya palpables”⁹².

San Buenaventura, quien ve en san Francisco la realización antropológica más completa, entiende que nuestra naturaleza definida por ser imagen representa el desbordamiento de las fronteras espaciales y temporales. San Francisco proyecta el tiempo escatológico en el encuentro con Cristo y nos muestra el camino auténtico de la ruptura de las fronteras de la temporalidad humana para adentrarnos en la historia humana en Dios. El tiempo se trasciende en el amor, en el responder afirmativamente (con un sí) a nuestra naturaleza creada, en reconocer su elección y el cumpliendo en fidelidad, es decir, en nuestro ser personas.

Lo que venimos diciendo no se queda en pura especulación teórica, sino que cimienta la experiencia cotidiana, entendiendo por cotidiano lo que se puede alcanzar en una vida desarrollada en una racionalidad, volición y afectividad normal. Quien haya amado alguna vez puede entender –no de forma metafórica, sino realmente– lo que venimos diciendo, en una intensidad que siendo mucho menor, no deja de ser suficiente.

⁹² K. ESSER, *Temas...*, 22.

Cuando uno se siente amado y ama tiene la certeza, no intelectual, sino anímica, psicológica y espiritual, de que la persona amada está con él. Se estremece sabiendo que él está en esa persona, en un instante diferente y en un lugar distinto, en un sólo espíritu. Las barreras espacio-temporales desaparecen. En ese momento lleno de amor uno se sabe en el mundo, se sabe elegido, siente su filiación y compromiso. No espera recompensas, ni piensa en la culminación de su amor, pues entiende que ya está realizado, y que el tiempo no es sino el territorio donde encontrar más momentos culminantes. El espacio en el que prolongar el don recibido y aún aumentarlo, profundizar lo ya hecho y revitalizado día tras día. Expresando interiormente nuestro ser en el amor, el tiempo no es el *momento* de la perfección, sino de la profundización y expansión de lo ya hecho. Si prosigue mejor, si se concluye no supone el fin de todo, pues el amor no tiene límites temporales. Pero no es repetición tampoco de lo realizado, pues la visión no es estática sino expansiva. No se trata de la inquietud del compromiso angustiante de alcanzar unas promesas o cumplir unos objetivos de los que depende el sentido; ni de una anodina contemplación sin sentido. La cuestión es vivir y gustar lo que somos: expresión de amor y relación. El tiempo queda trascendido, se hace historia de amor humano en Dios. El tiempo en el hombre es así *speculum historiale*, referencia al mundo, a los hombres y a Dios⁹³. Dios, que entra en contacto con el hombre creado en el espacio y en el tiempo, recrea en el espacio y el tiempo. Tiempo y espacio se manifiestan como uno, y de la misma manera que el espacio es renovado en el acontecimiento pascual, el tiempo creado supera la dialéctica de un espacio apocalíptico y un eterno retorno de lo mismo, inaugurando el tiempo escatológico.

La cruz, que san Francisco anhela como camino de amor y búsqueda de cumplimiento evangélico en la similitud con Cristo, es la clave de comprensión de todo tiempo humano y, por lo tanto, de sí mismo, marcado como está por el hecho de ser limitado en el tiempo. Así Cristo es y se muestra como “medio” en la cruz. San Buenaventura profundizando el espíritu del fundador conjuga el movimiento fenomenológico-existencial del tiempo, con la lectura de la profundidad del Misterio cristiano:

“El centro perdido de un círculo se encuentra por medio de dos rectas que se cruzan cortándose en ángulo recto, es decir, por medio de una cruz. Esto quiere decir que Cristo, por su cruz ha resuelto definitivamente el problema geométrico de la historia del

⁹³ Cf. M. LÁZARO, “*Speculum historiale*: Tiempo de Dios, del hombre y del mundo en san Buenaventura” en JAN J. TER REEGEN, L. DE BONI Y M. R. NUNES COSTA (org.), *Tempo e eternidade na Idade Média*, Porto Alegre, EST Edições, 2007, 89-97.

mundo; ha restaurado así el movimiento de la vida individual pero también, a continuación, la orientación y el sentido de la historia de la humanidad en general”⁹⁴.

El ser humano nacido desde la nada no se queda en ella, ni vuelve a ella: en Dios el tiempo no existe, la nada es superada. Lo hizo al crear desde ella, desdeñándola, anulándola, y lo reiteró en su Hijo cuando eliminó para siempre la muerte. No la evitó, sino que la superó desde su ascensión (viviendo la experiencia de la muerte, la hace vida). El amor de Dios creó desde la nada; y el amor de Dios en su Hijo recreó venciendo la muerte. El amor del Espíritu supera constantemente las nadas de los hombres en el cuerpo eclesial del Hijo. La nada filosófica es un concepto límite, porque necesitamos límites para crear conceptos y delimitar la realidad del ser. Pero la realidad que es amor no conoce límites, sino expresión, es teológicamente que la nada puede ser superada. Por eso no se trata tanto de sentirnos nada, anularnos, cuanto de sentirnos menores, porque siendo menores hacemos al Otro y a los otros mayores. Sintiéndonos menores nos descubrimos mayores, pues nos realizamos en la referencia. Incluso nuestra inserción por el mundo de la nada relativa es ocasión de Dios para trascender de nuevo y “ningu- near” el *nihil* que representa el pecado, pues siempre ofrece oportunidad de gracia:

“Es propio del cristiano saber distinguir que es Dios quien nos ha creado *ex nihilo* y que en su acción recrea constantemente la creación *ex tempore* desde la gracia salvífica. Los frutos del bien en el hombre son superación de cualquier circularidad temporal, de cualquier vuelta a la nihilidad radical sin solución, cualquier vaciamiento ontológico”⁹⁵.

Cuando somos menores Dios interviene, no nos deja arrojados a la nada, ya que es relativa, y nos hace mayores: nos abre al infinito.

Creado, llamado y enviado, san Francisco ve en el amor la salida de la nada relativa en la totalidad de la acción amorosa de Dios. No es que no esperemos la recompensa futura, es que en la acción de la misericordia de Dios prefiguramos esa recompensa y se justifica la propia vida: “como estaba en pecados, me parecía extremadamente amargo el ver a los leprosos. (2.) Y el Señor mismo me condujo entre ellos, e hice misericordia con ellos”⁹⁶. El Señor eleva a san Francisco de su condición de nada y lo introduce en la grandeza del menor. En los leprosos Dios le mostró la misericordia, y en ella san

⁹⁴ J. RATZINGER, *La teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid, 2004, 216.

⁹⁵ M. LÁZARO, “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”, en *Cauriensia*, 1 (2006) 247.

⁹⁶ *Test*, 1-2, 637.

Francisco reconoce en esos menores leprosos la imagen de Dios. La ruptura del tiempo nos conduce a la negación de la nada y la constatación de la absoluta dignidad.

4. La vocación personal en Cristo

El recordatorio que hace san Francisco del paraíso, como momento de creación anterior la caída del hombre y su posterior redención, nos sitúa en un momento anterior al acontecimiento salvífico de Cristo, leído con las gafas de la temporalidad lineal. Pero ya hemos dicho que la creación y la salvación no son dos momentos diferentes, sino que forman parte del mismo *acontecimiento*, y ese acontecimiento, sobre el que gira todo tiempo y toda historia del hombre, no es otro que la encarnación del Verbo, Jesucristo. Y Jesucristo rompe las fronteras del tiempo, pues, de hecho, le da sentido, y, por lo tanto, se sitúa más allá del mundo al conferirle una consistencia.

¿Acaso no es Cristo la máxima expresión que pueda existir de encuentro entre los hombres y Dios? ¿No es Él la mejor imagen posible de Dios, lo que da solidez a toda semejanza? Cristo es el medio privilegiado para adentrarse en el Misterio Trinitario que sobrepasa al hombre. La teología actual recuerda desde la interpretación conciliar que la antropología teológica debe construirse sobre el principio arquitectónico de la revelación y, de forma especial, debe estructurarse a partir del evento de Jesucristo⁹⁷. Por su parte san Francisco describe al Dios Trino y Uno, desde la vía negativa como “inmutable, invisible, inenarrable, inefable, incomprensible, inescrutable (cf. Rom 11,33)”⁹⁸.

Ante el misterio y la “sublimidad”⁹⁹ de Dios, su gracia nos auxilia. Hablar de “gracia” es hacer referencia a Dios Padre que da a su propio Hijo como signo de su Amor. Y el Amor es el cobijo que Dios nos ha proporcionado para encontrarnos con Él, un Amor de relación que es imagen y semejanza del Padre porque es Dios. Jesucristo es principio hermenéutico de comprensión del acto creador, pues “en esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él” (1 Jn 4,9). El Amor encarnado, el mediador, el lugar de encuentro es, a

⁹⁷ “...la antropología teológica “dev’essere costruita sul principio architettonico della rivelazione e, in particolare, deve strutturarsi sull’evento di Gesù Cristo”. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l’uomo perché te ne curi?*, Brescia, 2005, 103.

⁹⁸ *IR*, XXIII, 11, 494.

⁹⁹ *L. c.*

su vez, la Palabra creadora, la Palabra que se hizo carne (Jn 1,14), la Palabra que había hecho el mundo (Jn 1,10). Cristo que se propone como el referente del hombre el “Alfa y la Omega, *el Primero y el Último*, el Principio y el Fin” (Ap 22,13).

Encabezábamos el apartado sobre la creación con un texto conciliar: “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Y efectivamente, no lo hicimos al azar, sino convencidos de que es la luz que ilumina toda la reflexión, más aún si para recorrer la senda del hombre vamos de la mano de san Francisco. Y es que la experiencia religiosa y la existencial del santo de Asís se resume en la total similitud con Cristo crucificado. La teología franciscana, y en especial la bonaventuriana, es una teología abierta al misterio desde el ser de san Francisco. La vida es vocación personal en Cristo, pues en él, el Misterio Trinitario adquiere el sentido y, desde él, el sentido humano queda iluminado:

“Dice el Señor Jesús a sus discípulos: *yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie va al Padre sino por mí*. Si me conocierais a mí, conoceríais, también ciertamente conoceríais a mi Padre... *el que me ve a mí, ve también a mi Padre* (Jn 14,6-9)”¹⁰⁰.

Que san Francisco traiga a la memoria estos pasajes al inicio de las *Admoniciones* no es casual. Los comentaristas señalan que el *Poverello* sugiere con preferencia la perfección del cristiano como un camino a seguir, una vía, un itinerario de vida personal, más que como una imitación, lo que explica el dato de que se repita de forma insistente en la *Primera Regla*¹⁰¹. En este texto, más espiritual que legislativo, explica en qué consiste su experiencia de configuración personal en Cristo: abandono total en Cristo, confianza absoluta en su poder y reconstitución de una nueva humanidad en la minoridad. La divisa es tan simple como profunda: abrazar la pobreza, la cruz y la fraternidad (Cf. *IR I*, 1-5).

En Cristo, que es el sumo ejemplar y la máxima expresión, la persona adquiere toda la luz y la fuerza para cumplir su misión personal y propiciar el encuentro con Dios y, en Dios, con la creación y sus semejantes. La experiencia sintética de lo que significa Cristo aparece de forma magistral en las siguientes palabras de Gaspar Hernández:

¹⁰⁰ *Adm*, I, nn. 1-3; 4, 356-357.

¹⁰¹ I. RODRÍGUEZ y A. ORTEGA, *Los escritos...*, 359-360. Señalan los autores que “Francisco nunca emplea los vocablos *imitatio*, *imitor* (seis veces en Clara), pero sí los del seguimiento de Cristo: *Sequor*, seguir, diecinueve veces” (360).

“La encarnación del Verbo de Dios, que culmina en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesucristo, es el hecho fundamental y la novedad radical del Cristianismo. En la encarnación del Verbo, el Dios infinito y creador se autocomunica amorosamente a lo otro creado (distinto de Él) hasta el límite de hacer de eso otro parte de su propia realidad que le pertenece ya para siempre, para redención y divinización del hombre, para recapitulación del cosmos. Por eso Jesucristo es el centro del tiempo y de la historia. Él es la plenitud del hombre”¹⁰².

Este resumen cristológico expuesto en el tiempo presente es la experiencia de san Francisco y los primeros teólogos franciscanos en el siglo XIII, porque pertenece a la verdad perenne del cristianismo.

El hombre recorre su vocación personal su esencia común, su especificidad y singularidad y adquiere su dignidad en el fundamento y seguimiento de quien es el ejemplar y mediador, el *Logos* supremo. La antropología subyacente a la cristología es la clave del pensamiento cristiano y de modo especial en el camino franciscano. Si el hombre es imagen y semejanza de Dios y vértice de la creación desde su ser expresión divina –significado y significante– la encarnación de la segunda persona de la Trinidad es, desde la antropología de la creación, el paradigma sublime y la máxima expresión de la participación divina. “Toda la vida de Jesús de Nazaret –afirma A. Martínez– se convierte en revelación y glorificación de Dios”¹⁰³; por lo que Cristo es y se nos revela como la imagen perfecta y la similitud expresiva. Paradigma, modelo y ejemplo de lo que todo hombre debe hacer ante el misterio divino. Cristo es encarnación de Dios, muestra de lo Santo, lo inefable, lo que no se puede definir, pero de lo que se puede expresar en cuanto objeto de deseo y felicidad mística. Todo hombre es en Cristo capaz de gozar de Dios Uno y Trino nuestro fundamento.

En el mismo capítulo (el 23) del texto que nos sirve de reflexión, san Francisco realiza un resumen perfecto de todo lo que venimos aquí rumiando. Un texto en el que se pone de manifiesto que el hombre encuentra todo lo que es en el único acto divino de amor y por eso ha de manifestar y expresar (en una definición existencial que sí se puede hacer de forma positiva y propositiva) el fundamento de ese acto: amar para expresar el Amor. El Amor libérrimo de Dios supera los esquemas intelectuales y necesitaristas de los hombres. La primacía de la encarnación de Cristo, de la que hará excelsa teología Duns Escoto, es en el franciscanismo la expresión del amor de Dios, motor de su libertad omnipotente, acto que se manifiesta en la historia del hombre en el acto creador y en

¹⁰² G. HERNÁNDEZ, “El ser que se da y el Dios que se encarna”, en *Salmanticensis*, 51 (2004) 535.

¹⁰³ A. MARTÍNEZ, *Antropología...*, 70.

el continuo cuidado del hombre que conocemos como salvación. Este esquema supera la necesidad de la encarnación de Jesucristo en un esquema salutario donde la historia de la salvación está justificada en cierta forma la por la precariedad ontológica humana y el pecado que expresado en el esquema anselmiano de creación-pecado-redención, hace del pecado una condición cuasi necesaria de la venida de Jesucristo y capitaliza la intención de la gracia divina.

“Amemos todos *con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con toda la fuerza* (cf. Mc 12,30) *y fortaleza* (cf. Mc 12,33), con todo el entendimiento, con todas las fuerzas (Lc 10,27), con todo el esfuerzo, con todo el afecto, con todas las entrañas, con todos los deseos y voluntades, al *Señor Dios* (Mc 12,30 par), que nos dio y nos da a todos nosotros todo el cuerpo, toda el alma y toda la vida; que nos creó, redimió y por sola su misericordia nos salvará (cf. Tob 13,5)”¹⁰⁴.

En Cristo el hombre posee la base, las herramientas, los planos del proyecto de su actividad y la construcción de su vida. La piedra angular en la que edificar su ser personal. El hombre, en esta convicción, anhela expresar de forma icónica lo que el Hijo de Dios manifestó en su ser. en torno a este pivote, gravita toda la responsabilidad de nuestra existencia. Como escenario de desarrollo esencial, existencial, vital y personal contamos con en el entorno natural y con la hermandad nacida de la humanidad. Somos responsables de expresar en nuestra vida, siguiendo la palabra de Dios dada en el Evangelio de Jesucristo, la alabanza amorosa del Misterio de Dios. Como reza en el inicio de las dos reglas (no-bulada y bulada), somos expresión de Dios, pues vivimos nuestra vida *en su nombre*: “¡En el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo!”¹⁰⁵; “¡En el nombre del Señor!”¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *IR*, XXIII, 8, 492-493.

¹⁰⁵ *Ibid.*, Prólogo, 1, 414.

¹⁰⁶ S. FRANCISCO, *2R*, I, 1, 511.

III

“...NOS COLOCASTE EN EL PARAÍSO” (1R XXIII,1)

RESPONSABILIDAD TEOLÓGICA EN EL OTRO (FRATERNIDAD) Y CON LO OTRO (ECOLOGÍA): ECOLOGÍA DE LA PAZ

En el apartado anterior hemos recordado que el relato etiológico del Génesis dirige la acción del hombre hacia el cuidado del resto de la creación. El hombre está conminado a “dominar” la Tierra. Una acción que lejos de la lógica del poder nacida del pecado, nos lleva a penetrar en nuestra naturaleza, en nuestro ser imagen y semejanza. El pasaje bíblico revela que Dios da el poder al hombre para realizar su trabajo, un dominio que nos lleva a recordar la presencia y pertenencia de Dios de toda su obra creadora. Con lucidez sintetiza F. Martínez Fresneda la experiencia antropológica de la búsqueda de paz que subyace al hecho creador de Dios que ha sustentado gran parte de nuestras reflexiones:

“Dios llama a la criatura a la vida, establece unas relaciones personales por medio de una alianza de amor y encomienda al hombre la gran tarea de hacer de la creación su morada desde los fundamentos del bien que están en los principios de toda contingencia”¹.

Dios nos convoca a una misión personal, inscrita en nuestra forma de ser, en nuestro sello creado. Una misión que recuerda con sabiduría san Francisco de Asís:

“4. Oíd, señores hijos y hermanos míos, y *percibid con los oídos mis palabras* (Hch 2,13).

5. *Inclinad el oído* (Is 55,3) de vuestro corazón y obedeced a la voz del Hijo de Dios.

7. Guardad en todo vuestro corazón sus mandamientos y cumplid perfectamente sus consejos.

8. *Confesadlo porque es bueno* (Sal 135,1), y *ensalzadlo en vuestras obras* (Tob 13,6);

¹ F. MARTÍNEZ FRESNEDA y J. C. GARCÍA DOMENE, *La Paz. Actitudes y creencias*, Murcia, Editorial Espigas-Instituto Teológico Franciscano, Murcia, 2003, 242.

9. *porque por eso* os ha enviado (Tob 13,4) al mundo entero, para que de palabra y de obra deis testimonio de su voz y hagáis saber a todos que *no hay omnipotente sino él* (cf. Tob 13,4)².

La realización de la misión divina ofertada en el momento creador sobre el paraíso y renovada en el acontecimiento pascual mediante la construcción del Reino de Dios, tal como ha señalado san Francisco de Asís, se profundiza en el propio ser de la Orden como exterioriza y evidencia el nombre de “hermanos menores”. Implica, en verdad, la radical aceptación del encuentro con la persona. Descubrir la alteridad constituye desde la donación la misión esencial del hombre. Una misión de apertura y enriquecimiento que en la humildad tiene como resultado el destacar la dignidad de Dios y se hace referencia en la fraternidad. Encontrarse es saber leer la naturaleza y reparar que en la entrega desde el amor se consuma el compromiso humano consigo mismo, con Dios y con su obra. Y lo único que tiene que hacer es mirarse con las gafas que Jesucristo le proporciona, pues su naturaleza es la de ser expresión del amor, como Jesús nos recuerda en su palabra y en su existencia, así lo señala san Buenaventura en la *Leyenda mayor*:

“El maestro de la humildad, Cristo Jesús, para formar a sus discípulos en la perfecta humildad, dijo: El que quiera ser entre vosotros el mayor, sea vuestro servidor, y el que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro esclavo (Mt 20,26-27)”³.

La responsabilidad de nuestra constitución antropológica especular e icónica y la tarea colaboradora con la acción creadora de Dios se sustentan en extender la relación con Dios y, por lo tanto, en reflejar su palabra creadora y salvadora. Responsabilidad que nos conduce del hombre al mundo y del mundo al hombre. La fraternidad humana extiende la hermandad al mundo creado.

Hemos atravesado varias fases en la confluencia entre hombre y mundo. Han ido de la mutua familiaridad, en la que el ser humano se desarrollaba axiológica y existencialmente como una parte de la realidad en la que desenvolvía su vida, hasta efectuar una confrontación con el mundo a partir de la separación cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*; para llegar a la introducción del subjetivismo en la esfera racional y la visión mecanicista del mundo, donde se opera una radical separación de ambas esferas que culmina con una mirada antropocéntrica.

² *CtaO*, 5-9, 294-295.

³ *LM*, c. 6, n. 5, 416. Cf. Mt 20,26-27.

En el último tercio del siglo XX se ha desarrollado una subversión de los términos que ha alentado una lectura excentricista del hombre, sin superar el desmembramiento de la realidad del hombre y del mundo que se ha sustentado o en una dicotomía entre ambos, o bien en una reducción científicista y materialista. Y aunque parezca extravagante, es natural que elevando a sus últimas consecuencias el proceso de desnaturalización humana, el referente de la naturaleza común se ha elevado a la especie animal y la categoría referencial al contexto ecológico. Dicha óptica, sin duda, ha llevado a realizar una relectura de la relación del hombre con el entorno natural donde desarrolla su vida y eso ha sido positivo, aunque demasiadas veces y en contextos diversos ha provocado la despersonalización del ser humano, lo que podemos juzgar sin miedo a equivocarnos de tremendamente negativo.

Se trata, pues, de recuperar el compromiso adquirido en el acto creador, es decir, la tarea encomendada por Dios a los hombres que no es otra que establecer la relación con el otro (el hermano) y con lo otro (la naturaleza), teniendo en cuenta que si nuestra naturaleza es sustancialmente expresiva y, por ende, relacional, hemos de considerar el todo y concentrar en sus justas medidas una reflexión que aúne hombre y mundo, en su diferencia ontológica, en su especificidad expresiva, pero en su común raíz creada. Ello se concreta recordando que el mundo es el marco de desarrollo del hombre y recuperando la idea del paraíso dado por Dios y de nuestra estrecha relación al mismo.

La ecología ha de ser el espacio de trabajo del ser humano y ha de tener en cuenta su carácter viviente. De modo que la ecología como construcción y consideración de la casa común de la creación rompe sus primeras barreras naturales (ecología natural) para considerar el proceso de desarrollo armónico de la sociedad (ecología social) y del hombre (ecología humana). Pero la restauración de los términos del paraíso en el marco de la relación creatural, pasa por atender, mimar y potenciar la comunión fraterna sobre la que pivota cualquier visión antropológica realmente humana y ecológica. Como apunta X. Pikaza, el paraíso es una experiencia antropológica, pues “el hombre es un viviente que se abre, por gracia de Dios, al futuro de la vida, pero que puede cerrarse, por naturaleza y ley, en la frontera inexorable de su muerte”⁴. Recuperar el paraíso, res-

⁴ X. PIKAZA, *Antropología bíblica...*, 74. El autor señala como la pérdida de la condición de habitantes del paraíso acarrea unas consecuencias en nuestro modo de existir en nosotros y con el mundo. Estar dentro del paraíso significa contemplar la exuberancia de la naturaleza (ríos y árboles); supone el buen trabajo en un mundo de plantas y animales; amor mutuo y vinculación interhumana expresada en el encuentro entre hombre y mujer y una distinción entre lo bueno y lo malo. Fuera del paraíso, sin embargo, la naturaleza se siente como dolor y el mundo se vuelve estepa. El trabajo se hace duro y espacio de con-

pondiendo a la palabra de Dios y su gracia implica ayudar a la reconstrucción de la historia rota del hombre con Dios, siempre alentada por Él en el amor como historia de salvación a la que pertenece el propio acto creador. La ecología no es una acción en sí misma, sino la actividad que el hombre actual ha de realizar para propiciar el encuentro con Dios, expresarse como imagen y semejanza suya y desarrollar la paz y la fraternidad que le son propias. La ecología tiene como referente el acto salvífico de Dios en sus momentos de creación, elección, alianza y gracia pascual, y siendo así, la fraternidad es camino para la ecología y la ecología para la fraternidad. Cuando vivimos los seres humanos como hermanos, en sintonía desde la palabra de Dios creadora y salvadora, el hombre vive los dones del paraíso y desarrolla su vida en el Reino de Dios. Cuando olvida la fraternidad es expulsado del paraíso y se aleja de la vivencia del amor del Reino. Esta es la experiencia del Pobre de Asís quien supo como nadie mirar la creación desde la configuración con el Salvador; quien reverenció como nadie la creación viendo en ella la huella del Padre, del Santo, de Dios Amor, construyendo una experiencia religiosa en la que destacara la fraternidad de los que se sienten menores como experiencia fundante de paz:

“Decía el bienaventurado Francisco que el Señor le había revelado ser voluntad suya que se llamaran hermanos menores... Tal como fue revelado al bienaventurado Francisco que su religión se llamaría de los hermanos menores, hizo luego que se escribiera en la primera regla... También le fue revelado el saludo que habían de emplear los hermanos, como hizo escribir en su testamento: “El Señor me reveló que debiera decir al saludar: *El Señor te de la paz...*”

Absorto el bienaventurado Francisco todo él en el amor de Dios, contemplaba no sólo en su alma, tan hermosa por la perfección de todas las virtudes, sino también en cualquiera creatura, la bondad de Dios. Por eso, se sentía como transportado de entrañable amor para con las creaturas, y en especial para con aquellas que representaban mejor algún destello de Dios o alguna nota peculiar de la Religión”⁵.

Tomás de Celano nos describe precisamente en qué consiste esta fraternidad que es esencial a la propia Orden y a la experiencia franciscana. Un realizarse como “Hermanos Menores”, existir desnudos ante el amor de Dios, no buscar nada, obedecer la llamada de Dios y su palabra: vivir el Evangelio. El texto recuerda los dones que el hombre experimenta viviendo en el paraíso:

flicto, se resquebraja el diálogo de amor dando pie a la violencia y, por último, la división entre bien y mal se vuelve factor de distinción y lucha (75).

⁵ *Espejo de Perfección [EP]*, c. 2, n. 26, 214; c. 12, n. 113, 784. Cf. *Test*, 23, 639.

“«Quiero que esta fraternidad se llame Orden de Hermanos Menores». Y, en verdad, menores quienes, sometidos a todos, buscaban siempre el último puesto... sobre el fundamento de la constancia se erigió la noble construcción de la caridad, en que piedras vivas, reunidas de todas las partes del mundo, formaron el templo del Espíritu Santo ¡En qué fuego tan grande ardían los nuevos discípulos de Cristo! ¡Qué inmenso amor el que ellos tenían al piadoso grupo!... Al despreciar todo lo terreno y al no amarse a sí mismos con amor egoísta, centraban todo el afecto en la comunidad y se esforzaban en darse a sí mismos para subvenir a las necesidades de los hermanos. Deseaban reunirse, y reunidos se sentían felices; en cambio, era penosa la ausencia; la separación, amarga, y dolorosa la partida. Pero nada osaban anteponer a los preceptos de la santa obediencia... se ponían, como con prisas, a cumplir lo mandado. Eran «seguidores de la altísima pobreza», pues nada poseían ni amaban nada... En todas partes se sentían seguros, sin temor que los inquietase ni afán que los distrajese... ocupados siempre en obras santas y justas, honestas y útiles, estimulaban a la paciencia y humildad a cuanto trabajaban con ellos... En medio de esta vida ejercitaban la paz y la mansedumbre con todos; intachables y pacíficos... No cabía en ellos envidia alguna, ni malicia, ni rencor, ni murmuración, ni sospecha, ni amargura; reinaba una gran concordia y paz continua; la acción de gracias y cantos de alabanza eran su ocupación”⁶.

El espíritu franciscano, inspirado en la concordia de la acción creadora y salvadora de Dios, nos pide una vida confiada a la relación con Él como mejor medio de paz y felicidad. Es la paz y la alegría de los que viven en el Señor, una revitalización actualizada del espíritu de la primera comunidad cristiana: (Hch 2,42-47; 5,12). La mirada sanfranciscana presenta los frutos de la vida desde Dios, donde el Señor de las creaturas es su servidor y el propiciador de la vida fraterna; el signo es la comunión, el encuentro con Dios a través de los hombres y la obra creada, pues “Francisco aplica a toda criatura el amor de *hermano*, que se traduce en el sumo respeto y defensa de su estilo de ser. Esto es, el sol, la luna, los campos, las hierbas, los pájaros, los animales son hermanos en pleno sentido, porque todos ellos y en sí mismos entrañan la presencia de Dios”, señala bellamente F. Martínez⁷. Juan Pablo II, en su Carta encíclica *Centesimus annus*, recupera la idea cristiana desde la óptica del menos al referir que la tierra es un don y tarea para el hombre, pero también el hombre es un don de Dios, por lo que ha de respetar su estructura originaria igualmente como un bien (CA, 38). Palabras recordadas por Benedicto XVI y profundizadas desde una perspectiva afín a la que venimos exponiendo cuando afirma que:

“La experiencia demuestra que *toda actitud irrespetuosa con el medio ambiente conlleva daños a la convivencia humana*, y viceversa. Cada vez se ve más claramente un nexo inseparable entre la paz con la creación y la paz entre los hombres. Una y otra presuponen la paz con Dios. La poética oración de San Francisco conocida como el «Cántico

⁶ T. DE CELANO, *IC*, c. 15, nn. 38-41, 165-167.

⁷ F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *La Paz...*, 208.

del Hermano Sol», es un admirable ejemplo, siempre actual, de esta multiforme ecología de la paz” (PH 8).

1. La esencial fraternidad humana: la persona abierta al hermano

La divisa de la edad moderna y de la forma de convivencia democrática descansa en una triada de conceptos que forman parte del acervo común de las sociedades modernas contemporáneas: “libertad, igualdad y fraternidad”. La libertad y la igualdad culminan el proceso ilustrado, mientras que la fraternidad se sobreentiende, pero de una forma un tanto especial. Se trata de una fraternidad de hermanos que no comparten la misma sangre, sin un fondo común, ni bien que compartir. Es una fraternidad que se basa en la desconfianza de la vida social, y que a lo sumo o prescinde de cualquier bien, en un estado casi de inocencia, o tiene que reconocer el interés individual y compartirlo en un respeto mutuo (Kant). Nos hallamos muy alejados de una fraternidad que se base en el reconocimiento de los hombres que desde sí mismos y abiertos a los otros se sienten ciudadanos, entendiéndolo como aquellos que comparten la humanidad.

La fraternidad de la consigna ilustrada desemboca en un particularismo existencial y en un universalismo meramente accidental ya que se basa en una facultad: la razón. Es un universal que tiende a diluirse entre las manos del hombre, pues se reduce a lo sumo a la instancia trascendental. El individuo no puede reconocerse en ningún ser humano concreto. Por lo que el hermano ilustrado es un concepto casi psicológico (y ya acaso sociológico). Un distanciamiento que siglos más tarde no dejará satisfecho a nadie y que provocará la reacción anti-idealista como señala la proclama de Lévinas:

“Los otros me conciernen de golpe. Aquí la fraternidad precede a la comunidad del género. Mi relación con el otro, en tanto que prójimo, confiere sentido a mis relaciones con todos los otros. Todas las relaciones, en tanto que humanas, proceden del desinterés. El uno-para-el-otro de la proximidad no es una abstracción deformadora. En ella se muestra de golpe la justicia”⁸.

Pero acaso la fraternidad significa algo distinto, más íntimo y profundo, más sólido y consolidado. La fraternidad involucra encuentro entre personas concretas que se reconocen en el acontecimiento de apertura al otro hermano que es un ser humano:

“El estoico «ama» al prójimo porque se sabe hermanado al hombre en general, a «todos» los hombres, o al mundo en general, a todas las cosas. Frente a este amor que

⁸ E. LÉVINAS, *De otra manera que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987, 238.

arranca de la esencia, de lo universal, está el otro, el que surge del suceso, es decir, de lo más singular de todo lo que hay. Este singular camina paso a paso de un singular al próximo singular, de un prójimo al próximo prójimo, y renuncia al amor al lejano antes de que pueda ser amor al prójimo”⁹.

Usar la palabra fraternidad impone una mirada al hombre, una contemplación ética y estética. Entiendo la afirmación, resalazada desde la filosofía por Alain Finkielkraut, cuando analizando el “rostro” (*visage*) del otro, afirma que “la responsabilidad respecto del otro precede a la contemplación”, por lo que sigue “el encuentro inicial es ético, el aspecto estético viene después”¹⁰. Esta aproximación es vital en el mundo desvirtuado de la fraternidad moderna y del vaciamiento estético; sin embargo tal afirmación nos lleva a la urgencia de recuperar la perspectiva teológica o la implicación expresiva del hombre, pues cuando la persona expresa el amor (imagen y semejanza de Dios) su admiración nos lleva a la consideración ética. La contemplación es el momento fundante de la ética, y también de la estética. La experiencia de pecado del hombre que protagoniza Caín contra su hermano Abel es justificada con el olvido. Caín afirma que no sabe dónde se encuentra su hermano, en ese preciso momento realiza un acto fratricida –mata a Abel– en una acción reprobable éticamente, porque ha olvidado su fraternidad con él, no reconoce el lugar de la fraternidad. Toda muerte de otra persona se revela como un atentado contra el hermano. El desconocimiento que profesa Caín del destino de Abel no es sólo una excusa, sino que le incapacita incluso para escuchar su inevitable clamor (Gn 4,9-10). Ni siquiera es capaz de reconocer a Dios por eso puede mentirle en su cara. Pero el hombre es expresión de Dios y su ser llama siempre: “grita”. La fraternidad precede así toda acción ética posterior en cuanto que la fundamenta, la orienta y dota de sentido. No se trata de dos momentos, sino de uno sólo. Cuando olvidamos nuestra filiación con Dios, nuestra constitución estructurante de reflejar su divinidad y de personalizarnos en relación, entonces nuestra humanidad falla. Sin auténtica fraternidad no podemos construir nada, la paz se hace imposible.

La contemplación de la significación del hermano se impone como instancia significativa, como un *logos* viviente. Implica que la “comunidad de hombres significativos y expresivos” instituye cualquier otro tipo de comunidad, incluso la “comunidad lingüística”, fundando así realmente “el mundo de la vida compartido intersubjetiva-

⁹ F. ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, Madrid, 1989, 3.

¹⁰ A. FINKIELKRAUT, *La sabiduría del amor*, Barcelona, 1986, 27.

mente” de la ética del discurso de J. Habermas¹¹. La responsabilidad ética con el *otro* es inherente a contemplarlo como hermano. Sin esa base real se impone el vacío y una inanidad de fundamentación prepolítica. J. Ratzinger señala cómo la falta de una base común ética incluso puede abonar experimentos políticos de corte dictatorial¹². Y, a su vez, como dijimos al hablar de la persona y de su dignidad, reconocer en comunión al hermano nos profundiza como seres expresivos, en nuestra naturaleza de imagen con capacidad de semejanza. Y es que:

*“el hombre se ha convertido en «imagen y semejanza» de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas, que el hombre y la mujer forman desde el comienzo. La función de la imagen es la de reflejar a quien es el modelo, reproducir el prototipo propio. El hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad, cuanto en el momento de la comunión”*¹³.

Ya hemos señalado cómo la fraternidad entre los hijos de Dios, reflejo de la esencial semejanza y comunicación perfecta trinitaria, es esencial a la comunidad franciscana. El sentirse hermanos es una de los distintivos del profesar franciscano que profundiza las categorías de igualdad y solidaridad entre los hombres, propias del espíritu universal humano y la comunión de los cristianos. En la fraternidad todo hombre es acogido como hermano, ya sea “amigo, o adversario, ladrón o bandolero”¹⁴. Por su profundidad y relevancia la fraternidad es una de las características fundamentales del espíritu franciscano que sistemáticamente evoca y es un intento acertado de mostración de la palabra de Dios. San Francisco se toma muy en serio las palabras y los hechos de Jesús y los asume en su vida: “¡Todos vosotros sois mis hermanos!” (cf. Mt 23,8), dice Jesús, y ello lleva a la fraternidad¹⁵. Los que se reconocen hijos de Dios viviendo su voluntad encuentran en Jesucristo la afectividad íntima y familiar que aparece en Mt 12,50, como nos recuerda el Santo reverberando la espiritualidad cisterciense”¹⁶.

¹¹ J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, 2000, 74.

¹² J. RATZINGER, “Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani”, en M. PERA y J. RATZINGER, *Senza radici*, Milano, 2005, 62.

¹³ JUAN PABLO II, *Audiencia general, catequesis* (14 de noviembre de 1979). En http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791114_sp.html

¹⁴ *IR*, VII, 14, 433.

¹⁵ Cf. *IR*, XXII, 33, 481.

¹⁶ Así lo señala I. RODRÍGUEZ y A. ORTEGA, *Los escritos...*, 263 comentando el texto franciscano: S. FRANCISCO, *2CtaF*, 50-53, 57-58.. Citan los siguientes textos cistercienses: Ps. BERNARDO DE CLARAVAL, *De interiori domo*, c. 10, n. 17, en *Ibid.*, 548 a-b: “Qui creavit nos, creatur in nobis: et quasi parum esset nos Deum patrem habere, vult etiam nos fieri sibi fratrem et matrem. *Quicumque*, inquit, *fecerit voluntatem Patris mei qui in coelis est, ipse meus frater et mater est* (Matth. XII, 50). Frater, obediendo; mater,

La fraternidad se muestra como resultado del seguimiento de Cristo. La vida evangélica fundamenta la experiencia de la fraternidad en cuanto que la hermandad que nos ha dado Dios es la que nos impulsa a la misma: “Y después que el Señor me dio hermanos, nadie me mostraba qué debía hacer, sino que el Altísimo mismo me reveló que debía vivir según la forma del santo Evangelio” (*Test*, 14). En este sentido, en la fraternidad se reencuentra el acto creador que nos confiere nuestra profunda hermandad, impulsando así el compromiso *con y en* el hermano de continuar el acto creador en el acto de amor a Dios, que se nos hace patente, después del paraíso, en la palabra de Dios, en Jesucristo, en el Evangelio. Nos interesa señalar en este estudio precisamente la fundamentación de la fraternidad en la creación divina y con el mundo creado a quien se extiende la fraternidad. Todos los seres creados están hermanados, ya que comparten en orden diverso el ser imagen y revelación de Dios creador, en definitiva expresar el amor de Dios, la profunda razón de ser de la fraternidad:

“No es de extrañar que a quien la fuerza del amor había hecho hermano de las demás creaturas, la caridad de Cristo lo hiciera más hermano de las que están marcadas con la imagen del Creador”¹⁷.

2. Del mundo a la creación y de la creación al mundo

2.1. Óptica antropológica del fundamento de la creación,

La relación entre el ser humano y la naturaleza se ha vivido en tiempos recientes en un tono casi beligerante que choca con la experiencia bíblica fundante de la creación que venimos narrando. La experiencia del texto del Génesis no destapa ninguna relación problemática, sino de interacción por mediación de las relaciones de servicio. Es decir, enseña que Dios da el poder al ser humano sobre la creación a través del trabajo, una labor que consiste en ordenar y regir el mundo que le ha sido confiado. Ello supone una

generando: frater, per haereditatis participationem; mater, per aliorum instructionem”. También cf. c. 39, nn. 80-81, en *Ibid.*, 548 a-b: “Si ergo naturalem pulchritudinem tuam in te reparaveris, concupiscet rex decorem tuum: quoniam ipse est Deus tuus (Psal. XLIV, 12); ipse amicus et sponsus, frater et filius. Ipse enim dixit: *Quicumque fecerit voluntatem Patris mei qui in coelis est, ipse meus frater, et soror, et mater est* (Matth. XII, 50). Audi quomodo. Virtus et sapientia Patris, filius est Patris. Verbum Patris, voluntas est Patris. Voluntas hominis nihil aliud est, quam quaedam proles mentis. Si igitur eadem est voluntas tua, et voluntas Patris; idem est filius tuus, et filius Patris. Veritas, sapientia, voluntas corde concipitur, et ex corde generatur. Si igitur idem vis et idem sapis quod Pater, eundem filium habes quem et Pater. In te est utrum sis pater aut mater, an potius utrumque, pater et mater; non tuo merito, sed Dei dono”. Cf. T. DEBONNETS y D. VORREUX, *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, Paris, 1968, 30.

¹⁷ 2C, n. 172, 329.

confianza en el hombre y, por ende, una responsabilidad –en J el dominio viene señalado por la imposición del nombre, que es posterior al encargo de labrar y cuidar el Edén (Gn 2,15)–. En el contexto sacerdotal dicha misión deviene por el conocimiento de la Ley, que es un principio de orden y de armonía entre el ser humano y la creación de Dios, de modo que uno cumple su fin “según su especie”. Y el fin no se suscribe tanto a referencias biológicas, ni a órdenes filogenéticas, cuanto al cuidado amoroso de Dios creador: todo responde a su acción. La lucha o la dialéctica del poder están muy alejadas de la mentalidad bíblica y de la teología cristiana. El poder que el hombre recibe de Dios para con la naturaleza es la de dotarla de sentido y la de elevarla a categorías trascendentes de la materia, sin que ello signifique un déficit ontológico del estatuto material del cosmos. Circunstancia que el magisterio de Juan Pablo II deja clara en la Carta encíclica *Centesimus annus* al afirma que:

“No sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado” (CA, 38).

La contingencia del mundo en su ser creado con las características de finitud no quedan al albur de la negatividad, sino que al contrario implica la positividad de su existencia interpretada. Su carencia es una señal inequívoca de la existencia del Infinito necesario, en la expresión más especulativa de Escoto. Lo que parece impotente se convierte en tesoro de Amor por Dios creador. El acto libre de la creación de Dios hace que la contingencia de la creatura exprese de forma más aguda la libertad del Creador, libertad y amor que en virtud de la creación en imagen y semejanza dejan su presencia en las creaturas, especialmente, en el hombre capaz de percibir en las cosas sensibles la huella de la Trinidad. El acto creador es el primer momento de la gracia divina, que en la encarnación del Verbo alcanza su momento fundamental, signo inequívoco de la libertad amorosa de Dios y de la elección que Dios en Jesús hace del hombre: “No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros” (Jn 15,16). Cristo, la encarnación del Verbo, es la piedra angular de todo el plan de Dios. Es –como dirá san Buenaventura– mediador de la creación y la revelación, y ello se entiende desde la tesis escolástica fundamental del primado de Jesucristo en el plano salvífico de Dios¹⁸. Duns Escoto ilumina, en la centralidad primordial cristológica, el papel de mediador bonaventuriano,

¹⁸ Cf. M. LÁZARO, “Un lema bonaventuriano: «Jesucristo y Bien». La creación como lugar del amor de Dios”, en *Salmanticensis*, 58 (2011) 235-255.

salvaguardando el carácter libre del acto creador de Dios. Siendo la creación fundamentada en el misterio libérrimo y amoroso de la Encarnación, queda fundamentado la actuación humana existente *de hecho* en la acción divina.

Desde el presupuesto de la primacía absoluta de Jesucristo, en la encarnación como *predestinación primera*¹⁹, que implica ser causa primera de lo que viene a continuación y fundamento de toda actividad, podemos afirmar que el hombre conoce un sólido fundamento aparecido en libertad y fruto de amor y liberado de cualquier atisbo de necesitarismo para constuirse y ser –en cuanto imagen contingente y finita de la encarnación libre y amorosa de Dios– actor privilegiado de la creación, en cuanto a realizarse y ser capaz de conferir sentido a su ser en plenitud.

El ser humano no sólo tiene facultad de dar respuesta a los mecanismos de su desarrollo y, por lo tanto, de otorgar de un significado al mundo, sino que en su propia naturaleza el hombre dota de sentido a la creación, al poder reconocer y reconocerse como parte activa del plan divino. El mundo no es tan sólo el habitáculo del hombre, sino que es el rincón sereno de contemplación y bendición para el hombre que lee el mundo con una hermenéutica de sentido divino:

“...lleno de espíritu de Dios, no cesaba de glorificar, alabar y bendecir en todos los elementos y criaturas al Creador y Gobernador de todas las cosas”²⁰.

San Francisco, y en él el pensamiento franciscano, ha elaborado una relectura anticipada de la realidad del mundo desde parámetros que exceden la explicación filosófica y lógica del universo y del cosmos creado.

Cuando Friedrich Nietzsche criticó la unidireccionalidad de los discursos lógicos, reprochó, también, el aumento de la exigencia de la comprensión del mundo al de su explicación: iniciada groseramente por la filosofía dogmática, extensiva al reduccionismo kantiano y adoptada por el positivismo científico. Su perspectivismo metafórico, que pretende connotar más que denotar, señaló la debilidad del lenguaje para percibir el misterio de la realidad, incluso la más cercana a nuestros sentidos. El sentido de la rea-

¹⁹ “La encarnación de Cristo no fue prevista ocasionalmente, sino que [...] Cristo era predestinado antes que los demás (*caeteris prius praeordinabatur*)” (J. DUNS ESCOTO, *Ox.*, III, d. 19 q. u., ed. Vivés XIV, 714). Cf. S. S. TABARES, “O primado universal do Cristo na teologia de Duns Escoto”, en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 61 (2001) 114-150; I. G. MANZANO, “El primado absoluto de Cristo en Escoto: nuevas perspectivas: Cristo, el principio hermenéutico de la teología cristiana y fundamento de toda creación posible”, en *Naturaleza y gracia*, 55 (2008) 9-78.

²⁰ *IC*, 80, 190.

lidad profunda en dinamismo vital reclama la lectura metafórica de la existencia. Nietzsche reconstruye formalmente la interpretación “del libro de la naturaleza”, si bien lo realiza desde la pluralidad de sentidos. O mejor, el hombre es el único creador de sentidos de la naturaleza, pues es el único creador que existe. Aquí se opera un cambio respecto al pensamiento medieval en cuanto a la mirada metafórica del sentido del mundo, pero su crítica nos señala la actualidad de la perspectiva franciscana. En esta línea G. Hottois, filósofo cercano a una lectura de la filosofía tecnocientífica, destaca precisamente la afinidad entre el pensamiento metafórico medieval y el método de acercamiento a la realidad propuesto por el pensador alemán:

“Observamos que no es extraña al deseo de preservar o de renovar una relación con la naturaleza característica de la época premoderna, esto es, una relación que mantiene la confusión de las cosas y las palabras, los fenómenos y los símbolos, las causas y las significaciones... el desarrollo contemporáneo de la hermenéutica es paralelo a un aspecto esencial del debate entre filosofía y ciencia, debate que jamás ha dejado de reforzarse, diversificarse y aumentar en complejidad”²¹.

Más allá de esta pugna de la razón que encarna la lectura metafórica de la filosofía y la lectura lógica, el franciscanismo propone una lectura del sentido en la que no se juega la lucha por el dominio interpretativo del hombre y de las ideologías en las que desarrolla su pensamiento y su vida, sino que expresa simplemente el juego de la vida. El ser humano comprende y da sentido, pero sobre todo desarrolla su vital expresión: entender el mundo en su misterio proporciona alegría (*IC*, 81) de vivir, y la vitalidad que nace del amor es el criterio exegético del mundo y la fuerza de la comprensión. Se trata, pues, de desarrollar el plan de Dios. Y este es el sentido de toda ecología, que de esta forma se centra en la propia naturaleza y no en el juego de intereses del hombre. Cuando la naturaleza se hace fraterna al hombre se respeta como tal, cuando olvidamos su fraternidad, se convierte en verdad en proyección de los juegos de intereses del hombre. Ecología y humanidad están profundamente unidas, de ahí que hablemos de ecología no sólo como el sistema en el que el hombre vive, sino que el ecosistema influye en el hombre por cuanto él se expresa como un sistema ecológico. El paraíso es habitáculo del hombre, pero el hombre forma parte también del paraíso.

²¹ G. HOTTOIS, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, 1999, 243.

2.2. *Ecología natural*²²

Hoy, más que nunca, la ecología está de moda, o mejor, existen temáticas ecológicas que se ponen de moda. Del “salvar a las ballenas” se ha pasado al “calentamiento global del Planeta”. No es que no siga siendo necesaria para los militantes ecológicos la tarea de protección de especies, en especial de las que están en peligro de extinción, sino que la polarización de la reivindicación varía. La ecología se ha hecho su hueco en la agenda política y social y esto ha tenido un reflejo en el pensamiento filosófico y teológico. Podríamos pensar que es el pensamiento el que llevó a la ecología, y en parte es así. De modo oblicuo y transversal, a la hora de tener que reeditar ciertas críticas al sistema y en un *topos* filosófico en el que los grandes discursos parecían no poder sostenerse, el recurso a la naturaleza como símbolo del poder y la manipulación en unos casos, o un nuevo modelo de paradigma de clases (rehabilitando así el marxismo y la crítica al estado burgués y el modelo económico) en otros; o la visión de la naturaleza y su protección como espacio de confluencia del patrimonio común del pensamiento perdido o excusa para la búsqueda de una fuente de fundamentación ética, han propiciado (entre otras cosas) el nacimiento de la conciencia ecológica. Pero siendo sinceros, tras el impulso ecológico, que ha ido adquiriendo entidad propia –sin olvidar frecuentemente que, muchas veces, aún siguen vinculados a los orígenes ideológicos–, el pensamiento se ha adherido, en su crisis de razón y creatividad, al carro de la ecología. En fin, muchos aspectos bordean este asunto a los cuales no es ajena la teología, ni mucho menos el pensamiento franciscano, tildado de ecológico. Cosa que no está mal siempre que aclaremos qué entendemos por ecología en el mundo actual. Ciertamente, el trabajo del último tercio del siglo XX al respecto hace imposible no abordar este paradigma de comprensión de la naturaleza y el cosmos, incluso el humano y el social. Más aún, podríamos decir que en el pensamiento cristiano este arquetipo ha estado siempre prefigurado, siendo ahí san Francisco y el franciscanismo, de forma afirmativa, un cauce de fundamentación antropológica y teológica de primera magnitud: por su vivencia, por su actitud, por su comprensión, por la profundidad de sus propuestas intelectuales y vitales, por su actitud estética, contemplativa y mística...

La realidad es que la ecología aumenta su presencia en foros internacionales tal como se refleja en la celebración de eventos mundiales (congresos, *symposiums*, reu-

²² Este apartado y los dos siguientes son una ampliación del artículo: “Ecología de la paz, una propuesta de Benedicto XVI”, en *Communio*, Nueva época 5 (2007), 71-87. Cf. un estudio mío afín en “Ecología de la paz: presencia franciscana en Benedicto XVI”, en *Verdad y Vida*, 65 (2007) 547-558.

niones...), en el campo editorial (la cantidad de estudios sobre el tema), en el mundo académico y en los medios de comunicación. La preocupación medioambiental nace a instancias de los movimientos ecologistas coincidentes con la crisis del petróleo a principios de la década de los setenta y la propuesta ecoética expuesta paradigmáticamente en la obra de H. Jonas, *El principio responsabilidad*. La década de los noventa escenifica en términos globales la interrelación entre el hombre y el medio ambiente vital donde vive. El contexto psicológico pesimista en el que la reflexión ecológica se desarrolla es dependiente de la motivación alarmista de la que surge y se materializa a raíz de los diagnósticos de la famosa Conferencia de Naciones Unidas bautizada como «Cumbre de la Tierra» celebrada en Río de Janeiro en 1992. En torno a esta época ocurren al menos dos fenómenos. De un lado, un debate dicotómico sobre la polarización de las prioridades con respecto al enfoque ecológico. De otro lado, se va constatando a nivel popular una reflexión más antropológica y sociológica relativo a las implicaciones de las relaciones hombre-mundo, antropología-ecología.

Como hemos indicado, la reflexión teológica no puede inhibirse ante los análisis que vinculan al cristianismo con la génesis de la conciencia antropocéntrica como parte responsable del abandono del medio ambiente vivido en occidente. I. Bradley señala la centralidad de la conciencia ecológica como voz que reclama una respuesta desde los presupuestos teológicos: “El mayor problema que afronta nuestro mundo en el inicio de la última década del siglo XX, es, sin lugar a dudas, la amenaza provocada por la explotación y la contaminación del medio ambiente”²³. Ante tal urgencia el cristianismo ha reaccionado claramente desde la esfera intelectual y magisterial²⁴, mostrándose en círculos no teológicos como un referente de fundamentación moral, según han concluido con acierto Randers y Meadows al afirmar que “quizá sólo la religión organizada tiene fuerza moral suficiente para conseguir la aceptación de esta norma”²⁵.

Sobre la divergencia vivida baste citar, en una extensísima bibliografía y una gran amplitud de posicionamientos, el doble pivote sobre el que bascula la reflexión de la ecología natural apuntado por Hooker: se trata de construir una ecología cuyo enfo-

²³ I. BRADLEY, *Dios es «verde»*. *Cristianismo y medio ambiente*, Santander, 1993.

²⁴ Baste como ejemplo el curso celebrado en la Universidad Pontificia de Salamanca: «Ecología y Humanismo», y la obra en la que se recogen las ponencias: X. PIKAZA (ed.), *El desafío ecológico*, Salamanca, 1985.

²⁵ L. RANDERS y D. H. MEADOWS, “The Carrying capacity of our global environment”, en H. E. DALY (ed.), *Economics, ecology, ethics*, San Francisco, 1980, 301.

que se centre o en los individuos, o en los sistemas complejos. M. J. Bertumeu resume estas posiciones:

“El debate se desarrolla del siguiente modo. O bien se adopta una perspectiva metodológica atomista-individualista, perspectiva que es posible sostener tanto si se aboga por preservar el medio ambiente y frenar su destrucción en vista al derecho de personas actuales o futuras a gozar de un medio ambiente con calidad, o también si se propone expandir el círculo del horizonte moral para incluir a individuos de otras especies tales como los animales no-humanos e incluso a los seres vivientes en general”²⁶.

Esta última vertiente se conoce con la expresión anglosajona de *Deep ecology* y, a pesar de no poseer una gran carga de tradición filosófica reflejando así su escaso peso especulativo, sin embargo es constantemente puesto de moda por filosofías utilitaristas como las de P. Singer y ventiladas por intereses antihumanistas de corte ideológico con reflejo político.

La “Ecología profunda” nace de la mano de A. Dekke Eide Næss, profesor de la Universidad de Oslo y fundador de la revista *Inquiry*²⁷, con el fin de presentar los valores intrínsecos de la naturaleza como proposición heurística, lo que le lleva a consideraciones realmente paradójicas respecto de la propia concepción de la naturaleza y el ecosistema, relativas al ambientalismo y la contemplación intimista de la naturaleza desde un enfoque biocéntrico. Observaciones que manifiestan una tremenda manipulación, casi maniquea, apelando a ciertos planteamientos románticos y exponiendo lecturas antropomórficas. Posiciones huecas pero que no se pueden desdeñar debido al eco que tienen en espacios jurídicos y políticos y, por consiguiente, en los medios de comunicación social manejados por estos.

En este contexto destaca el especismo de P. Singer²⁸, que se ha materializado en el proyecto Gran Simio. El utilitarista australiano junto con P. Cavalieri ha escrito un libro cuyo título ya nos apunta su intención *El Proyecto “Gran Simio”. La igualdad*

²⁶ M. J. BERTOMEU, “Problemas éticos del medio ambiente”, en O. GUARIGLIA, *Cuestiones morales*, Madrid, 1996, 224.

²⁷ Cf. A. NAESS, *The Selected Works of Arne Naess*, 10 vols., New York, 2005.

²⁸ P. SINGER, *Ética Práctica*, Cambridge, 1995; ID., *Ética Práctica*, Barcelona, 1984, (Madrid, 2003); ID., *Compendio de Ética*, Madrid, 1995; ID., *Ética para vivir mejor*, Barcelona, 1997; ID., *Repensar la vida y la muerte*, Barcelona, 1997; ID., *Una izquierda Darwiniana*, Barcelona, 2000; ID., *Una vida ética: escritos*, Madrid, 2002; ID., *Desacralizar la vida humana. Ensayo de Ética*, Madrid, 2002; ID., *Un Solo Mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, 2003.

*más allá de la humanidad*²⁹. Resulta muy esclarecedora y hasta espeluznante la publicidad del mismo que aparece en la página Web oficial:

“«Aunque espléndidamente diferentes, estos animales son como nosotros». Partiendo de esta convicción, 34 especialistas de todo el mundo, entre ellos figuras tan reconocidas como Jane Goodall, Richard Dawkins y Toshisada Nishida, se reúnen con un propósito: extender el ideal de igualdad moral, de libertad o de prohibición de la tortura existente ahora entre los seres humanos a los otros grandes simios –chimpancés gorilas y orangutanes–. Se busca una igualdad moral basada no en la arbitraria condición de que somos seres humanos, sino en el hecho de que somos seres inteligentes con una vida emocional rica y variada, cualidades que emparentan a los seres humanos entre sí tanto como los emparentan con los otros grandes simios. Combinando la observación y la interpretación, la etología y la ética, filósofos, zoólogos, sociólogos, antropólogos, psicólogos y juristas de nueve países diferentes presentan de una forma cohesiva y persuasiva, argumentos para la aceptación de algunos animales no humanos como personas. Así mismo recuerdan –a quien pudiera juzgar la propuesta de disparatada– que también hubo un tiempo en que los esclavos «humanos» fueron considerados como simple «propiedad inanimada»³⁰.

Casi sobran los comentarios.

No obstante esta perspectiva extrema, dentro del primer paradigma (atomista-individualista) ha existido, a su vez, una polarización respecto a posiciones más humanistas o teorías antropocéntricas, y enfoques biologicistas (biologicistas de izquierdas), más centrados en las especies animales y la liberación animal. La reflexión nacida del cristianismo supo acentuar adecuadamente la centralidad antropológica en su dimensión existencial, esencial, de sentido y teológica.

El franciscanismo ha sido, sin duda, la bandera enarbolada por la Iglesia como actitud respetuosa, casi sagrada, de la naturaleza desde el presupuesto fundamental de la teología de la Creación. No creo que haga falta un “nuevo franciscanismo”³¹ como el abogado por algunos autores que pervierten el mismo concepto “franciscanismo”, trayendo a primer plano un áurea franciscana de reminiscencias *new age* en ciertos presupuestos, y de propuestas cercanas a la Ecología profunda cristianizada, que cae casi en el esperpento en ciertas revisiones. Son movimientos como la *Association catholique pour le respect de la Création animale “Notre-Dame de Toute Pitié”*, que se refleja en otras confesiones cristianas, como en el ámbito de la Iglesia anglicana sucede con el *Oxford Centre for Animals Ethics*. Nos referimos a opiniones que reivindican una teo-

²⁹ P. CAVALIERI y P. SINGER, *El Proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, 1998.

³⁰ En <http://www.proyectogransimio.org/libros.php>

³¹ J. BASTAIRE y H. BASTAIRE, *Un nouveau franciscanisme. Les petits frères et les petites soeurs de la Création*, Paris, 2005.

logía ecológica como respuesta profunda a la ecología cristianizada –es el caso de F. van Gaver bajo parámetros dependientes de pensamientos del siglo pasado³²–. Lo que ha de hacer una teología cristiana que piense la ecología es desarrollar la teología de la creación en dependencia directa con la antropología subyacente del hombre imagen de Dios viviendo en el paraíso dado, recuperado, desterrando los imaginarios geográficos de la literatura de paraísos perdidos.

El pensamiento franciscano ha sido definido con demasiada profusión de “ecológico”. Calificamos a la aseveración de ecologismo de “demasiada profusión”, no por la pertinencia de subrayar la vinculación con el mundo creado del espíritu de san Francisco y de la Orden de Hermanos Menores, sino por la inopinada (o peor aún ideologizada) utilización del término “ecológico” respecto del franciscanismo. San Francisco entiende de forma intuitiva la intrínseca armonía existente en el mundo creado por Dios. El mundo creado es el jardín paradisiaco dado en gracia por Dios al hombre y reflejo *a priori* de la armonía que desprende de dicho acto supremo.

La utilización de los objetos precisos, de realidades vivas y presentes ante el ojo de cualquier observador es preferida sobre la utilización de términos abstractos. Es más fácil de reconocer la grandeza vital, existencial y la significación mística de la luna, las estrellas, el agua y el fuego, que escrutar desde la abstracción del concepto de naturaleza. La hermandad que surge de la común paternidad de Dios se puede atribuir a objetos comunes y emparentados con nosotros. Esto tiene un reflejo en la actitud de la que no debíamos sino aprender. Fácilmente a la naturaleza se le puede categorizar, encerrar y analizar, descomponer, aplicar cálculo e incluso manipular, pues su lejanía conceptual nos invita a la comprensión del fenómeno y su transformación. Sin embargo, cuando lo próximo no es algo ajeno y alejado, sino cercano y fraterno, entonces es cantado y alabado, se siente cercano en referencia fraternal y fácilmente el hombre siente una obligación feliz, nacida del papel de cuidador y no de manipulador. San Francisco refrendaba el proyecto de Dios en su vida diaria:

“Su espíritu de caridad se derramaba en piadoso afecto, no sólo sobre hombres que sufrían necesidad, sino también sobre los mudos y brutos animales, reptiles, aves y demás criaturas sensibles e insensibles”³³.

³² F VAN GAVER, reseña en *La Nef*, 166 (2005).

³³ *IC*, c. 28, n. 77, 188.

La cercanía vital y existencial que san Francisco experimentó con la creación nace de su simple mirada, una simpleza que es profunda (y no simplista), y que, al contrario, conecta con la literatura sapiencial y con la poesía emanada del salterio, orando con la Biblia y la liturgia. Así aparece en las *Alabanzas que se han de decir en todas las horas*³⁴, donde, siguiendo la estructura de alabanza a la creación de los versículos de Daniel, se nos canta bajo el estribillo “alabémosle y ensalcémosle por los siglos” que toda la creación bendice a Dios: “Benedicid todas las obras del Señor al Señor (cf. Dn 3,57)... los cielos y la tierra (cf. Sal 68,35)... *Y toda criatura, que hay en el cielo y la tierra, y las que hay bajo la tierra y el mar, y las que hay en él (cf. Ap 5,13)*”³⁵. La celebración y la lectura de san Francisco nace, pues, de la lectura atenta y hecha oración. El hombre sencillo de espíritu profundo, el amante de las escrituras que siempre las tenía en su mente y corazón como nos recuerda E. Doyle en *The Rule and Testament of Saint Francis of Assisi*, el pobre de Asís siempre solícito a la palabra de Dios³⁶, siempre interpretando la vida desde la hermenéutica de la Palabra encarnada y por ello la creación:

“entre todos los animales, amaba con particular afecto y predilección a los corderillos, ya que, por su humildad, nuestro Señor Jesucristo es comparado frecuentemente en las Sagradas Escrituras con el cordero y porque éste es su símbolo más expresivo. Por este motivo, amaba con más cariño y contemplaba con mayor regocijo las cosas en las que se encontraba alguna semejanza alegórica del Hijo de Dios”³⁷.

La creación es lugar de desarrollo del plan divino, pues “Dios creador y redentor explica su voluntad a través de su obra”³⁸.

San Francisco apunta la referencia común entre hombre y creación que puede ayudar a valorar en su justa medida el equilibrio ecológico y la extensión al hombre de la reflexión ecológica. Nos topamos ante un paradigma construido reflexivamente que si bien no es superado, sí que es enriquecido en perspectivas más holísticas, poniendo en

³⁴ Como se señala en la edición comentada de los escritos de san Francisco de I. Rodríguez y A. Ortega, este texto es doxológico, pues “es la actitud más racional de la criatura de cara al Creador”, lo que significa que la expresión poética en el franciscanismo y la vía mística se expresan, a su vez, como una mirada racional, desmitificando la visión del san Francisco menor como una persona intelectualmente simple, por no ser un “letrado”. I. RODRÍGUEZ y A. ORTEGA, *Los escritos...*, 136.

³⁵ S. FRANCISCO, *AlHor*, 5,7-8, 135.

³⁶ Afirma E. Doyle que “las Escrituras formaron enteramente la mente y el corazón de Francisco. Por encima de todo fue un hombre bíblico”. E. DOYLE, *The Rule and Testament of Saint Francis of Assisi*, Guildford, 1947, 24.

³⁷ *IC*, c. 28, n. 77, 188.

³⁸ B. J. PRZEWOZNY, “Ambiente-ecología”, en E. CAROLI (ed.), *Dizionario franciscano. Spiritualità*, Padova, 1995, 29.

entredicho y comprometiendo la separación entre naturaleza y cultura, hombre y naturaleza. Nos referimos a la ecología humana.

2.3. *Ecología humana*

“Ecología humana” es una expresión acuñada por la sociología a lo largo del siglo XX que se ha hecho patrimonio común del pensar humano y al que no ha permanecido ajeno el lenguaje teológico y el magisterial. Su utilización se eleva a la categoría de formulación teológica en dependencia de la reflexión sobre el hombre y su responsabilidad con respecto al mundo, al que el Creador le ha encomendado el cuidado. Es, pues, un acontecimiento intelectual y teológico que debe abordarse desde la antropología teológica y en relación con el momento creador, y no arrinconarse en la esfera ética y social. Claro está que toda referencia a la responsabilidad tiene su lectura ético-moral, pero no sólo pertenece a esta fundamentarla, sino que más bien la ética y la moral cristianas tienen en el discurso antropológico una de sus fuentes primordiales. El número 38 de la *Centesimus annus*, citado ya en repetidas ocasiones, es el lugar en el que se consagró la ecología humana siendo incorporada de forma definitiva al vocabulario teológico. Naturalmente la expresión aparece vinculada a la reflexión sobre la ecología natural:

“Además de la destrucción irracional del ambiente natural hay que recordar aquí la más grave aún del *ambiente humano*, al que, sin embargo, se está lejos de prestar la necesaria atención. Mientras nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los «hábitat» naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción, porque nos damos cuenta de que cada una de ellas aporta su propia contribución al equilibrio general de la tierra, nos esforzamos muy poco por *salvaguardar las condiciones morales de una auténtica «ecología humana»*” (CA 38).

Resulta de gran interés la relación señalada entre la paz y el medio ambiente, pues hace hincapié de nuevo en la responsabilidad brotada de la creación, es decir, la obligación de ser centinelas del mundo y de los hermanos. La ecología como lugar de realización humana es un lugar ya anunciado en la literatura magisterial antes de la encíclica, como se manifiesta en el *Mensaje para la Jornada mundial de la paz de 1990*, donde Juan Pablo II señaló que “el signo más profundo y el más grave de las implicaciones morales del problema ecológico se encuentra en las faltas al *respecto de la vida* que se manifiestan en los numerosos comportamientos que conlleva la contaminación”. En el mensaje se señalaban a su vez ciertas prevenciones frente a un excesivo optimismo científico y tecnológico que pueda caer en el olvido de lo fundamental del hombre y

es que es precisamente el de ser corresponsables de Dios en el acto creador por su libre iniciativa y gratuidad:

“Muchos descubrimientos recientes han producido innegables beneficios a la humanidad; es más, ellos manifiestan cuán noble es la vocación del hombre a participar responsablemente en la acción creadora de Dios en el mundo... Algunos elementos de la presente crisis ecológica revelan de modo evidente su carácter moral. Entre ellos hay que incluir, en primer lugar, *la aplicación indiscriminada de los adelantos científicos y tecnológicos*. Muchos descubrimientos recientes han producido innegables beneficios a la humanidad; es más, ellos manifiestan cuán noble es la vocación del hombre a participar responsablemente en la acción creadora de Dios en el mundo. Sin embargo, se ha constatado que la aplicación de algunos descubrimientos en el campo industrial y agrícola produce, a largo plazo, efectos negativos. Todo esto ha demostrado crudamente cómo *toda intervención en una área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas y, en general, en el bienestar de las generaciones futuras*”³⁹.

Por tanto, no parece descabellado, muy al contrario, realizar una breve referencia sobre qué es y significa esta ecología humana (y también social), si hablamos desde la antropología humana en el marco de la creación en el siglo XXI; mucho más desde la vinculación que, como veremos más tarde, realiza el Sumo Pontífice, Benedicto XVI, con el espíritu franciscano. Una gradación ascendente que comienza en la ecología natural, pasa por la ecología humana y social y culmina en la ecología de la paz (cf. *PH* 8).

Antes de ver las referencias doctrinales y teológicas, es necesario que miremos y presentemos las fuentes filosóficas y sociológicas que subyacen a la categoría “ecología humana”.

Más allá de las diversas perspectivas y posiciones más o menos polémicas, todos tenemos claro, en qué consiste la ecología natural. Nos viene a la memoria la referencia que hace al conjunto de recursos físicos en el que el hombre despliega su vida. La ecología humana, por su parte, traspasa las barreras naturales variando el epicentro de su especulación y de sus propuestas. De este modo, centra su objetivo en definir las correspondencias existentes entre el hombre y su entorno natural, entre el hombre y el ecosistema del que forma parte. La ecología humana procura romper la dialéctica entre naturaleza y sociedad –o naturaleza y cultura–, realizando un estudio de la adaptación del hombre en su complejidad biológica, cognitiva, conductual y cultural al medio físico y social en el que desenvuelve su vida. Lo que pretende es ver la interacción y retroali-

³⁹ JUAN PABLO II, Mensaje para la celebración de la Jornada mundial de la paz. *La paix avec Dieu créateur. La paix avec toute la création* (8 de diciembre de 1989), 7, en *AAS*, 82 (1990) 150.

mentación de los sistemas humanos (Humanidad) en su entorno físico (biosfera) desde la orilla del hombre, que se convierte así en el protagonista principal.

El introductor en el ámbito intelectual de la ecología humana fue H. H. Barrow, geógrafo de la Universidad de Chicago, durante la celebración de la *Presidential Address* en la *Association of American Geographers* en 1922, para referirse a la geografía. En el artículo, casi fundacional de la expresión ecología humana, que salió publicado bajo el título “Geography as Human Ecology”, la define en estos términos descriptivos: “la geografía se interesa en relaciones *espaciales*: la ecología podría muy bien ser su concepto organizador”⁴⁰. La formulación teórica se madura en la Escuela de Chicago, donde destaca la obra de Amos H. Hawley en especial dos obras que han sido traducidas al español con el nombre de *Ecología Humana y Teoría de la ecología humana*⁴¹.

Los autores de la segunda generación de la Escuela de Chicago, Robert E. Park y Ernst W. Burgess, presentan la ecología humana como una de las tres partes de la Ciencia de la Ecología, al lado de la animal y la vegetal⁴². Por su parte, Roderick D. McKenzie⁴³, tercer representante de esta generación, estudió las relaciones espaciales del ser humano afectado por las fuerzas selectivas, distributivas del entorno, utilizando una definición de la ecología humana como un estudio de las relaciones espaciales y temporales de los seres humanos como si estuvieran afectados por las fuerzas selectivas, distributivas y acomodaticias del entorno. La Escuela de Chicago centró sus estudios a partir de los análisis de los tres investigadores que hemos citado, sobre todo, a partir de Roderick D. McKenzie. También tuvo en cuenta otras fuentes, como los estudios desarrollados por Georg Simmel⁴⁴. El filósofo, sociólogo y ensayista alemán concibió la

⁴⁰ Cf. H. H. BARROW, “Geography as Human Ecology”, en *Annals of the Association of American Geographers*, 13 (1923) 1-14. La cita (119) en la traducción de P. H. RANDLE (ed.), *Teoría de la Geografía* (Segunda parte), Buenos Aires, 1977, 113-130.

⁴¹ Cf. A. H. HAWLEY, *Ecología Humana*, Madrid, 1989; ID. *Teoría de la ecología humana*, Madrid, 1996.

⁴² Cf. R. E. PARK y E. W. BURGESS, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1921; R. E. PARK, *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, 1999. Una obra compilatoria de la teoría clásica de la ecología humana y que apuntaba las nuevas perspectivas en G. A. THEODORSON, (comp.), *Studies in Human Ecology. Contributors: George A. Theodorson*, Evanston, 1961 (ed. española *Estudios de Ecología Humana*, Barcelona, 1974).

⁴³ Roderick D. McKenzie estudió las relaciones espaciales del ser humano afectado por las fuerzas selectivas, distributivas del entorno: “let us tentatively define human ecology as a study of the spatial and temporal relations of human beings as affected by the selective, distributive, and accommodative forces of the environment”. R. D. MCKENZIE, «The Ecological Approach to the Study of Human Communities», en R. E. PARK, E. W. BURGESS, y R. D. MCKENZIE, *The City. Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, Chicago, 1924.

⁴⁴ “Simmel concibió la sociedad como una interacción de sus movimientos moleculares mucho más que como una substancia. La sociedad sería, en primer lugar, ese momento preciso en que ciertos individuos

sociedad como una interacción de sus movimientos moleculares mucho más que como una substancia, de modo que la sociedad se constituiría en el momento preciso en que ciertos individuos entran en interacción y forman una unidad bien temporal, bien permanente. La sociología debía consistir en una descripción y un análisis de las relaciones formales de elementos complejos en una constelación funcional. A partir de sus fuentes, la Escuela de Chicago desarrolla un estudio de la ecología humana que explica el dinamismo del cambio social ocurrido en las ciudades americanas; de hecho, Chicago era una ciudad que había crecido de forma espectacular en una centuria, desplegando características muy especiales, y de ahí que se estudiaran sus barrios.

Este análisis sociológico y antropológico de las ciudades no se centró solo en el ámbito americano, sino que fue capaz de trascender y traspasar sus fronteras y cruzando el Atlántico se reflejó en el pensamiento sociológico francés, donde destaca el estudio y la obra *Paris et l'agglomération parisienne* del sociólogo francés Paul -Henry Chombart de Lauwe. El sociólogo francés realizó una lectura de la zonificación de Burgess en Chicago, pero extrapolando sus variaciones geográficas ciudadanas aplicadas a París bajo el parámetro este/oeste e introduciendo una interpretación bajo el influjo de la teoría la lucha de clases⁴⁵.

Lo sociólogos norteamericanos glosaron, así, una analogía entre el desarrollo de las comunidades de las plantas y la manera de entender las comunidades urbanas. Con el tiempo introducen diversos aspectos que iban más allá de la sociología para entender la relación de seres humanos a su ambiente a partir de los resultados de la economía, la ciencia política, la antropología y la bioecología.

Amos H. Hawley, por su parte, desarrolla el nuevo paradigma sociológico realizando un ensayo de esquematismo y sistematización de los diversos aspectos, centrando su atención, en esta vasta disciplina, en la interacción entre sociedad y medio ambiente. La ecología humana se postula como criterio de comprensión holístico del fenómeno de la organización humana. Los léxicos ecológicos (de plantas y animales) contribuyen, según Hawley, a entender de forma más adecuada el proceso adaptativo existente en

entran en interacción y forman una unidad ya sea temporal, ya sea permanente. Por ello, la sociología debía consistir en una descripción y un análisis de las relaciones formales de elementos complejos en una constelación funcional". M. DELGADO, *Ciudad líquida, ciudad interrumpida*, Antioquia, 1999, 6-7. Cf. G. SIMMEL, "The Metrópolis and Mental Life", en K. H. WOLFF (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York, 1950; ID., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, 1986.

⁴⁵ Cf. P. -H. CHOMBART DE LAUWE *Paris et l'agglomération parisienne*, Paris, 1952. Cf. A. HUET, "La Escuela de Chicago. Una aventura científica por redescubrir", en *Espaces et sociétés*, 103 (2000) 57-85.

forma analógica en la interacción del ambiente, la población y la organización. El ecosistema es un denominador común a la bioecología y a la ecología humana. Su modelo plantea una síntesis de los conceptos ecológicos que se extienden de la adaptación y del equilibrio, con crecimiento en dimensiones temporales y espaciales, a la convergencia y a la franqueza. Hawley subrayó la tecnología del transporte y de comunicación como factor decisivo en el desarrollo de las sociedades desde la perspectiva de la ecología humana.

En la década de los 70, William R. Catton y Riley E. Dunlap, sobre la base de la ecología humana clásica, profundizan la sociología de Durkheim, de modo que se alejan de un paradigma donde la explicación de los hechos sociales se realiza desde una concepción del hombre entendida como una especie excepcional que utiliza la cultura para adaptarse al ambiente y los cambios ambientales. Realizan un análisis en el que el ser humano se entiende como una especie más, por lo que sin olvidar el hecho social como factor fundamental, se reivindica el factor biológico. Esta tesis aparece de forma notoria en la obra *Overshoot. The Ecological Basis of Revolutionary Change* de William R. Catton, donde el desarrollo futuro de la ecología se conecta con el futuro de las sociedades. En esta generación de estudios sobre la ecología humana los hechos físicos y biológicos se insertan como variables independientes que intervienen en la estructura social y otros fenómenos sociales. Esta perspectiva se ha profundizado en las nuevas investigaciones sobre ecología humana realizadas en la *School of Social Ecology* de la Universidad de California, Irvine, donde se amplían los parámetros biológicos y económicos introduciendo disciplinas del campo de la física, la política, el derecho, la psicología, la antropología cultural y el análisis de las fuerzas sociales para estudiar las relaciones entre el ser humano y el medio ambiente.

La discrepancia esencial de la nueva generación de estudios de ecología humana se diferencia de la teoría clásica en la devaluación de la perspectiva sociológica. Sin anular la función teórica del análisis de la sociología, la ecología toma un protagonismo especial en el análisis de los fenómenos del ser humano en su contexto. Ya no se trata tanto de una forma de ver la sociología y explicar la vida social del hombre desde parámetros sacados de la biología y el entorno ecológico, como de pasar a ser una perspectiva sociológica de la ecología. En cierto modo, el enfoque sociológico se subordina al estudio del hombre entendido como especie (*homo sapiens sapiens*), es decir, a la antropología biológica y cultural. No obstante, la dependencia de la ecología humana de la

esfera de la ecología o de la sociología varía según los países. En el ámbito sociológico se ha desarrollado un área de estudio llamada sociología ambiental, en contraste con la ecología humana y conectada con la visión biológico-antropológica. En este caso podemos ver una ecología humana dependiente de la sociología ambiental. Esta actualización permanente de la ecología humana supone el enriquecimiento de sus perspectivas, realizando estudios locales desde en un enfoque cada vez más antropológico, pero sin renunciar a la riqueza interdisciplinaria. Un ejemplo lo encontramos en la revista *Human Ecology*, donde se pueden leer trabajos de antropología, geografía, psicología, biología, sociología y planificación urbanística⁴⁶.

La Iglesia no ha permanecido impasible ante esta nueva explicación del contexto de la interacción humana y se ha postulado como lugar de referencia educativa y de instancia moral humanizante, así lo recuerda explícitamente el Consejo Pontificio “Justicia y Paz” señalando que: “La Iglesia puede cultivar y promover los recursos morales que ayudan a construir una «ecología humana»”⁴⁷. Esta forma de hablar recuerda la doctrina de la Iglesia que ya en la Carta Encíclica *Pacem in Terris* Juan XXIII indicaba a los constructores de la sociedad, en otros términos y vocabulario, los fundamentos antropológicos de la sociedad, teniendo en cuenta que los mismos tienen una base sólida en la verdad profunda del hombre, en su ser expresión y lugar de encuentro entre los hombres y Dios:

“la convivencia civil sólo puede considerarse ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana si se funda en la verdad. Es una advertencia del Apóstol San Pablo: «Despojaos de la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues todos somos miembros unos de otros» (*Ef* 4, 25). Esto ocurrirá, ciertamente, cuando cada cual reconozca, en la debida forma, los derechos que le son propios y los deberes que tiene para con los demás” (*PT* 35).

En consonancia con la responsabilidad dada a los hombres por parte de Dios en el cuidado de la creación, nadie como el hombre, que se sabe llamado por el Creador, anticipando en la Iglesia dichos valores, puede proponerse como razón de criterio que ha de tenerse en cuenta como referencia antropológica, moral y pedagógica. La Iglesia, concedora de la trascendencia esencial del hombre que convive con otros hombres en un todo orgánico desde su singularidad, y consciente de la llamada personal, sabe que la

⁴⁶ El último número de esta publicación bimensual es *Human Ecology. An Interdisciplinary Journal*, 35 (2007).

⁴⁷ CONSEJO PONTIFICIO «JUSTICIA Y PAZ», Nota: *La lucha contra la corrupción* (21 de septiembre de 2006), 7, en *Ecclesia*, 3333 (2006) 33-35 [1605-1607].

persona es la referencia clave de construcción social. De este modo, las nuevas sociedades y formas de vida social, centradas de forma cada vez más unificada y homogénea en los núcleos de población urbana, han de tener como horizonte principal de creación de espacio vital un desarrollo integral de la persona que sepa equilibrar la individualidad con la interacción, pasando de un individualismo extremo a las nuevas formas de fraternidad.

En este sentido, la encíclica *Centessimus annus* reivindica una sana ecología humana como base para la construcción de la vida común de los hombres en las ciudades contemporáneas: “Hay que mencionar en este contexto los graves problemas de la moderna urbanización, la necesidad de un urbanismo preocupado por la vida de las personas” (CA, 38). Acertaba el Sumo Pontífice tanto en el empleo de la disciplina como en la pertinencia de rubricar un fenómeno que hoy en día no sólo no se ha olvidado, sino que reclama la urgente investigación, sobre todo en un mundo occidental (Primer mundo) –como es el caso europeo– que es el receptor de nueva población debido al fenómeno migratorio lo que está modificando la geografía urbana.

Destaca también el acierto de señalar y designar la estructura básica de la sociedad, que es la familia como “célula de la sociedad”. La metáfora biológica de la célula familiar del cuerpo viviente social se ha convertido en eslogan y logotipo de la propuesta cristiana sobre la familia, y se propone como el modelo de construcción humana de la sociedad, como se pudo ver recientemente en el V Encuentro Mundial de la Familia que se celebró en julio de 2006 en Valencia, presidido por el papa Benedicto XVI. En el X esquema de los *Esquemas de Nueva Evangelización sobre la familia como Preparación para el II Encuentro Mundial con el Santo Padre en Río de Janeiro, Brasil 4 - 5 de Octubre de 1997* titulado “La familia, primera y vital célula de la sociedad”, se explicaba precisamente la imagen tomada de esta forma de ecología humana desde el paradigma cristiano:

“La familia posee vínculos vitales y orgánicos con la sociedad, porque constituye su fundamento y alimento continuo mediante su función de servicio a la vida. En efecto, de la familia nacen los ciudadanos, y éstos encuentran en ella la primera escuela de estas virtudes sociales, que son el alma de la vida y del desarrollo de la sociedad misma”⁴⁸.

⁴⁸ PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *La Familia: don y compromiso, esperanza de la humanidad. Esquemas de Nueva Evangelización sobre la familia*, II Encuentro Mundial con el Santo Padre en Río de Janeiro, Brasil 4 - 5 de Octubre de 1997, esquema X, en

El contexto familiar reflejado en la *Centessimus annus* se ha desvelado hoy como un puntal básico de la construcción humana y social, o dicho en términos de ecología humana, supone una pieza fundamental en lo que puede ser el “diseño” ambiental del hombre y la estructura social. La Iglesia ha basculado entre una comprensión extensible de la relación hombre-ambiente y una mirada de la ecología humana desde el parámetro de ser un campo interdisciplinario de aproximación holística que tiene como fin no sólo el mero estudio, sino el ayudar a resolver los problemas del ser humano en relación a sus ambientes cercanos, como son su propio modo de vida, el hogar, la familia y la comunidad. La ecología humana se propone en algunos ámbitos más como una metodología, que como un área de estudios de la influencia del hombre en la naturaleza y de ésta sobre el hombre. Así, según el *Environmental Change Institute* de la Universidad de Oxford, la ecología es el estudio de las relaciones entre los humanos y la naturaleza, al estar todos íntimamente unidos en una red de interacciones. Desde este enfoque el Programa de Ecología Humana mira a los humanos como parte de ecosistemas, y no como los actores que tengan efectos en el ambiente desde fuera de él, sino formando parte del mismo en cuanto que cada uno de nosotros pertenece como cualquier otro ser de otra especie al ambiente. De este modo la ecología humana es una metodología tanto como un área de investigación. Es decir, es, un modo de pensar sobre el mundo, y un contexto en el cual definir nuestras preguntas y modos de contestar a las mismas, antes del mismo hecho de intentar encontrar las respuestas. Esto quiere decir que no sólo la ecología humana es interdisciplinaria (tratando de integrar lecciones de la biología, estudios de desarrollo, la ecología política, la psicología, la antropología entre otros), sino que es también participativa, empírica y reflexiva⁴⁹.

Teniendo en cuenta estos parámetros oxonienses, y centrándonos en el aspecto metodológico, el pensamiento cristiano sobre la ecología humana se propone una eco-

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_01021997_rio-themes_sp.html. Recuperado el 22 de abril de 2007.

⁴⁹ Definición del *Environmental Change Institute* de la Universidad de Oxford: “Ecology is the study of relationships between humans and nature, all intimately connected in a web of interactions. In the Human Ecology Programme, we see humans as part of ecosystems - not as actors having an effect on the environment 'out there', but each one of us as part of the environment of everyone else, and as part of the environment of every other species... For us, human ecology is a methodology as much as an area of research. It is a way of thinking about the world, and a context in which we define our questions and ways to answer those questions, before we set out to find the answers. That means that not only is human ecology interdisciplinary (trying to integrate lessons from biology, development studies, political ecology, psychology, anthropology among others), it is also participatory, experiential and reflexive”. Recuperado el 7 de enero de 2007 en <http://www.eci.ox.ac.uk/research/humaneco/whatishe.php>

logía humana que promueva mediante la educación y la prevención, el bienestar de los individuos, las familias y las comunidades. En este sentido, una mirada a los planes de estudio de departamentos especializados en ecología humana (por ejemplo el Departamento de Ecología humana de la Universidad de Alberta en Canadá) nos muestra la importancia del estudio de la estructura familiar en aras a la vertebración social⁵⁰. La familia en cuanto unidad que establece relaciones entre padres e hijos, economía familiar, dinámica familiar, cambios de modelo de familia..., es uno de los temas estrella, y la Iglesia no puede perpetuar cierto relativismo científico, sino que debe postularse como una voz proyectiva y propositiva de fundamento axiológico en el análisis de la ecología humana.

Otro aspecto fundamental aparece implícito en la temática de la ecología humana. Se trata de un matiz que no podemos desarrollar, pero sí enunciar: la comprensión de la ecología humana desde el paradigma actual, que no descansa tanto en una lectura epistemológica tecnocientífica, o en una biología urbanística, cuanto en una antropología estética neorromántica, dependiente del romanticismo postprogramático que hace que algunos autores hablen del tecnorromanticismo⁵¹ actual, en la que la tercera antinomia kantiana (naturaleza-libertad) queda difuminada en un nuevo diseño del hombre que supere la indeterminación del transhumanismo y la disolución individual del posthumanismo.

Nos referimos a un futuro humano, cada vez más presente, al menos en el imaginario científico y literario, cuyo icono poético premonitorio se visualiza en la profética película *2001, Odisea del espacio* de Stanley Kubrick, donde la primera imagen es la secuencia del homínido proyectando un hueso al espacio para seguidamente situarnos en el siglo XXI (transhumanismo), y la segunda imagen situada en el final de la película aparece cuando el protagonista se disuelve en un mar de estrellas, en el universo (posthumanismo). Uno de los resultados del análisis de la situación intelectual de la primera década del siglo XXI que traspasa la época cibernética es la de la supervivencia de la pretendida “muerte del sujeto” en la transformación del mismo. El transhumanismo neorromántico ha de superar su tendencia al nihilismo y la ficción de la individualidad provocada por la conmoción del consumo proyectado por la publicidad en un auténtico

⁵⁰ Un ejemplo lo podemos encontrar en el catálogo de cursos propuestos para el invierno de 2007 por el Departamento de Ecología humana de la Universidad de Alberta (Canadá) que podemos consultar on-line en <http://www.hecol.ualberta.ca/Student%20Information/Course%20Information/>

⁵¹ Término acuñado por el profesor J. L. Molinuevo en *Humanismo y Nuevas Tecnologías*, Madrid, 2004.

porvenir futuro desde ciudadanos que asimilan su naturaleza y la construcción del yo. Es decir, según la filosofía que surge de la reflexión de la situación neorromántica actual, otro futuro es posible y ello implica la asunción de algunas premisas, como la de la afirmación de la nueva definición del ser humano como ser tecnológico (evitando la tecnofobia de la Nueva Izquierda y del conservadurismo biotecnóforo) y la asunción de la separación entre ética y estética con el objetivo de realizar una construcción de la realidad a partir de la idea de ciudadano.

Evidentemente, la ecología humana desde la perspectiva del análisis neorromántico opera un vuelco hacia la esfera antropológica que afecta al mismo entendimiento del hombre. La ecología humana se transforma en dos sentidos: por un lado, se realiza una simbiosis entre la naturaleza humana y la tecnología; y, por otro lado, la naturaleza es también transformada, pues no afecta a los procesos meramente “naturales”, sino que extiende su definición a los productos tecnológicos. Se recupera la imagen de la naturaleza del romanticismo americano que traslada la imagen natural a los procesos tecnológicos de su época encarnados por la construcción del ferrocarril. El acierto de matizar la disolución del sujeto en los aspectos sociales, transformando los hombres en aspectos individuales del paisaje o del tejido social, se anula en la persistencia a la indefinición humana. Es curioso que en el discurso se maneje la dialéctica individuo y ciudadano, olvidando la categoría personal del hombre, en la que se inserta una asunción de sus aspectos singulares e interpersonales.

El profesor de la Universidad de Salamanca J. L. Molinuevo concluía en una entrevista realizada:

“¿Podemos orientarnos hoy en imágenes? Los tres relatos de la condición humana, el cristiano, el platónico y el nihilista, nos dicen que somos imágenes, que pensamos y creamos a través de ellas. Bien, pero ¿hasta dónde podemos llegar con ello?, ¿cuáles son los límites?... La pregunta, entonces, no es la metafísica tradicional, ¿qué hay detrás de las imágenes?, sino ¿por qué me ofrecen/imponen estas imágenes y no otras? Quizá, y en un sentido muy modesto, la posibilidad de hacer las cosas de otra manera empieza por hacer otro tipo de imágenes, por ser de otra manera”⁵².

Ante tales palabras la reflexión de la teología se exhibe al menos sugerente presentándose con capacidad de respuesta. Resulta un poco curioso cómo los pensadores modernos ajustan e hilan tan fino en cuestiones relativas a las escuelas de pensamiento,

⁵² REDACCIÓN FEDRO, “Entrevista a José Luis Molinuevo: «Las tecnologías no están fuera, sino dentro: somos seres tecnológicos»”, en *Fedro, revista de estética y teoría de las artes*, 2 (2004) 7.

como en el presente caso es el romanticismo, y tratan con ligereza y trazo grueso aspectos centrales del campo de la teología. Se prohíbe el lugar común en el análisis histórico de la filosofía, pero desde la misma se vulgarizan las propuestas del campo teológico. Parece lógico exigir, al menos, igual trato. Por eso resulta vital en el ágora intelectual, que la antropología teológica marque su paso y haga escuchar su voz y su especial acento, naturalmente siempre que la teología no caiga en el defecto filosófico de etiquetar las escuelas filosóficas y restringirlas a unas cuantas conclusiones que justifiquen cualquier tipo de reducción.

En todo caso recordamos lo dicho sobre la teología de la imagen para superar la estética filosófica actual que juega de forma irremediable a metafísica, toda vez que la realidad es reconstruida en las formas estéticas. El pensamiento franciscano evoca cómo la estética y la realidad es la base de la construcción humana de la responsabilidad con “lo otro” y con “el otro”. ¿Es quizás esta exposición estética de la realidad lo que explica las simpatías que san Francisco y el franciscanismo despiertan en los sectores cristianos y no cristianos de la sociedad moderna? ¿Es posible que la visión poética franciscana sea la que puede resultar alternativa teológica al neorromanticismo actual? ¿Será, así, la *Legenda Mayor* la mayor obra de teología que realiza san Buenaventura? ¿El último grito del *Itinerarium* legitima su discurso teológico y filosófico al expresarse como un canto de amor?

2.4. *Ecología social*

En la encíclica *Centesimus annus* se hace referencia a la “ecología social”, centrada en el marco laboral: “Hay que mencionar en este contexto los graves problemas de la moderna urbanización... así como la debida atención a una «ecología social» del trabajo” (CA, 38).

La propuesta eclesial ha entendido la ecología social en relación con la actividad de búsqueda del equilibrio social partiendo de una ecología humana centrada en el contexto inmediato, es decir, del individuo humano personal y en base a la institución nuclear de la familia. Persona, familia y sociedad constituirían así el hábitat social en el que se desarrolla la persona que vive socialmente. Ahora bien, hablar de ecología social implica, a su vez, hacerlo de un término que como la ecología humana, conocía y conoce un correlato intelectual que intenta construir las bases introductorias del paradigma ecológico en sociología.

Con frecuencia, en la literatura de la ecología social se hace referencia a la Escuela de Chicago indicando una cierta herencia conceptual con la ecología humana y la sociobiología. Sin embargo, ello no implica una continuación temática, pues en la ecología social el concepto de “ecosistema social” se amplía al ámbito sociogeográfico de la globalización. Se pretende realizar un acercamiento desde criterios epistémicos entre ecología y sociología, para contribuir de forma idónea al abordaje de problemas planetarios reales y típicos de las sociedades industriales avanzadas.

La etiología de la ecología social descansa en los enfoques radicales del *Institute for Social Ecology*. Esta institución educativa se inscribe en un pensamiento afín al anarquismo anticapitalista desde su fundación en 1974 por Murray Bookchin y Daniel Chodorkoff. El acervo de capital intelectual se encarna en la revista *Harbinger, A Journal of Social Ecology*. Desde 2004 el *Institute for Social Ecology* ofrece un programa universitario (*graduate program-Master of Arts Programs*) en ecología social con el apoyo institucional del *Prescott College*.

Los dos protagonistas de esta historia han cultivado la antropología y estudios sobre la sociedad. Daniel Chodorkoff, antropólogo cultural urbanista y activista perteneciente al movimiento verde y al *Institute for Anarchist Studies*, ha vertebrado la ecología social desde el desarrollo comunitario y los estudios utópicos. Por su parte, Murray Bookchin, recientemente fallecido (30 de julio de 2006), era profesor emérito del *Ramapo College of New Jersey* y un activista ecologista durante más de cuarenta años. Su bibliografía muestra sin ambages la imbricación existente en el hombre, según su modo de pensar, entre sociología y ecología, se trata de títulos como *The Ecology of Freedom, Remaking Society, Urbanization without Cities, The Philosophy of Social Ecology*, y los cuatro volúmenes del *The Third Revolution*⁵³.

La ecología social analiza la relación entre los seres humanos y el entramado ambiental en el que vive, desde posiciones comunitaristas apartadas de la tendencia –en cierta manera individualista y ambientalista de corte estético– de la *Deep ecology* a la que no han dudado en criticar como pone de manifiesto M. Bookchin en *Deep Ecology*

⁵³ *Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, CA, 1982 (Ed. española: *La ecología de la libertad: La emergencia y la disolución de las jerarquías*, Móstoles, 1999); *Remaking Society*, Montreal, 1990; *Urbanization without Cities: The Rise and Decline of Citizenship*, Montreal, 1992; *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal, 1995 y *The Third Revolution*, vols I y II, London, 1996-1998 y vols. III y IV, London, 2004-2005. Sobre la obra de este autor entre otras cf. J. BIEHL, *The Murray Bookchin Reader*, London, 1997.

& *Anarchism: A Polemic*⁵⁴. Además le suman la variable social a la reflexión ecológica, de modo que pueda afirmarse que la ecología es social. Es decir, toda reflexión intelectual y científica sobre la correspondencia entre la naturaleza y el hombre está mediada por una ciencia edificada en base a una axiología construida por los científicos. La diferenciación entre diversas posiciones en la ecología social deviene de la interrelación existente entre ciencia, tecnología y sociedad. Las visiones anarquistas de la ecología social que constituyen la plataforma utópica y anarquista realizan una correlación entre sistema capitalista y eficiencia científico-tecnológica, a partir de posiciones cercanas a la crítica tecnológica de Marcuse. Para el filósofo berlinés las técnicas y tecnologías se alejan de su finalidad liberadora siguiendo los principios del placer y de la realidad, al ser subordinados al principio de rendimiento en provecho de una minoría debido a la instrumentalización de los hombres⁵⁵. Solo cabría neutralidad ante la liberación del hombre del sistema capitalista. La afirmación clásica del hombre como dominador de la naturaleza (que de raíces cristianas fue elevada por el mecanicismo racionalista) y la idea de progreso científico y tecnológico se mudan, bajo los parámetros de la ecología social, en mecanismos no de conocimiento, sino de poder y dominación. Según Boockhin “la dominación de la naturaleza por el hombre deriva de la profunda dominación del hombre por el hombre”⁵⁶. Es fácil comprender desde estos posicionamientos la relación que existe entre movimientos antiglobalización y de lucha medioambiental. En este sentido nos situamos en la exposición en un plano diferente al del “tecnorromanticismo”, a cierta distancia de la misma, si bien uno puede observar otro romanticismo (teniendo en cuenta que no existe un concepto unívoco de romanticismo y existen así una pluralidad de propuestas).

La ecología social se posiciona en la orilla contraria en la que están los elementos de la epistemología científica y en ello frente a uno de los elementos de recreación del hombre desde los parámetros del poder, en una cierta visión de renovación de clase que hoy en día parece ya perteneciente a décadas anteriores, sobre todo si se observa desde la dialéctica de mediados del siglo XX. De hecho, existen otras visiones que centrandó su atención en la reflexión epistemológica y la construcción axiológica de la ciencia, no aíslan los factores económicos como único criterio de demarcación científica

⁵⁴ M. BOOKCHIN, *Deep Ecology & Anarchism: A Polemic*. Freedom Press, London, 1993.

⁵⁵ H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1995.

⁵⁶ Cf. M. BOOCKHIN, *The Ecology of Freedom...* Idea ya presente en C. LEWIS, *The Abolition of Man*, New York, 1944.

e insisten más en los factores internos a las comunidades científicas. De este modo, la teoría actual sobre la ciencia, a partir de las afirmaciones desde la sociología de la ciencia de R. K. Merton⁵⁷ o I. Hacking⁵⁸, introduce la práctica científica, la comunidad científica, la función de laboratorios e instituciones, la influencia de la tecnología, las polémicas científicas, el impacto de la tecnociencia en el entorno y la influencia de la política científica como factores de investigación sobre el criterio de verdad y la axiología subyacente a la práctica científica⁵⁹. En fin, una ciencia que ha dejado de ser considerada como una forma autónoma de saber y que tiene en cuenta en su reflexión la presencia de las interrelaciones con otras actividades sociales. Pero esto no implica una tematización, al menos *ad intra*, que tenga en cuenta criterios de tipo material-mercantil. Por lo tanto, la reducción de la reflexión de la ecología social a fenómenos de revolución antisistema no sería justa ni respondería a toda la realidad.

Desde lo visto no resulta extraño otear en el horizonte de la ecología social propuestas anarquistas cercanas al marxismo y al evolucionismo (o al darwinismo) como expresión científica del materialismo menos manipulable que otras. Estudios como los de S. K. Sanderson y su *Social evolutionism: A critical history*, que han permeabilizado las ciencias sociales, acarreándole no pocas críticas⁶⁰. Es destacable las de Anthony Giddens quien ha insistido en el olvido de la acción humana que estas teorías hacen y cómo han realizado un salto cualitativo en el concepto de tiempo mediante la introducción de la teoría del incremento de la distancia espacio-temporal⁶¹.

Otro enfoque que se presenta en la ecología social es el que se deriva del nuevo paradigma del pensamiento complejo, que si bien tiene una historia que nace en la década de los cuarenta en el campo de la ciencia (a partir del artículo de Warren Weaver

⁵⁷ Cf. R. K. MERTON, *La sociología de la ciencia*, Madrid, 1985.

⁵⁸ I. HACKING, *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge, 1983. Sobre el estatus de las ciencias naturales podemos ver, también, el último libro publicado en España, ID., *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, 2001, en el que se sigue postulando la construcción de las teorías, preguntándose por la propia construcción social y la difícil distinción entre idea y objeto.

⁵⁹ Un análisis reciente de la influencia de la organización del trabajo en los laboratorios tecnológicos en D. PARK, “«Lab Hands» and the «Scarlet O» Epistemic Politics and (Scientific) Labor”, en *Social Studies of Science*, 34 (2004) 299-323. Esto no significa que no exista una tensión entre visiones de la metodología más naturalistas y positivistas y otras más sociológicas y la práctica científica. Un estudio sobre esta tensión en J. R. ÁLVAREZ, “La filosofía de la ciencia «entre» la epistemología y los estudios (socio)culturales”, en P. F. MARTÍNEZ (ed.), *Filosofía actual de la ciencia*, Málaga, 1998, 59-79.

⁶⁰ Cf. S. K. SANDERSON, *Social evolutionism: A critical history*, Oxford, 1990.

⁶¹ Cf. A. GIDDENS, *A contemporary critique of historical materialism*, Berkeley, 1981; ID., *The constitution of society*, Berkeley, 1984. Una defensa ante las críticas en S. K. SANDERSON, “Evolutionism and its Critics”, en *Journal of World-Systems Research*, 3 (1997) 94-114.

titulado “Science and Complexity”⁶²), tiene un reflejo en la epistemología filosófica. La filosofía de la complejidad⁶³ cuyos principios a partir de la complejidad científica han sido desarrollados en un impulso filosófico a través de la obra de Edgar Morin, quien en sus seis volúmenes de *La Méthode* ha ido mostrando la importancia del abordaje inter-(trans-, multi-) disciplinario de la realidad, se postula como un criterio epistemológico válido para desentrañar la estructura del ecosistema, con capacidad intelectual suficiente para traspasar las fronteras de conocimiento que la ciencia entendida en su vertiente racional y analítica no puede conseguir. De manera expresa se hace patente en los estudios sobre la interrelación humana que utilizan el modelo de la sociedad como cuerpo, a través del estudio de la Inteligencia Artificial y los modelos informáticos de la mente humana.

El patronazgo principal del paradigma de la crítica economicista puede constituirse en un factor distorsionador de la propuesta teológica sobre la ecología social que no se ha de obviar. Por lo que la construcción eclesial y teológica de la economía social ha de estar vigilante, para no caer en la tentación de tender hacia lecturas de un cierto y rancio economicismo que pueden afectar al horizonte moral y salutario. Una interpretación que no es ajena a una literatura teológica, muy dependiente de unos paradigmas teóricos temporales y del sentir de muchas comunidades implicadas en modelos sociales distorsionados; teologías que se animan a realizar una equiparación entre modelos económicos y la visión pesimista de los modelos sociales, siguiendo el camino trazado por los teóricos antisistema del *Institute for Social Ecology*, y que no permiten traslucir de forma nítida la especificidad de la cosmovisión cristiana.

Muchas veces se dejan ver ciertos sentimientos de culpa, aquellos que penetran las palabras que J. Moltmann al insinuar respecto de la ecología natural:

“Ante la crisis ecológica provocada por la progresiva destrucción de la naturaleza, fruto común del cristianismo y de la ciencia de la Naturaleza, hay que revisar –si es que el hombre y la naturaleza quieren tener una posibilidad de supervivencia– tanto la imagen del Hombre según la fe tradicional en la creación: «Someted la tierra» (Gén 1,28), como

⁶² W. WEAVER, “Science and Complexity”, en *American Scientist*, 36 (1948) 536-544.

⁶³ Los principios de la complejidad científica se han desarrollado en un impulso filosófico a través de la obra de Edgar Morin, quien ha ido mostrando la importancia del abordaje inter-(trans-, multi-) disciplinario de la realidad. Cf. E. MORIN, *La Méthode*, 6 vols., Paris, 1977-2004: *La Nature de la nature* (t. 1), ²1981; *La Vie de la vie* (t. 2), ²1985; *La Connaissance de la connaissance* (t. 3), 1986; *Les Idées* (t. 4), ²1996; *L’Humanité de l’humanité* (t. 5), 2001; *L’Éthique complexe* (t. 6), 2004; D. BOUGNOUX, J.-L. LE MOIGNE y S. PROULX (dir.), *Arguments pour une méthode. Autour d’Edgar Morin*, Paris, 1990; R. FORTIN, *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode d’Edgar Morin*, Québec, ²2005.

la figura humana que aparece en la concepción cartesiana de la ciencia natural: «Maitre et possesseur de la nature»⁶⁴.

Se extiende, así, la autoinculpación al terreno social, como si el diseño del mundo occidental en su vertiente del poder fuera fruto del fallo cometido por el cristianismo al presentar el modelo de encarnación de la Iglesia a través de la historia, una propuesta que roza la caricatura en algunos trabajos⁶⁵. Pero la responsabilidad, nos recuerda Benedicto XVI, nace, más bien, del olvido de la razón occidental de la fundamentación que la fe cristiana le proporciona, por lo que la solución no pasa por paradigmas teológicos que aborrezcan de un cristianismo que admita en su discurso la razón occidental:

“Occidente, desde hace mucho, está amenazado por esta aversión a los interrogantes fundamentales de su razón, y así sólo puede sufrir una gran pérdida. La valentía para abrirse a la amplitud de la razón, y no la negación de su grandeza, es el programa con el que una teología comprometida en la reflexión sobre la fe bíblica entra en el debate de nuestro tiempo” [FRU].

Las propuestas teológicas que insisten en el binomio antitético “Capitalismo-ecología” –como las de Leonardo Boff en el trabajo “La contradicción Capitalismo/Ecología”⁶⁶– reflejan de forma pertinaz los supuestos filosóficos del anarquismo militante y olvidan también pertinazmente la antropología fundamental de la persona humana que es imagen de Dios. Muchos de estos desarrollos son curiosamente próximos a una cierta eclesiología de la desinstitucionalización, reacia desde un relativismo eclesiológico a la configuración de la Iglesia visible y en la que se señala insistentemente el carácter dialéctico que implica una Iglesia que refleja carisma y poder, olvidando el carácter específico y subsistente de la Iglesia católica⁶⁷; planteamientos que provocaron la afirmación taxativa de la Declaración *Dominus Iesus*, recordando lo ya dicho en la Declaración *Mysterium ecclesiae*: “Existe, por lo tanto, una única Iglesia de Cristo, que subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el Sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él” (DI 17).

Dicho esto, conviene acentuar que la construcción de la ecología social es un paradigma mayor que la propuesta antisistema y anarquista nacida de Murray Bookchin,

⁶⁴ J. MOLTSMANN, *El futuro de la creación*, Salamanca 1979, 146.

⁶⁵ Como ejemplo cf. R. VELASCO, “Cristianismo: Iglesia imperial”, en *Agenda Latinoamericana* (2005). Disponible en Internet: <http://latinoamericana.org/2005/textos/castellano/Velasco2.htm>

⁶⁶ Leonardo Boff, “La contradicción Capitalismo/Ecología”, en *Agenda Latinoamericana* (2005), p. 42ss. Disponible en Internet: <http://latinoamericana.org/2005/textos/castellano/Boff.htm>

⁶⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Notificación sobre el volumen “«Iglesia: carisma y poder” del P. Leonardo Boff*, (11 de marzo de 1985), en *AAS* 77 (1985) 756-762.

que en el fondo lo que ha significado es un deslinde de la ecología humana, subyacente en la doctrina magisterial, y recordada por Benedicto XVI en el *Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz* del año 2007. Fuera del reduccionismo ideológico señalado, la ecología social propone un enfoque a partir de la visión conjunta del hombre que vive en el marco natural, en un medio ambiente interactivo que tiende a realizar por su perspectiva global una visión crítica a los esquemas sociales actuales que, de hecho, no terminan de poner solución a los retos que demandan el tiempo presente y las prospectivas futuras.

Desde esta amplitud de perspectiva, y sumada a la responsabilidad antropológica derivada del acto creador, se puede entender la pertinencia del uso que hace el magisterio eclesial de los conceptos de ecología humana y social. La utilización no nace tanto de la negación del efecto pernicioso que el ultraliberalismo y el capitalismo deshumanizado acarrear al progreso integral del hombre y las sociedades humanas asentadas en el planeta, cuanto de la necesidad de evaluar de forma efectiva las circunstancias favorecedoras de un humanismo en el siglo XXI, en diálogo con la modernidad; pero desde la toma de conciencia de que la utilización de ciertas categorías y conceptos implica una carga semántica y teórica que evoluciona a un ritmo parejo a su uso. La profundización en un paradigma superior e innovador de la ecología humana y de la ecología social mediante la presentación de una “ecología de la paz” podrá ayudar a realizar el enfoque humanista y cristiano que demanda el relativismo en el que se halla el Occidente del siglo XXI.

2.5. *Ecología de la paz*

La ecología de la paz es una propuesta del Santo Padre Benedicto XVI en relación vital y conceptual al hecho de la experiencia franciscana, en un texto que ya hemos resaltado y que de nuevo traemos a colación, pues nos parece muy sugerente, al menos para nuestro discurso:

“...además de la ecología de la naturaleza hay una ecología que podemos llamar «humana», y que a su vez requiere una «ecología social». Esto comporta que la humanidad, si tiene verdadero interés por la paz, debe tener siempre presente la interrelación entre la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana... Cada vez se ve más claramente un nexo inseparable entre la paz con la creación y la paz entre los hombres. Una y otra presuponen la paz con Dios. La poética oración de San Francisco conocida como el «Cántico del Hermano Sol», es un admirable ejemplo, siempre actual, de esta multiforme ecología de la paz.” (PH 8).

La ecología de la paz expresa la síntesis propositiva de la teología de la creación, del acto creador de Dios y la respuesta antropológica del hombre que es imagen y semejanza de Dios. Una respuesta que no se circunscribe al ámbito de la dialéctica entre naturaleza (tecnología) y cultura, sino que se inscribe en el paradigma contemporáneo de las relaciones existentes entre la dimensión de producción intelectual de la mente humana en ciencia y tecnología, y la sociedad en la que se inserta y con la que desarrolla su naturaleza. A este paradigma, la Iglesia propone un horizonte de futuro desde la experiencia creadora y redentora, que se apoya en una antropología comprometida con el ser humano en su integridad personal, alejándose de la separación entre el hombre y el mundo que le rodea, y rechazando la atomización provocada por el individualismo y la disolución social. Este equilibrio tiene unas fuertes raíces antropológicas desde su fundamentación trascendente, a partir de la cual se nos invita a profundizar en nuestra propia naturaleza expresiva. De forma actual, la Iglesia propone la poética como forma de trascendencia, pero una poética del significado del hombre con fuertes raíces metafísicas y de realidad. De esta forma, la belleza de la creación devuelve al hombre contemporáneo la escisión entre propuestas éticas y estéticas.

La ecología de la paz hace referencia al horizonte pacífico y de la amistad humana como la expresión directa y la motivación fundamental en el que se desarrolla la ecología natural, humana y social. Supone la integración y la armonía de todas las acepciones y los objetos de estudio de la ecología. Se nos presenta una propuesta novedosa que no se limita a “cristianizar” o “enriquecer” categorías conceptuales heterogéneas y comunes del lenguaje filosófico y sociológico, cosa que es ya de por sí muy interesante, sino que supone, ante todo, un avance conceptual que ejecuta de forma efectiva la amplitud semántica del concepto de razón, ampliándolo a la razón instrumental a la inteligencia en un amplio sentido de registros: sentimental, maternal, espiritual...

Cuando en este mismo *Mensaje* el Santo Padre propone como ejemplo de la necesidad de la ecología de la paz y de la interacción entre medio ambiente y convivencia humana el “*abastecimiento energético*”, no se intentan negar, ni mucho menos, los fallos evidentes de un sistema en el que siguen existiendo problemas de igualdad y justicia social. Es casi un lugar común el hecho de considerar en múltiples foros y desde diferentes disciplinas que el sistema capitalista se muestra en crisis en la medida en que no pueda encontrar soluciones a los dilemas claves, entre los que se encuentra la des-

trucción ecológica, muy unida a modos de producción y acumulación⁶⁸. Así, según las estimaciones del *World Resources Institute*, “el deterioro del ambiente físico se añade a la acumulación de capital *per se*, más bien que a la acumulación específicamente industrial, lo que sugiere que la energía que el sector principal consume es categorizado, cada vez más como residencial”⁶⁹. La Iglesia, por lo tanto, no se sitúa en la defensa de ninguna ideología política, sino que utiliza categorías de pensamiento y de entendimiento globales del ser humano en su entorno, dando su opinión para orientar desde una adecuada antropología aquellas intuiciones nacidas de la razón que ayuden mejor a desarrollar un mundo más acorde con el plan de Dios.

La teología, muy al contrario de lo que la ideología política e intelectual quisiera hacer ver, no construye paradigmas intelectuales restrictivos de la persona humana, sino que procura liberarse de los “prejuicios ideológicos y culturales, o intereses políticos y económicos, que inciten al odio y a la violencia” (*PH* 10). El cristiano siempre defiende, debido a su responsabilidad en el acto creador, el enriquecimiento que constituyen los diversos modelos culturales, pero desde la expresión de la paz que lo impulsa y, por lo tanto, evitando y rechazando la división y la violencia. La ecología de la paz sirve de criterio de demarcación antropológico-teológico de lo que supone un proyecto de creación intelectual, natural y social válido y compatible con el acto creador (cf. *PH* 10).

La ecología de la paz, fundamentando su quehacer en una antropología de la dignidad –que le confiere el ser imagen de Dios– y de la libertad plenamente vivida, propone una opción de auténtico equilibrio del hombre con su entorno vital, natural y social, encuadrado en el marco de la creación que supera las diferencias ideológicas y dialécticas. Una concepción integral del ser humano creado que es capaz de enfrentar uno de los mayores retos antropológicos del mundo actual: la proliferación de voces que, sumidas en el *a priori* formal de la imposibilidad de la propuesta divina, solucionan las aporías del mundo moderno postulando concepciones restrictivas de las ideologías

⁶⁸ Destaca sin duda la literatura anglosajona, en la que podemos señalar algunas obras representativas: cf. S. BUNKE, *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*, Urbana, IL, 1985; I. WALLERSTEIN, “Ecology and Capitalist Costs of Production: No Exit”, en W. GOLDFRANK, D. GOODMAN, y A. SZASZ (ed.), *Ecology and the World-System*, Westport, CT, 1999, 13-43; P. GRIMES, “The Horsemen and the Killing Fields: The Final Contradiction of Capitalism”, en *Ibid.*, 3-12; F. BROSWIMMER, *Ecocide: A Short History of the Mass Extinction of Species*, London, 2002; J. BELLAMY, *Ecology Against Capitalism*, New York, 2002.

⁶⁹ WORLD RESOURCES INSTITUTE 2003, citado en R. BIEL, “The Interplay between Social and Environmental Degradation in the Development of the International Political Economy”, en *Journal of World-Systems research*, 12 (2006) 132.

ías sobre el hombre, reflejándose esto con frecuencia en la parcialización del ser humano.

La teología cristiana es una propuesta necesaria pues invita a pensar en el ser humano completo, en su intimidad y trascendencia, como referencia de su reflexión. Benedicto XVI advierte del peligro que para una existencia de la paz supone, a su vez, la indiferencia con la que el hombre se contempla a sí mismo y su naturaleza debido a interpretaciones extravagantes del ser humano que “niegan la existencia de una naturaleza humana específica” (PH 11), posiciones que falazmente favorecen la paz, pues, al contrario, dejan a la persona “indefensa... y en consecuencia, presa fácil de la opresión y la violencia” (PH 11).

La ecología de la paz supone la invitación a superar el olvido (y la convicción de la imposibilidad de la definición del hombre por parte de las visiones antropológicas fragmentarias). La parcialidad de las propuestas antropológicas ha estado en la base de algunas de las ecologías (natural, humana y social) y ha justificando que la Iglesia y la teología hayan prestado una palabra desde la óptica de la fe, de modo que puedan ofertar concepciones alternativas a las que vacían de contenido esencial, ontológico y significativo al ser humano. Es el caso, por ejemplo, de los mencionados transhumanismo y posthumanismo, visiones antropológicas que nacen justo de una vertiente aparentemente opuesta a la de la ecología: la de la razón científico-tecnológica, que supone uno de los grandes justificadores de la manipulación humana y que sería merecedora de otro estudio.

La ecología de la paz sintetiza la efectiva respuesta al imperativo de dominar la tierra del libro del Génesis, que, muy alejada en el contexto bíblico de una supremacía, evoca, por el contrario, el ejercicio de la soberanía divina en la *justicia*. La dominación de la creación de Dios lleva a la paz, pues apoyado en el hombre como imagen de Dios (Gn 1,26), el cosmos amplía su horizonte material para convertirse en lugar de encuentro con Dios. De este modo, no se trata sólo de conservar la naturaleza y “vigilar” la creación, sino que el hombre está impelido a organizar la creación de forma que ésta sea signo de la paz de Dios, de quien es colaborador.

La evocación que realiza Benedicto XVI al *Cántico del Hermano Sol* es toda una declaración de intenciones. La referencia a san Francisco supone un guiño al pensamiento franciscano y al reconocimiento en el documento de la Bula proclamada por el

papa Juan Pablo II en noviembre de 1979, “*Inter Sanctos*, proclamación de san Francisco de Asís como patrono de la ecología”⁷⁰ que hizo efectiva la iniciativa de los miembros de la Sociedad internacional *Planning environmental and ecological Institute for quality life*, quienes habían expuesto ante la Sede Apostólica el deseo de que san Francisco de Asís fuera proclamado “celestes Patrono” de los cultivadores de la ecología. Sin duda alguna, interiorizar la lectura metafísico-expresiva de la creación de san Francisco da pistas sobre una construcción de las relaciones humanas entre sí y en equilibrio con la creación, vinculados y vehiculados en la vocación de las criaturas a mostrar a su Creador, pues Dios ha dejado una “gramática” que está “escrita en el corazón del hombre por su creador” (PH 3). El mismo Juan Pablo II, con ocasión del VIII Centenario del nacimiento del san Francisco, profundiza la relación entre la paz y la creación desde la referencia apostólica paulina y el acontecimiento fundamental de Cristo, mostrando una síntesis muy acertada y fundante de esta “ecología de la paz”:

“Esta paz ha tomado forma humana y fuerza en Jesucristo, que es «nuestra paz»: en Él, como *Francisco* escribe siguiendo a S. Pablo, «todas las cosas que son en el cielo y sobre la tierra han encontrado la paz y han sido reconciliadas con Dios omnipotente». «El Señor te dé la paz»: con estas palabras, según la enseñanza de la divina providencia, saludaba a todos los hombres”⁷¹.

Y no puede ser de otra manera que ecología y paz vayan de la mano y que en ello el espíritu franciscano sople con fuerza, pues la sensibilidad reconocida de su fundador hacia las criaturas se funda en el hecho metafísico y espiritual de que la creación es intrínseca y esencialmente expresión de Dios creador. Al menos podemos constatar la relación entre creación y paz en dos sentidos. En primer lugar, la creación es hogar (*οἶκος*) de Dios, lugar de encuentro con Él, pues toda la creación expresa (en diversos grados) la realidad que la funda: el Dios creador bueno que en el *Logos* encarnado, el Príncipe de la paz, realiza el acto creador. Por ello la creación es expresión del cimiento auténtico en el que se edifica la paz. En segundo lugar, las criaturas tienen entre sí, el hombre incluido, una relación fraterna (cf. 3.1.) –Francisco “a todas las criaturas las llamaba hermanas”⁷²– que hace que el mundo sea la casa (*οἶκος*) común de todos los seres. Por eso, el santo de Asís se relaciona con las criaturas llamándolas por su nom-

⁷⁰ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Inter Sanctos*, proclamación de san Francisco de Asís como patrono de la ecología (29 de noviembre de 1979), en *AAS* 71 (1979), 1509-1510.

⁷¹ JUAN PABLO II, Carta a los Ministros generales de las Órdenes franciscanas en el VIII centenario del nacimiento de San Francisco (15 de agosto de 1982), en *AAS* 75 (1983) 110.

⁷² *IC*, c. 29, n. 81, 190.

bre: hermano sol, hermana luna...⁷³ Esta actitud profundamente ecológica provoca en el hombre el cuidado extremo de su entorno. La ecología de la paz es el reflejo de la apuesta por Dios para que el hombre cuide del jardín que le ha sido encomendado desde el respeto y el amor, desde la auténtica paz, abandonando toda violencia hacia las criaturas con las que conviven como la dominación y la explotación, y huyendo de la exención de sus responsabilidades que pudiera suponer el no reconocer su especial condición creatural. El hombre es consciente que en la casa común que es la creación, él tiene la responsabilidad por su estructura consciente, volitiva y libre, de poder orientar a toda la creación hacia su verdadero fin: la vida armónica y en paz, como expresión del amor que supone profundizar en la realidad última de todo ser creado, que es expresión de Dios Bueno. He aquí el misterio, el “secreto” de la realidad del mundo creado que san Francisco quien “con la agudeza de su corazón penetraba, de modo eminente y desconocido a los demás, los secretos de sus criaturas”⁷⁴ ha sabido transmitir al mundo: toda la creación nos lleva al Creador y el hombre es expresión activa y pasiva, canción y cantante, poesía y poeta:

“impelido por los muchos consuelos que experimentó y experimentaba en la consideración de las criaturas, poco antes de morir compuso unas alabanzas al Señor por las criaturas para excitar a los que las oyeran a alabar a Dios y para que el mismo Señor fuera alabado en sus criaturas por los hombres”⁷⁵.

⁷³ *EP*, c. 12, n. 120, 789.

⁷⁴ *IC*, c. 29, n. 81, 190.

⁷⁵ *EP*, c. 12, n. 118, 788. En este número señala cómo san Francisco ve en cada elemento de la naturaleza creada la huella de Dios.

IV

CONCLUSIÓN

EXPRESIVIDAD DEL HOMBRE CREADO: *HOMO VIATOR*

Tomás de Celano, en la *Vida segunda*, comienza hablando del tránsito de san Francisco y recuerda el carácter itinerante de todo hombre y la virtud del hombre santo de configurarse y llevar a término la vida cristiana:

“*El fin del hombre*, dice el sabio, *descubre lo que él es* (Si 11,29). Esto se ve gloriosamente cumplido en este santo. Corriendo por la vía de los mandamientos de Dios con alegría del alma, llegó, por los grados de todas las virtudes, a escalar la cima, y como obra dúctil, perfectamente elaborada a golpes de martillo de múltiples tribulaciones, conducido a la perfección, alcanzó el límite de su consumación. Precisamente sus obras maravillosas resplandecieron más, y apareció a la luz de la verdad que todo su vivir había sido divino cuando, vencidas ya las seducciones de la vida mortal, voló libre la cielo. Pues tuvo por deshonra vivir para el mundo (Jn 13,1), amó a los suyos en extremo, recibió a la muerte cantando”¹.

La vida de san Francisco es paradigma humano de la vocación existencial al que todo hombre está llamado, del estatuto antropológico espaciotemporal de todo hombre creado, el de andar por la vida buscando la configuración con Cristo. San Buenaventura exclama en la *Leyenda mayor* cuando narra los mismos acontecimientos de la vida del Fundador:

“¡Oh varón cristianísimo, que en su vida trató de configurarse en todo con Cristo viviente, que en su muerte quiso asemejarse a Cristo moribundo y que después de su muerte se pareció a Cristo muerto! ¡Bien mereció ser honrado con una tal explícita semejanza!”².

Al final de nuestros días, cuando los hombres hacen balance de la vida, el itinerario humano se cifra en el propio camino, en el que se desvela la condición fundamen-

¹ 2C, c. 162, n. 214, 353.

² LM, c. 14, n. 4, 470.

tal y original de toda antropología humana: la semejanza con Cristo. Desde un punto de vista antropológico significa que nuestra existencia consiste en revivir la expresión ontológica que Dios nos ha regalado en la creación para poder mejor desarrollar el don en pura gracia. El hombre viviente es el hombre deiforme. El ejemplo humano de san Francisco sirve a san Buenaventura para realizar un tratado centrado desde la antropología en el hombre en camino que no sólo tiene capacidad para el encuentro con Dios, sino para poder llegar a configurarse con Dios.

“El hombre –señala bellamente F. de A. Chavero– llegará a ser él mismo, penetrando en su propia interioridad y abriéndose responsable y amorosamente a la Palabra que le es dirigida. Y este *itinerarium mentis in Deum* es una auténtica iniciación a la vida divina, a la plenitud que se da en el vivir intratrinitario. Conocerse y actuarse como imagen de Dios es, sin más, la vocación humana”³.

Sin duda alguna, la doctrina de san Agustín está presente, y también su experiencia personal y filosófica. En el obispo de Hipona podemos ver varias instancias o momentos (no de sucesión temporal) en la relación del Uno divino y lo múltiple divino⁴. Un primer momento deriva de la doctrina teológica de la creación y de la filosofía neoplatónica. En un segundo momento podemos observar una insistencia más acentuada en el proceso de redención, inspirándose en la Sagrada Escritura, de forma especial en san Pablo. Y un tercer momento en el que el influjo neoplatónico se trasluce en el aspecto contemplativo de la conversión, de forma que “la visión de Dios cara a cara se tendrá en la patria, no durante la peregrinación; lo mismo que la felicidad. De camino en el tiempo, las vivimos en esperanza”⁵. Esta interpretación, más cercana al pensamiento de los Padres griegos, culmina en un proceso de deificación del hombre. San Agustín, sin embargo, realiza un cambio conceptual que implica una orientación más decidida por las fuentes bíblicas que filosóficas, lo que lleva a distanciarse del paradigma de la *deificatio* de orientación neoplatónica que se orienta hacia un protagonismo humano (que el profesor agustino Saturnino Álvarez define como platónico-cósmica) frente a una orientación, muy cercana al pensamiento asumido después por la Escuela franciscana que podemos designar socrático-antropológica, en la que Cristo representa el camino de la deificación.

³ F. DE A. CHAVERO, *Imago Dei...*, 105.

⁴ Cf. S. ÁLVAREZ, *Regio media salutis...*, 239-240.

⁵ *Ibid.*, 239.

Esta doble orientación no se vive como dilema en el pensamiento franciscano, como se puede ver en san Buenaventura, pues la disposición que se sigue utiliza como criterio el protagonismo del ejemplo paradigmático y mediador de Cristo como “camino, verdad y vida”, y se completa y complementa con el hombre que camina en este sendero con las demás creaturas. Interior y exterior son dos principios coimplicados en el itinerario del hombre. No puede existir camino íntimo ajeno a la esencial interioridad creada que comparte con el mundo en el que vive. El itinerario interior del hombre se realiza desde la excentricidad de la creación, siempre que realicemos el camino en la vía que es Cristo, desde la sabiduría iluminada por el Espíritu Santo y en la búsqueda del fundamento de todo que es el Dios Padre, para llegar a la similitud de la Trinidad. El itinerario del hombre en camino por la vida es el hombre creado para vivirla, pero creado por Dios y para Dios. Causalidad filosófica que sólo se puede vivir en una existencia, o lo que es lo mismo, en una senda que se recorre.

La imagen de este hombre en camino es la del *homo viator*, de ecos literarios y místicos, como literarios son las resonancias de la vida como un río (*vita flumen*). Ambas relacionadas y diferenciadas a la vez. La segunda acentúa la fuente del río, la causa original de la vida, la plenitud fontal (*fontalis plenitudo*⁶) de la existencia del alma humana, su causa eficiente y el principio de ejemplaridad. La primera –el hombre en camino– dirige nuestra atención a la causa final de todo ser humano, de la vida plena. La segunda designa el itinerario ontológico, la base de la realidad, el fundamento existencial; la primera apunta a la vía mística y epistemológica. Claramente es una imagen antropológica de la metafísica ejemplar y del método reductivo.

Mientras que en la imagen de la vida como un río se subraya el protagonismo divino –de gracia–, en el retrato del hombre viajante, el que camina, fija su atención en el esfuerzo humano, en el compromiso que le es dado. Pero estas dos imágenes no son contradictorias, ni son divergentes, sino el contrapunto de aquel espacio-tiempo del que hemos hablado con anterioridad: se subraya el alfa y el omega de la existencia humana, el tiempo escatológico del ser creado para cumplir el fin. Es la imagen franciscana que Celano rescata del Sirácida, en la cual andar por la vida implica conocerse (de nuevo el autoconocimiento socrático vivido en el cristianismo), y conocerse desemboca en el desvelar definitivamente el fin al que orientamos la existencia. Transitar la vida es desplegar la eficiencia que nos causó, y descubrir el sentido de la propia vida humana. El

⁶ Cf. A. VILLALMONTE, “El padre plenitud fontal de la deidad”, en *SB* 4, 221-242.

hombre, imagen de Dios e hijo de Dios por la gracia divina de la encarnación del *logos*, constituido en Cristo. Y el impulso y sabiduría del Espíritu Santo es llegar a ser semejanza con Dios. Se expresa aquí la superación de cualquier dicotomía (cosmología-antropología) que experimenta el corazón filosófico-teológico convertido a la existencia cristiana, pero no el corazón lleno de Dios, el de la experiencia poética que después se expresa filosóficamente y teológicamente. Y en este punto del camino, se observa, quizás, una de los contrastes en la experiencia vital y fundante de san Agustín y el agustinismo y de san Francisco y el franciscanismo. En el segundo, la experiencia de Dios es previa a cualquier configuración especulativa; en el primero la experiencia especulativa es previa a la experiencia divina: el fin es el mismo, pero sus matices son diversos.

El hombre creado es, por tanto, un hombre en camino, un peregrino constante que juzga que lo es siempre que intente averiguarlo: sabe qué y quién es en el acto de conocimiento. No trata la existencia humana de desarrollar una vida con un fin reproductor o de finalidad inmanente, sino que al contrario, se trasluce en ella la originalidad del hecho creador en el hombre, que el único ser creado al que Dios le ha infundido un espíritu de forma directa (Gn 2,7). El espíritu humano y la imagen de Dios son realidades conexas en el hombre⁷. Siendo así que el ser humano en la vida desarrolla su ser imagen en su actividad espiritual, el hecho de caminar implica ya un desarrollo efectivo de su propio ser, en el reconocimiento interior desde el espíritu de la realidad icónica de la creación. Esa toma de conciencia espiritual es propia del hombre expresivo en camino. Que el hombre está en camino implica que el hombre es un proyecto, como señala Ortega y Gasset, “la vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*”⁸. El hombre despliega la interpretación vital como un actor de su mundo arrojado a la colaboración con el esfuerzo creador. Eso no significa solo realizar acciones, sino realizarlas con sentido, y ello implica ir más allá de la racionalidad. El sentido de la acción del hombre pasa por incorporar su acción al proyecto de humanizarse. El hombre en viaje, en itinerario, es el hombre que trabaja, que se alegra, que actúa y que padece, el hombre que adora... Se fundamenta así el acontecimiento de la vida y la vida como acontecimiento: el hombre creado como expresión es acontecimiento de referencia y relación de Dios: un lugar de encuentro con Dios.

⁷ Cf. A. GANOCZY, *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur - Theologie, Mystik, Naturwissenschaften - Ein kritischer Versuch*, Düsseldorf, 1992.

⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Madrid, 1975, 13.

Finalicemos con unas palabras de san Francisco lo que aquí hemos querido expresar, y lo que queda aún por decir:

“Repara, ¡oh hombre!, en cuán grande excelencia te ha constituido el Señor Dios, pues te creó y formó a imagen de su querido Hijo según el cuerpo y a su semejanza según el espíritu (cf. Gn 1,26). Y todas las criaturas que están bajo el cielo sirven, conocen y obedecen, a su modo, a su Creador mejor que tú”⁹.

⁹ *Adm*, 5, 1-2, 79.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

DOCUMENTOS DE LA IGLESIA

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II:

- Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia (21 de noviembre de 1964), *AAS*, 57 (1965) 5-67.
- Decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el Apostolado de los Laicos (18 de noviembre de 1965), *AAS*, 58 (1966) 837-864.
- Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el Mundo Actual (7 de diciembre de 1965), *AAS*, 58 (1966) 1025-1120.

JUAN XXIII:

- Carta Encíclica *Pacem in Terris*, sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad (11 de abril de 1963), en *AAS*, 55 (1963) 257-304.

JUAN PABLO II:

- Constitución apostólica *Sapientia christiana*, sobre las Universidades y Facultades Eclesiásticas (15 de abril de 1979), en *AAS* 71 (1979) 469-499.
- *Audiencia general, catequesis* (14 de noviembre de 1979). En http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19791114_sp.html
- Carta Apostólica *Inter Sanctos, proclamación de san Francisco de Asís como patrono de la ecología* (29 de noviembre de 1979), en *AAS* 71 (1979), 1509-1510.
- Carta a los Ministros generales de las Órdenes franciscanas en el VIII centenario del nacimiento de San Francisco (15 de agosto de 1982), en *AAS* 75 (1983) 107-118.
- Mensaje para la celebración de la Jornada mundial de la paz. *La paix avec Dieu créateur. La paix avec toute la création* (8 de diciembre de 1989), 7, en *AAS*, 82 (1990) 147-156.
- Carta Encíclica *Centesimus annus*, en el centenario de la *Rerum Novarum* (1 de mayo de 1991), en *AAS*, 83 (1991) 793-867.
- Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano (15 de agosto de 1988), en *AAS*, 80 (1998) 1653-1729.

— Carta Encíclica *Fides et Ratio*, sobre las relaciones entre Fe y Razón (14 de septiembre de 1998), en *AAS*, 91 (1999) 5-88.

BENEDICTO XVI:

— Homilía en la Misa de toma de posesión de la Catedral de Roma (7 mayo 2005), en *AAS*, 97 (2005) 747-752.

— Homilía en la XI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2 de octubre de 2005), en *AAS*, 97 (2005) 946-949.

— Discurso *A los participantes en un Seminario organizado por la Congregación para la Educación Católica* (1 de abril de 2006), en *AAS*, 98 (2006) 345-348.

— Homilía en la Santa Misa en el parque Błonia de Cracovia (28 de mayo de 2006), en *AAS*, 98 (2006) 475-479.

— Carta Encíclica *Deus caritas est*, sobre el amor cristiano (25 de diciembre de 2005), 1, en *AAS*, 98 (2006) 217-252.

— Discurso en la Universidad de Ratisbona *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*. Encuentro con el mundo de la cultura. (12 de septiembre de 2006), en *AAS*, 98 (2006) 728-739.

— XL Jornada Mundial de la Paz 2007, *La persona humana, corazón de la paz* (1 de enero de 2007), en *L'Osservatore Romano*, n. 7 (8-12-2006), edic. en lengua española, 15-12-2006.

— Exhortación apostólica postsinodal *Sacramentum Caritatis*, sobre la Eucaristía fuente y culmen de la vida y de la misión de la Iglesia (22 de febrero de 2007), en *AAS*, 99 (2007) 105-180.

SANTA SEDE:

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Mysterium ecclesiae* sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores actuales (24 de junio de 1973), en *AAS* 65 (1973) 396-408.

— Notificación sobre el volumen «*Iglesia: carisma y poder*» del P. Leonardo Boff, (11 de marzo de 1985), en *AAS* 77 (1985) 756-762.

— Declaración *Dominus Iesus*, sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia (6 de agosto de 2000), en *AAS* 92 (2000) 742-765.

— *Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, 2005.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *La Familia: don y compromiso, esperanza de la humanidad. Esquemas de Nueva Evangelización sobre la familia*, II Encuentro Mundial con el Santo Padre en Río de Janeiro, Brasil 4 - 5 de Octubre de 1997, esquema X, en http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_01021997_rio-themes_sp.html. Recuperado el 22 de abril de 2007.

CONSEJO PONTIFICIO «JUSTICIA Y PAZ», Nota: *La lucha contra la corrupción* (21 de septiembre de 2006), 7, en *Ecclesia*, 3333 (2006) 33-35 [1605-1607].

COMITÉ PARA EL JUBILEO DE LA COMUNIDAD CON PERSONAS CON DISCAPACIDAD, Ficha de preparación de la Jornada jubilar del 3 de diciembre de 2000. *Ficha n. 1 La persona con discapacidad: imagen de Dios y lugar de sus grandes maravillas*, en http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_disabled_20001203_scheda1_sp.htm. Recuperado el 25 de abril de 2007.

— Ficha de preparación de la Jornada jubilar del 3 de diciembre de 2000. *Ficha n. 3 La persona con discapacidad: sujeto protagonista de la pastoral*, en http://www.vatican.va/jubilee_2000/jubilevents/jub_disabled_20001203_scheda3_sp.htm. Recuperado el 25 de abril de 2007.

FUENTES ANTIGUAS Y MEDIEVALES

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, M. MERINO RODRÍGUEZ (ed. bilingüe castellano-griego, introd., trad. y not.) Madrid, 1996.

DUNS ESCOTO, *Opus Oxoniense*, I, II, III, IV, Ed. Vivès, VIII-XXI, París, 1891-1895.

SAN BUENAVENTURA, *Opera Omnia ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimum codices mss. emendata, anecdotis aucta, prolegominis scholiis notisque illustrata*, 10 vols., Quaracchi, 1882-1902.

SAN FRANCISCO, *Escritos & Biografías. Documentos de la época*, J. A. GUERRA (ed.), Madrid, ⁸2000.

— RODRÍGUEZ, I. y ORTEGA, A., *Los escritos de San Francisco de Asís*, Murcia ³2003 (ed. revisada por J. ORTÍN).

SAN IRENEO DE LYON, *Adversus haereses*, Lib. IV, F. SAGNARD (introd., trad. y not.), Sources Chrétiennes 100, t. II, Paris-Lyon, 1952.

Patrologiæ cursus completus. Series Latina, dirigido por MIGNE, J. P., 221 vols., París, 1841-1864.

OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

AA. VV., “Antropología y Ética ante los retos de la Biotecnología”, en *Thémata: Revista de filosofía*, 33 (2004) 117-126.

AGUD, A., “*Homo philosophicus*: posibilidades y límites de una antropología filosófica actual”, en *Daimon*, 36 (2005) 133-138.

ÁLVAREZ, J. R., “La filosofía de la ciencia «entre» la epistemología y los estudios (socio)culturales”, en P. F. MARTÍNEZ (ed.), *Filosofía actual de la ciencia*, Málaga, 1998, 59-79.

ÁLVAREZ, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, 1988.

— “Un aspecto de la conversión agustiniana: del modo de pensar retórico al filosófico”, en SOCIEDAD CASTELLANO-LEONESA DE FILOSOFÍA, *Plotino, Porfirio, San Agustín*, Salamanca, 1989, 75-109.

ARANA, J., *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*, Madrid, 1999.

ARNOLD, B. T., *Encountering the Book of Genesis*, Grand Rapids, 1998.

- ARTEAGA, A., “«Creatio ex Amore». Hacia una consideración teológica del misterio de la creación en el Concilio Vaticano II”, en *Anales de la Facultad de Teología*, 46 (1995), cuaderno 1, 39-42.
- ARTIGAS, M., *La mente del universo*, Pamplona, 2000.
- ATKINSON, D., *The Message of Genesis 1-11: the Dawn of Creation*, Leicester, 1990.
- AUFFRET, P., “L’ouvrage qu’il avait faite. Etude structurale de Gen 1 à 2,4”, en *South-western Journal of Theology*, 14 (2000) 28-55.
- BADMINGTON, N., *Posthumanism (Readers in Cultural Criticism)*, London-NewYork, 2000.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Theologik. I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, 1985.
— *Epilog*, Einsiedeln, 1987.
- BARBOUR, I. G., *Issues in Science and Religion*, New York, 1971
- BARROW, H. H., “Geography as Human Ecology”, en *Annals of the Association of American Geographers*, 13 (1923) 1-14.
- BASTAIRE J. y BASTAIRE, H., *Un nouveau franciscanisme. Les petits frères et les petites soeurs de la Création*, Paris, 2005.
- BEAUCHAMP, P., *Création et séparation : étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, 2005.
- BELLAMY, J., *Ecology Against Capitalism*, New York, 2002.
- BENTUÉ, A., “Mundo y Espíritu”, en *Teología y Vida*, 28 (1987) 227-245.
- BERTOMEU, M. J., “Problemas éticos del medio ambiente”, en GUARIGLIA, O., *Cuestiones morales*, Madrid, 1996.
- BEST, D. y KELLNER, S., *The Postmodern Adventure: Science, Technology and Cultural Studies at the Third Millenium*, New York, 2001.
- BEUCHOT, M., “Hermenéutica analógica y nueva ontología”, en *Estudios Filosóficos*, 44 (2005) 229-238.
- BIBIANO, B. T., “The structure of the Prologue of John: (1: 1-18)”, en *Revue Biblique*, 105 (1998) 176-184.
- BIEHL, J., *The Murray Bookchin Reader*, London, 1997.
- BIEL, R., “The Interplay between Social and Environmental Degradation in the Development of the International Political Economy”, en *Journal of World-Systems research*, 12 (2006) 108-147.
- BIGI, P., “La doctrina della temporalità e del tempo in s. Bonaventura”, en *Antonianum*, 39 (1964) 437-489; 40 (1965) 96-151.
- BOGONOVO, G., “Incarnazione del Logos. Il Logos giovanneo alla luce della tradizione giudaica”, en *Scuola Cattolica*, 130 (2002) 43-75.
- BOISMARD, M. E., *El Prólogo de San Juan*, Madrid, 1967.
- BOOKCHIN, M., *Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, CA, 1982 (Ed. española: *La ecología de la libertad: La emergencia y la disolución de las jerarquías*, Móstoles, 1999).

- *Remaking Society*, Montreal, 1990.
- *Urbanization without Cities: The Rise and Decline of Citizenship*, Montreal, 1992.
- *Deep Ecology & Anarchism: A Polemic*, London, 1993.
- *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal, ²1995.
- *The Third Revolution*, vols I y II, London, 1996-1998 y vols. III y IV, London, 2004-2005.
- BOSTROM, N., "In Defence of Posthuman Dignity", en *Bioethics*, 19 (2005) 202-214.
- BOUGNOUX, D., LE MOIGNE J.-L. y PROULX S. (dir.), *Arguments pour une méthode. Autour d'Edgar Morin*, Paris, 1990.
- BRADLEY, I., *Dios es «verde»*. *Cristianismo y medio ambiente*, Santander, 1993.
- BRAMBILLA, F. G., *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Brescia, 2005.
- BROSWIMMER, F., *Ecocide: A Short History of the Mass Extinction of Species*, London, 2002.
- BUNKE, S., *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*, Urbana, IL, 1985.
- BURDELOT, Y., *Devenir humain, La proposition chrétienne aujourd'hui*, Paris, 2002.
- CAROLI, E. (ed.), *Dizionario franciscano. Spiritualità*, Padova, 1995.
- CARR, D., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary: Approaches*, Louisville, 1996.
- CARREIRA, M., *El hombre en el cosmos*, Santander, 1997.
- *Ciencia y fe ¿Relaciones de complementariedad? Algunas cuestiones cosmológicas*, Madrid, 2003.
- CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, México, 1945.
- CASSUTO, U., *From Adam to Noah: A Commentary on the Book of Genesis I-VI*, Jerusalem, ³1978
- *A Commentary on the Book of Genesis*, Jerusalem, 1989.
- CASTEL, F., *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*, Estella (Navarra), 1987.
- CATTON, W. R., *Overshoot. The Ecological Basis of Revolutionary Change*, Urbana, 1980.
- CAVALIERI P. y SINGER, P., *El Proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, 1998.
- CHAUVERO, F. DE A., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura*, Murcia, 1993.
- "Vir hierarchicus (Legenda maior, Prologus), ¿Una interpretación de san Francisco en clave dionisiana?", en *Il Santo*, 40 (2000) 7-48.
- CHENU, M. -D., *La Théologie au douzième siècle*, Paris, 1969.

- CHOLIN, M., *Le Prologue et la dynamique de l'Évangile de Jean*, Lyon, 1995.
- CHOMBART DE LAUWE, P. –H. *Paris et l'agglomération parisienne*, Paris, 1952.
- CHOZA, J. L., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Tafalla, 1985.
- “Antropología cultural y antropología filosófica”, en *Diálogo filosófico*, 23 (2007) 45-60.
- CONGAR, Y., “La influencia creadora de la sociedad y de la historia en el hombre cristiano”, en *Teología y Vida*, 8 (1967) 171-189.
- COPAN, P., “Is *Creatio ex nihilo* a post-biblical invention? An examination of Gerhard May’s proposal”, en *Trinity Journal*, 17 (1996) 77-93.
- CRAIG, W. L., “Naturalismo y cosmología”, en F. J. SOLER (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, 2005, 49-99.
- CROATTO, J. S., *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Gn 1, 1-2, 3*, Buenos Aires, 1974
- “De la creación al Sinaí. Periodización de la historia en el Pentateuco”, en *Revista Bíblica*, 47 (1985) 43-51.
- *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-4:24*, Buenos Aires, 1986.
- CRUBELLIER, M., “La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 51 (1997) 307-331.
- CURA, S. DEL, “Contribución del Cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad”, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), 2006, 17-45.
- DASSMANN, E., “El «Lehrbuch der Dogmengeschichte» y «Das Wesen des Christentums», de Adolf von Harnack”, en *Anuario de historia de la Iglesia*, 13 (2004) 179-198.
- DELGADO, M., *Ciudad líquida, ciudad interrumpida*, Antioquia, 1999.
- DEMBSKI, W. A., *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Cambridge, 1998.
- *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased without Intelligence*, Lanham, Maryland, 2002.
- *El azar de los huecos*, en F. J. SOLER (ed.), *Dios y las cosmologías modernas*, Madrid, 2005, 101-129.
- DEMBSKI W. A. y MEYER, S. C., “Fruitful Interchange or Polite Chitchat: the Dialogue between Science and Theology”, en M. J. BEHE, W. A. DEMBSKI y S. C. MEYER, *Science and Evidence for Design in the Universe*, San Francisco, 2000, 213-232.
- DESBONNETS T. y VORREUX, D., *Saint François d'Assise. Documents, écrits et premières biographies*, Paris, 1968.
- DESCARTES, R., *Los principios de la filosofía*, (trad., intr. y not. de G. Quintás), Madrid, 1995.
- DISSE, J., “Liebe und Erkenntnis, Zur Geistesmetaphysik Hans Urs von Balthasars”, en *Münchener Theologischen Zeitschrift*, 50 (1999) 215-227.
- DOU, A., *Newton-Clarke, Hanson y la experiencia religiosa*, Madrid, 1997.

- DOYLE, E., *The Rule and Testament of Saint Francis of Assisi*, Guildford, 1947.
- DUQUOC, CH., *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria*, Salamanca, 1982.
- ENDO, M., *Creation and Christology. A study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts*, Tübingen, 2002.
- ENGELHARDT, H. T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford, ²1962.
- ESSER, K., *Temas espirituales*, Oñate (Guipúzcoa), 1980.
- FANTINO, J., “L'origine de la doctrine de la création ex nihilo. A propos de l'ouvrage de G. May (The origin of the doctrine of creation ex nihilo. On G. May's Book)”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1996) 589-602.
- FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1995.
- FINKIELKRAUT, A., *La sabiduría del amor*, Barcelona, 1986.
- FISCHER, H., “L'hyperhumanisme contre le posthumanisme”, en *Argument*, 6 (2004).
- FISICHELLA, R., *Introducción a la teología fundamental*, Estella (Navarra), ⁴2005.
- FLORIO, L., *Mapa trinitario del mundo*, Salamanca, 2000.
- FORTIN, R., *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode d'Edgar Morin*, Québec, ²2005.
- FRIESS, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, vol. 1, Madrid, 1979.
- FUKUYAMA, F., *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica* (Barcelona 2002) [*Our posthuman future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (New York 2002)].
- GADAMER, H. -G., *Verdad y método*, Salamanca, 1991.
- GALINDO, Á. (ed.), *Ecología y creación. Fe cristiana y defensa del planeta*, Salamanca, 1991.
- GALOT, J., *Dieu en trois Personnes*, Saint-Maur, 1999.
- GANOCZY, A., *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur - Theologie, Mystik, Naturwissenschaften- Ein kritischer Versuch*, Düsseldorf, 1992.
- GARCÍA, M., *El diálogo teología-ciencias hoy. I. Perspectiva histórica y oportunidad actual*, Sant Cugat del Vallès, 2001.
- *II. Perspectiva científica y teológica*, Sant Cugat del Vallès, 2003.
- GARCÍA, L., GARCÍA, I., MÉNDEZ, B. y PÉREZ S. (eds.), *Fe en Dios y ciencia actual*, Santiago de Compostela, 2002.
- GARRETT, D., *Rethinking Genesis. The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*, Grand Rapids, 1991.
- GARRIDO, J. J., *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Madrid, 1997.
- GARRIDO, J. M^a, “El concepto de persona en los textos cristológicos de san Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 22 (1964) 43-75.
- “Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 28 (1970) 283-338.

- GERICKE, J. D., “Dimensions of the Logos. From Logos-Philosophy to Logos-Theology”, en *Acta Patristica et Byzantina*, 11 (2000) 93-116.
- GIDDENS, A., *A contemporary critique of historical materialism*, Berkeley, 1981.
— *The constitution of society*, Berkeley, 1984.
- GILSON, É., *La philosophie de Saint Bonaventure*, París, ²1943.
— *L’esprit de la philosophie médiévale*, París, ²1998.
- GOLDFRANK, W., GOODMAN, D. y SZASZ A. (ed.), *Ecology and the World-System*, Westport, CT, 1999.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., “El tiempo del hombre y la historia de Cristo. Reflexiones para una teología de la historia”, en *Salmanticensis*, 51 (2004) 497-534.
— “El quehacer de la teología”, en *Salmanticensis*, 53 (2006) 251-299.
- GRAY, C. H., *Cyborg Citizen: Politics in the Posthuman Age*, New York, 2001.
- GRELOT, P., *Hombre, ¿quién eres?*, Estella (Navarra), ¹¹1994.
- GRIBOMOT, J., “Notes biographiques sur s. Basile le Grand”, en P. J. FEDWICK (ed.), *Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto, 1981, 21-48.
- GUITTON, J. y BOGDANOV, I., *Dieu et la science, vers le métaréalisme*, París, 1991.
- GUNKEL, H., *Genesis*, Göttingen, ³1910 (ed. inglesa, Macon, GE, 1997).
- GUNTEN, A. F. von, “La notion de personne dans la Trinité d’après Alexandre de Halès”, en *Divus Thomas*, 28 (1950) 36-62.
- GUTIÉRREZ, S., *Dios, ciencia y azar*, Madrid, 2003.
- HABERMAS, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, 2000.
- HACKING, I., *Representing and Intervening. Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*, Cambridge, 1983.
— *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, 2001.
- HAFFNER, P., *Mystery of Creation*, Leominster, 1996.
- HÄKKINEN, S., “Y vio Dios que era bueno”, en *Diálogo ecuménico*, 40 (2005) 491.
- HAMMAN, A. G., *L’homme image de Dieu. Essai d’une anthropologie chrétienne dans l’Eglise de cinq premiers siècles*, París, 1987.
- HARBERS, H. y VERBEEK, P. –P., “PosthumanismeTer inleiding”, en *Krisis*, 7 (2006) 5-9.
- HARNACK, A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909.
- HARRIS, J., “Euthanasia and the value of life”, en J. KEOWN (ed.), *Euthanasia Examined, Ethical, clinical and legal perspectives*, New York, 1995, 6-22.
- HART, I., “Genesis 1:1-2:3 as a Prologue to the Book of Genesis”, en *Tyndale Bulletin*, 46 (1995) 315-336.
- HAWLEY, A. H., *Ecología Humana*, Madrid, 1989.
— *Teoría de la ecología humana*, Madrid, 1996.

- HAYES, Z., “The theological image of St. Francis of Assisi in the sermons of St. Bonaventure”, en F. DE A. CHAVERO, (ed.), *Bonaventuriana: Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm.* vol. 1. Roma, 1988, 323-321.
- HAYLES, N. K., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, 1999.
- HEINRICHS, M., “Synderesis un Apatheia ein Beitrag zur Theologie Bonaventuras im östlichen Raum”, en COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANA, *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni speties centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, vol. 3, Grottaferrara (Roma), 1973, 623-695.
- HERNÁNDEZ, G., “El ser que se da y el Dios que se encarna”, en *Salmanticensis*, 51 (2004) 535-566.
- HERRERA, S., “La filosofía de lo humano en el Concilio Vaticano II”, en *Nivaria Theologica*, 3 (2005) 73-85.
- HOTTOIS, G., *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*, Paris, 1999.
- *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, 1999.
- *Species Technica*, Paris, 2002.
- “Filosofar par una civilización tecnocientífica”, en *Paradoxa*, 10 (2004) 191-209.
- HUET, A., “La Escuela de Chicago. Una aventura científica por redescubrir”, en *Espaces et sociétés*, 103 (2000) 57-85.
- HUFNAGEL, A., “Die Wesensbestimmung der Person bei Alexander von Hales”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 4 (1957) 148-174.
- HUMPHRY D. y WICKETT, A., *El derecho a morir. Comprender la eutanasia*, Barcelona, 1989.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, 1991.
- *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, 2002.
- JAVELET, R., *Image et ressemblance au douzième siècle: De Saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vols., Paris, 1967.
- JONAS, H., *El principio responsabilidad*, Madrid, 1999.
- KAISER, C., *Creation and the History of Science*, London, 1991.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, ³1967
- KASPER, W., “Die Schöpfungslehre in der gegenwärtigen Diskussion”, en G. BITTER y G. MILLER (eds.), *Konturen heutiger Theologie*, München, 1976, 92-107.
- *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, 1985.
- KEEL O. y SCHROER, S., *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Gotinga, 2002.
- KELLY, D., “La doctrine de la création: «talon d’Achille» des évangéliques”, en *La Revue Réformée* 52 (2001). Recuperado el 6 de marzo de 2012 en

<http://larevuereformee.net/articlerr/n211/la-doctrine-de-la-creation-%C2%ABtalon-d%E2%80%99achille%C2%BB-des-evangeliques>

- KEMPF, H., “La Révolution bioéthique”, Paris, 1998.
- KENIS, Y., “Mort (Droit à la)”, en G. HOTTOIS Y J. M. MISSA (eds.), *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Brussels, 2001, 604-605.
- KITTAY, E., “Discapacidad, dignidad y protección”, en *Concilium*, 300 (2003) 295-307.
- KURZWEIL, R., *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, 1999.
- LACADENA, J. R., *Fe y biología*, Madrid, 2001.
- LADARIA, L. F., *Antropología Teológica*, Madrid-Roma, 1987.
- LAFONTAINE, C. “La cybernétique matrice du posthumanisme”, en *Cités*, 4 (2000) 59-71.
- LARRE, O., “El hombre: una singularidad en el universo físico ockhamista”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006) 47-58.
- LÁZARO, M., *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grottaferrata (Roma), 2005.
- “Ciencia y religión ¿es posible el diálogo? Reflexiones desde la filosofía”, en *Naturaleza y Gracia*, 22 (2005) 527-568.
- “Distintos tratamientos de la simbólica en la filosofía de la religión: San Buenaventura y Kant”, en *Naturaleza y Gracia*, 52 (2005) 175-199; resumido en A. M^a ANDALUZ ROMANILLOS (ed.), *Kant. Razón y experiencia. Actas del II Simposio Internacional de Pensamiento Iberoamericano. Salamanca, 14 al 16 de octubre de 2004*, Salamanca, 2005, 615-624.
- “Reflexiones sobre el laicismo”, en *Carthaginensia*, 21 (2005) 209-225.
- “Constitutivo religioso de la persona desde el pensamiento franciscano”, en I. MURILLO (ed.), *Religión y persona*, Colmenar Viejo (Madrid), 2006, 171-182.
- “Corrientes filosóficas presentes en el cristianismo preniceno”, en J. J. FERNÁNDEZ (ed.), *De Babilonia a Nicea. Metodología para el estudio de Orígenes del Cristianismo y Patrología*, Salamanca, 2006, 217-228.
- “Dios y las cosmologías modernas”, en *Carthaginensia*, 22 (2006) 177-181.
- “El acceso antropológico a la meditación con Dios en el *Tratado de Oración y Meditación* de san Pedro de Alcántara”, en *Cauriensia*, 1 (2006) 237-249.
- “El socratismo cristiano en san Buenaventura”, en *Naturaleza y Gracia*, 53 (2006) 647-672.
- “La persona humana en san Buenaventura”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13 (2006) 69-79.
- “*Speculum historiale*: Tiempo de Dios, del hombre y del mundo en san Buenaventura” en JAN J. TER REEGEN, L. DE BONI Y M. R. NUNES COSTA (org.), *Tempo e eternidade na Idade Média*, Porto Alegre, EST Edições, 2007, 89-97.
- “Comprensión desde la filosofía de la afirmación «Dios es amor» en san Buenaventura”, en ID. (ed.), *El Amor de Dios que es Amor. Reflexiones en torno*

- a la *Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, Cáceres, 2007, 179-210 (también en *Cauriensia*, 2 (2007) 179-210).
- “El hombre expresión de Dios: Buenaventura y Feuerbach”, en *Naturaleza y Gracia*, 54 (2007) 753-786. Publicado también en M. A. PENA GONZÁLEZ (Ed.), *Omnes enim creaturae effantur Deum. Miscelánea Prof. Dr. Dionisio Castillo Caballero*, Salamanca, Naturaleza y Gracia Ediciones, 2007, 753-786.
- “«(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático. Apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 24 (2007) 95-117..
- “Ecología de la paz, una propuesta de Benedicto XVI”, en *Communio*, Nueva época 5 (2007) 71-87.
- “Ecología de la paz: presencia franciscana en Benedicto XVI”, en *Verdad y Vida*, 65 (2007) 547-558.
- “Vivencia interior de la ley natural en san Buenaventura: sindéresis, superación de la dialéctica sujeto-objeto”, en *Anuario Filosófico* 41 (2008) 83-98.
- “Un lema bonaventuriano: «Jesucristo y Bien». La creación como lugar del amor de Dios”, en *Salmanticensis*, 58 (2011) 235-255.
- LEA, H. K., “La structure littéraire de Jean 1: 1-18”, en *Revue Réformée*, 50 (1999) Recuperado el 6 de marzo de 2012 en <http://larevuereformee.net/articlerr/n205/la-structure-litteraire-de-jean-11-18>
- LÉVINAS, E., *De otra manera que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, 1987.
- LEWIS, C., *The Abolition of Man*, New York, 1944.
- LONERGAN, B., *Insight*, London, 1957.
- *Metodología en teología*, Salamanca, 1988.
- LUBAC, H. DE, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965.
- LUTZ-BACHMANN, M., “«Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius”, en *Theologie und Philosophie*, 58 (1983) 48-70.
- MAERTENS, Th., *Les Sept Jours (Genèse 1)*, Bruges, 1951 (*El relato de la creación: (Génesis 1)*, Segovia, 1953).
- MANZANO, I. G., “Concepto de persona humana según S. Buenaventura: una valoración actual de su pensamiento”, en F. DE A. CHAVERO, (ed.), *Bonaventuriana: Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm.* vol. 2, Roma, 1988, 391-416.
- “Ontología de la persona humana según Escoto”, en *Antonianum*, 78 (2003) 321-356.
- “El primado absoluto de Cristo en Escoto: nuevas perspectivas: Cristo, el principio hermenéutico de la teología cristiana y fundamento de toda creación posible”, en *Naturaleza y gracia*, 55 (2008) 9-78.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1995.
- MARTÍNEZ, A., *Antropología teológica fundamental*, Madrid, 2002.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *Jesús de Nazaret*, Murcia, 2005.
- MARTINI, É. (ed.), *La création du monde*, Paris, 2004.

- MATHIEU, L., *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, 1992.
- “El hombre en la creación. La visión franciscana”, en *Selecciones de franciscanismo*, 88 (2001) 139-147. Artículo original en “La vision franciscaine. La création comme révélation”, en *Christus*, 47 (2000) 19-28.
- MAY, G., *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, Edinburgh, 1994 (ed. original *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin, 1978).
- MCLUHAN, M., *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, 1964.
- MERTON, R. K., *La sociología de la ciencia*, Madrid, 1985.
- MOINGT, J., “Imágenes, iconos e ídolos de Dios. La cuestión de la verdad en la teología cristiana”, en *Concilium*, 289 (2001) 153-162.
- MOLINUEVO, J. L. *Humanismo y Nuevas Tecnologías*, Madrid, 2004.
- MOLTMANN, J., *El futuro de la creación*, Salamanca 1979.
- *Dios en la creación*, Salamanca, 1987.
- *Jésus, le messie de Dieu*, Paris, 1993 (*Der Weg Jesus Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, 1989).
- MONDATI, F., “Struttura letteraria di Gv 1, 1-2, 12”, en *Rivista Biblica*, 49 (2001) 43-81.
- MONDREGANES, P., *De impossibilitate aeternae creationis ad mentem S. Bonaventurae*, en *Collectanea Franciscana*, 5 (1935) 529-570.
- MORAVEC, H., *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, 1988.
- MORIN, E., *La Méthode*, 6 vols., Paris, 1977-2004: *La Nature de la nature* (t. 1), ²1981; *La Vie de la vie* (t. 2), ²1985; *La Connaissance de la connaissance* (t. 3), 1986; *Les Idées* (t. 4), ²1996; *L'Humanité de l'humanité* (t. 5), 2001; *L'Éthique complexe* (t. 6), 2004.
- MOSKALA, J., “The Sabbath in the First Creation Account”, en *Journal of the Adventist Theological Society*, 13 (2002) 55-66.
- MURILLO, I., *Razón científica y fe cristiana*, Salamanca, 2000.
- NAESS, A., *The Selected Works of Arne Naess*, 10 vols., New York, 2005.
- NEDONCELLE, M., “Prôsopeon et Persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique”, en *Revue des Sciences Religieuses*, 3-4 (1948) 277-300.
- NEGT, O., “Lo irrepertible: cambios en el concepto cultural de dignidad”, en *Concilium*, 300 (2003) 203-214.
- NÚÑEZ DE CASTRO, I., *El rostro de Dios en la era de la biología*, Santander, 1996.
- O'DONNELL, “Alles Sein ist Liebe. Eine Skizze der Theologie Hans Urs von Balthasars”, en K. LEHMANN y W. KASPER (eds), *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk*, Köln, 1989, 260-276.
- ORIHUEL, B., *En el principio creó Dios...Cómo la ciencia descubrió la creación del universo*, Madrid, ²2001.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, Madrid, 1975.

- PANNENBERG, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1987.
 — *Teología Sistemática*, vol. 2, Madrid, 1996.
- PARK, D., “«Lab Hands» and the «Scarlet O» Epistemic Politics and (Scientific) Labor”, en *Social Studies of Science*, 34 (2004) 299-323.
- PARK, R. E., *La ciudad y otros ensayos de ecología urbana*, Barcelona, 1999.
- PARK R. E. y BURGESS, E. W., *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1921.
- PARK, R. E., BURGESS, E. W. y MCKENZIE, R. D., *The City. Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, Chicago, 1924.
- PAUL, G. S. y COX, E. D., *Beyond Humanism: CyberEvolution and Future Minds*, Rockland, MA, 1996.
- PELIGERO, F. L., “Las ciencias humanas y la antropología filosófica”, en *Anuario de filosofía, psicología y sociología*, 4-5 (2001) 17-34.
- PÉREZ LABORDA, A., *El mundo como creación*, Madrid, 2002.
- PIKAZA, X., (ed.), *El desafío ecológico*, Salamanca 1985.
 — *Antropología bíblica. Tiempos de gracia*, Salamanca, 2006.
- PRÖPPER, TH., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg, 2001, 51-71.
- RAD, G. VON, *El libro del Génesis*, Salamanca, ³1988.
 — *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1, Salamanca, ⁷1993.
- RAHNER, K., “Antropología teológica”, en *Sacramentum Mundi*, vol. 1, Barcelona, 1972, 286-296.
- RANDERS, L. y MEADOWS, D. H., “The Carrying capacity of our global environment”, en DALY, H. E. (ed.), *Economics, ecology, ethics*, San Francisco, 1980.
- RANDLE, P. H. (ed.), *Teoría de la Geografía* (Segunda parte), Buenos Aires, 1977.
- RATZINGER, J., *En el principio creó Dios. Consecuencias de la fe en la Creación*, Valencia, 2001.
 — *Dios y el mundo Creer y vivir en nuestra época. Una conversación con Peter Seewald*, Barcelona, 2002.
 — *La teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid, 2004.
 — *Introducción al cristianismo*. Salamanca, 2005.
 — *Un canto nuevo para el Señor*, Salamanca, ²2005.
 — “Europa. I suoi fondamenti sprituali ieri, oggi e domani”, en M. PERA y J. RATZINGER, *Senza radici*, Milano, ⁶2005, 47-72.
- RATZINGER, J. y MESSORI, V., *Informe sobre la fe*, Madrid, 2005.
- REDACCIÓN FEDRO, “Entrevista a José Luis Molinuevo: «Las tecnologías no están fuera, sino dentro: somos seres tecnológicos»”, en *Fedro, revista de estética y teoría de las artes*. 2 (2004) 3-7.

- REINHARDT, E., “La metafísica de la *persona* en Ricardo de San Víctor”, en M^a J. SOTO (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Barañáin (Navarra), 2005, 211-230.
- RENKENS, H., *Creación, paraíso y pecado original en el Génesis*, Madrid, 1960.
- RIAZA, J. M., *La Iglesia en la historia de la ciencia*, Madrid, 1999.
- ROGOBELLO (ed.), A., *La persona e la sua imagine*, Città del Vaticano, 1999.
- ROSENZWEIG, F., *El nuevo pensamiento*, Madrid, 1989.
- RUBIO, L., *El misterio de Cristo en la historia de la salvación*, Salamanca, 1986.
- RUFFIE, J., *De la biología a la cultura*, Barcelona, 1982.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Teología de la Creación*, Santander, 1986.
— *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, ²1988.
- SAHAGÚN, J. de, *Antropologías del siglo XX*, Salamanca, 1976.
- SANDERSON, S. K., *Social evolutionism: A critical history*, Oxford, 1990.
— “Evolutionism and its Critics”, en *Journal of World-Systems Research*, 3 (1997) 94-114.
- SANNA, I., *L’antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Brescia, 2001
- SARTORI, L., “L’antropologia teologica della *Gaudium et spes*”, en *Studia Patavina*, 53 (2006) 51-55.
- SCHÄRTL, T., *Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott*, Regensburg, 2003.
- SCHERNER, M., “Die sprachwissenschaftliche Kategorie «Person» in begriffsgeschichtlicher Sicht”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 27 (1983) 56-72.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Madrid, 1982.
- SCHIMDT, H- H-, “Creatio. Righteousness and Salvation. «Creation Theology» as the Broad Horizon of Biblical Theology”, en B. W. ANDERSON, *Creation in the Old Testament*, Philadelphia-London, 1984, 102-107.
- SCHMIEDINGER, H., *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck-Wien, 1994.
- SCHMUCKI, O., “La mística de la naturaleza en san Francisco de Asís”, en *Selecciones de franciscanismo*, 88 (2001) 125-138. Artículo original en “Die Naturmystik des hl. Franziskus von Assisi”, en *Vita Fratrum*, 34 (2000), 67-77.
- SEGOVIA, A., “Las religiones del libro y el problema del tiempo”, en *Isidorianum*, 15 (2006) 187-204.
- SESBOUÉ, B., “Dieu et le concept de personne”, en *Revue théologique de Louvain*, 33 (2002) 321-350.
- SHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928.
- SINGER, P., *Ética Práctica*, Cambridge, 1995
— *Ética Practica*, Barcelona, 1984, (Madrid, 2003).
— *Compendio de Ética*, Madrid, 1995.

- *Ética para vivir mejor*, Barcelona, 1997.
- *Repensar la vida y la muerte*, Barcelona, 1997.
- *Una izquierda Darwiniana*, Barcelona, 2000.
- *Una vida ética: escritos*, Madrid, 2002.
- *Desacralizar la vida humana. Ensayo de Ética*, Madrid, 2002.
- *Un Solo Mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, 2003.
- SLOTERDIJK, P., “Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus”, en *Die Zeit*, 38 (1999) 15-21.
- SOGGIN, A., *Genesi*, 2 vols., Genova, 1991.
- SOLIGNAC, A., “L’homme image de Dieu dans la spiritualité de Saint Bonaventure”, en G. ZOPPETTI Y D. M. MONTAGNA (eds.), *Contributi di Spiritualita Bonaventuriana. Atti del Simposio Internazionale*, vol. 1, Padova, 1974, 77-101.
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Madrid, 1989.
- *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, 2000.
- SPEISER, E. A., *Genesis*, New York, 1964.
- SYS, R. H., *Prologue de Jean*, Lille, 2001.
- TAVARD, G. H., “On a Misreading of St. Bonaventure’s Doctrine of Creation”, en *Downside Review*, 69 (1951) 276-288.
- TABARES, S. S., “O primado universal do Cristo na teologia de Duns Escoto”, en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 61 (2001) 114-150.
- TESTA, E., *Genesi*, 2 vols., Torino, 1969-1974.
- THEODORSON, G. A. (comp.), *Studies in Human Ecology. Contributors: George A. Theodorson*, Evanston, 1961 (ed. española *Estudios de Ecología Humana*, Barcelona, 1974).
- TORRALBA, F., *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre P. Singer, T. Engelhardt y J. Harris*, Barcelona, 2005.
- UDÍAS, A., *Conflicto y diálogo entre ciencia y religión*, Santander, 1993.
- *El universo, la ciencia y Dios*, Madrid 2001.
- URIBE, F., “El Francisco de Buenaventura. Observaciones después de leer la *Leyenda Mayor*”, en *Carthaginensia*, 21 (2005) 116-125.
- VAN STEENBERGHEN, F., “Saint Bonaventure contre l’éternité du monde”, en COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANAEE, *San Bonaventura 1274-1974*, vol. 3, Grottaferrata (Roma), 1973, 259-278.
- VELASCO, R., “Cristianismo: Iglesia imperial”, en *Agenda Latinoamericana* (2005) Disponible en Internet: <http://latinoamericana.org/2005/textos/castellano/Velasco2.htm>
- VESPIEREN, P., “La dignidad en los debates políticos y bioéticos”, en *Concilium*, 300 (2003) 189-202.
- VICINELLI, A., *Gli Scritti de S. Francesco e i Fioretti*, Milano, 1955.

- VILLALMONTE, A., "El padre plenitud fontal de la deidad", en COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANAЕ, *San Bonaventura 1274-1974*, vol. 4, Grottaferrata (Roma), 1974, 221-242.
- VISINTIN, S., "L'Intelligent Design Movement e la teologia", en *Studia Patavina*, 53 (2006) 7727-745.
- VOGEL, J., "The Concept of Personality in Greek and Christian Thought", en J. K. RYAN (ed.), *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, vol. II, Washington, 1963.
- WEAVER, W., "Science and Complexity", en *American Scientist*, 36 (1948) 536-544.
- WENDLAND, P., *La cultura ellenistico-romana nei suoi rapporti col giudaismo e cristianesimo*, Brescia, 1986.
- WESTERMANN, C., *Genesis 1-11 (BK I/1)*, Neukirchen-Vluyn, ²1976.
- WOLFF, K. H. (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, New York, 1950.
- *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, 1986.
- WOLFF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, 1975.
- ZAÑARTU, S., "La creación según el Hexamerón de Basilio de Cesarea", *Teología y Vida*, 22 (1981) 109-124.