

ANÁLISIS RELIGIOSO  
DEL PROBLEMA AMBIENTAL:  
TRADICIÓN JUDÍA Y  
CRISTIANA (IGLESIA CATÓLICA)

Documento de Trabajo, N.º VII  
Agosto 2022

Maurice Dianab Samb



## DOCUMENTO DE TRABAJO N.º VII

AGOSTO 2022

@ Copyright Ubuntu Pachamama Strategic Think Tank.

28928 Parla, Madrid (España).

[upsthinktank@gmail.com](mailto:upsthinktank@gmail.com)

<https://www.ubuntupachamamastrategicthinktank.com/>



Laico. Apolítico. Rigor. Científico. Juventud.

Somos un Think Tank formado por jóvenes y diferente al resto en cuanto a las orientaciones y nuestra visión. Pensamos sobre África, con él y desde él. Independiente, visión estratégica y un laboratorio donde se fabrican las ideas innovadoras que persiguen el cambio estructural. UPSTT es un proyecto sin ánimo de lucro que persigue como único fin la divulgación de los temas africanos en el mundo hispanohablante. Para realizar una tarea coherente y guiándonos por los valores, hemos decidido ser una entidad independiente que no solicita una ayuda financiera a ninguna institución. Gracias por ser un fiel lector.

## **ANÁLISIS RELIGIOSO DEL PROBLEMA AMBIENTAL: TRADICIÓN JUDÍA Y CRISTIANA (IGLESIA CATÓLICA)**

Maurice Dianab Samb,

Filósofo e Investigador, Universidad de Alcalá.

Máster en Diplomacia y Relaciones Internacionales, Escuela Diplomática de España.

### **RESUMEN**

A estas alturas, muy pocas voces siguen negando la existencia del cambio climático y sus repercusiones sobre las vidas de las sociedades, en particular en los países del Sur global. Sociedades que, anterior a la llegada de las religiones monoteístas (cristianismo e islam) y el colonialismo, vivían acordes a sus ritos ancestrales y de una manera armoniosa con su medio ambiente. De ahí resulta difícil explicar sus cosmovisiones y tradiciones fuera del contexto ambiental. A pesar de que en los últimos siglos se dieron tendencias filosóficas (humanistas e ilustradas) que negaban la importancia de la religión en el curso de las sociedades, en este caso, el contexto europeo, llegado a reclamar la exclusión de todas las referencias religiosas en la vida pública, lo cierto es que, la religión sigue ocupando un papel relevante en la formulación de la moral de una mayoría de las sociedades. Si sumamos a esto, el hecho de que sobre el problema ambiental se tiende a partir de la ciencia y la tecnología para mitigar los problemas ambientales, podemos afirmar que, como soluciones, no son suficientes para paliar los desafíos, dado que la destrucción ambiental es ante todo un problema humano: comportamental. De ahí considerando el peso de la religión en la orientación psicológica, moral, ethos... de las personas, en la actualidad, muchos investigadores exploran la posibilidad de utilizar los mecanismos religiosos como medios eficaces para restaurar la armonía entre el hombre y la naturaleza. No solamente las comunidades tradicionales han desarrollado un vínculo estrecho con el entorno, también las religiones monoteístas. Por lo que, partiendo de las enseñanzas judeocristianas, las referencias bíblicas y la exégesis teológica-rabínica, analizamos la dimensión ambiental en estas dos religiones: Dios-hombre-naturaleza, siendo los actores que provocan la Historia y determinan la visión que se ha establecido sobre el valor de la naturaleza en la mayoría de las cosmovisiones.

**Palabras claves:** Judaísmo, Cristianismo, Creación, Medio Ambiente, Religión...

## INTRODUCCIÓN

Hablar del tema medio ambiental desde estas dos religiones es pensar desde la moral, la tradición, las sagradas escrituras y la herencia histórica del pueblo judeocristiano. En este sentido, más allá del peso histórico que puedan tener sobre la conciencia y el devenir de nuestras sociedades, forman las dos religiones más importantes de la historia del pensamiento, sobre todo en el ámbito filosófico, jurídico y teológico. Sin embargo, durante siglos se habían recluso en la preparación de las almas para la salvación y el viaje hacia la vida eterna al ser considerado este planeta como una fase anterior –historia lineal- que debe caminar el hombre como un peregrinante para merecer el reino prometido. Ante su reclusión, las invenciones científicas iban ocupando su espacio en el ámbito de la moral social, tanto que, en la mayoría de las sociedades industrializadas, se habla de “la muerte de Dios”. Considerando lo contrario, y limitándonos estrictamente en el tema de la relación medio ambiente y religión, desde estas dos religiones se plantean propuestas y análisis de unas dimensiones que superan lo temporal, es decir, la relación que debía tener el hombre con su entorno estaba escrito o legislado desde los tiempos proféticos, únicamente que el hombre se rebeló y se negó a cumplir con su tarea de salvar lo que le habían encomendado.

Tanto el judaísmo como el cristianismo se inspiran de las enseñanzas de los primeros libros bíblicos o el Pentateuco, los libros históricos de la vida de Israel (desde Josué hasta Macabeos), los libros sapienciales (Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantares) y proféticos (mayores y menores, que parten desde Isaías hasta Malaquías). En todos estos textos, podemos encontrar a través de la vida del pueblo de Israel una serie de episodios o enseñanzas que, analizados desde el prisma de nuestros días, pueden servir para reflexionar acerca del tema ambiental en el seno de la tradición judeocristiana. No solamente contienen las costumbres, creencias y leyes de la comunidad judía, también nos hablan acerca del origen del hombre, la historia de la creación, Dios y su misión en el proceso de la creación del cosmos y cómo ha de actuar el hombre con el medio que le acoge. A través de estos relatos, se presenta la Historia de la humanidad y la salvación del hombre (el sentido de la *Revelación* cristiana). De ahí lo que es tradicionalmente conocido como el Antiguo Testamento ofrece múltiples referencias acerca de la misión del hombre de cuidar la creación: Historia de la creación (Gén 1,1-28); el pacto que hizo Dios con Noé, y su promesa de que nunca más volverá a destruir la tierra (Gén 9,8-17); la creación simbolizando la majestuosidad del Creador, las acciones de gracias que ha de rendir el hombre por habitar la tierra y el himno a la creación (Salmos 8; 65; 148); Daniel (Israel) negándose a adorar la estatua de oro del rey Nabucodonosor de Babilonia, sino alabando la majestuosidad de Yahvé, creador de los diferentes elementos naturales (cielo, tierra, etc.) (Daniel 3,52-90). En ambas tradiciones, se acepta la responsabilidad que tiene el hombre de cuidar la tierra, no porque sea un deber moral, sino una recomendación divina, y porque la creación es maravillosa, pertenece a Dios (Gén 1; 2,4-9; 2,15; Levíticos 25,23-24) y cuidar la creación de Dios simboliza un acto de redención (Romanos 8,18-25). El hombre está llamado a actuar a favor de la paz y la justicia para favorecer el florecimiento de la tierra (cf. Isaías 32,16; Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, N.º 166).

Dicho esto, en la tradición cristiana, y contrario a los que piensan que únicamente se culpabiliza a la tecnología por la destrucción ambiental, aquí se reconoce que el primer responsable detrás de la pérdida de la armonía es el hombre por haber introducido el mal o la mala utilización de su “privilegio” por encima del resto de las creaturas. Sin embargo, no todos los autores aceptan esta idea, más bien culpabilizan a la tradición judeocristiana por haber instrumentalizado el antropocentrismo y desarrollado un menosprecio por la naturaleza. Autores como Lynn White (1967) consideran que la tradición cristiana adoptó una visión lineal de la historia, donde el hombre se presentaba en el centro de las preocupaciones morales y un intento de legitimar el mandato bíblico que le permitía dominar la tierra; pero lo cierto es que, los hombres de la época bíblica pensaban más en la salvación de las almas antes que el cuidado de su ecosistema. El problema ambiental no era una preocupación urgente en comparación con nuestra era. Aun así, para los críticos, la sociedad occidental, inspirándose de las bases judeocristianas, legitimó el control que realizó sobre la naturaleza y permitió la ética calvinista, base del capitalismo, que también posibilitó un avance tecnológico. Contra estas críticas, los autores cristianos afirmaron que White había realizado una mala interpretación de la Biblia. Pero no fue el único en lanzar estos reproches, también Arthur Schopenhauer (1788-1860), para quien la violencia contra el ambiente, en particular la brutalidad que ejercían sobre los animales partía de las creencias judeocristianas. Defendía que tanto los animales como los humanos son entes libres, seres que no han de ser impedidos la posibilidad de moverse libremente: “La pretendida carencia de derechos de los animales (...) es ciertamente una grosería que repugna, una barbarie de Occidente, que tiene su origen en el judaísmo. (...) El hecho de que la moral del cristianismo no tenga en consideración a los animales es un defecto que más vale admitir que perpetuar” (Schopenhauer, 2002: 263).<sup>1</sup>

A lo largo del siglo XX seguían apareciendo las acusaciones que tildaban al cristianismo como principal instigador del antropocentrismo, siendo lo que obligó a los cristianos a ofrecer respuestas bíblicas-teológicas. Dicho esto, el silencio de la religión ante el tema ecológico hizo que muchos juzgaran esta postura como su manifestación de la indiferencia. Sin embargo, para Chuvieco, (2012), en cuanto al tema en sí, el medio ambiente había aparecido como un tema secundario en el ámbito de la reflexión teológica occidental. Pero en la relación Dios-hombre podríamos formular y entender el sentido de la naturaleza en sí desde las bases cristianas dado que la argumentación judeocristiana basa estas relaciones en valores y tradiciones religiosas.

“Environmental consequences of the way we conceive the role of nature in God’s Creation or in serving human needs have a second-order importance in most religions. How we communicate with God (prayer, worshipping), how we know the will of God for us (revelation), how we access life after death (eschatology), or how we should deal with others (morality), are surely more important questions for the great religions than are environmental concern. Having said this, we can still point out two clear connections

---

<sup>1</sup> Schopenhauer, A. (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. [Traducción de Pilar López Santa María], Madrid: Siglo XXI.

between religions and nature conservation, one at a theoretical and the other at an ethical level” (Chuvienco, 2002:10).

Partiendo de bases cristianas para argumentar a favor de la preservación medioambiental, Chuvienco (2012) reconoce que la diversidad de las religiones (denominaciones cristianas) puede ser un hándicap en el sentido de que, con frecuencia se hacen lecturas sesgadas de la Biblia para justificar ciertas posturas o tradiciones a favor de un grupo cuando en el fondo contradicen los propios principios bíblicos y la ética ambiental. Por este motivo, para evitar las falacias y las confusiones dentro del cristianismo, recomienda hablar desde un sentido global. Sin embargo, considero que todas estas denominaciones tienen algo en común, que es: la recuperación de la empatía del hombre con respecto al resto de los seres creados.

Por otro lado, la implicación del cristianismo en el tema es para alertar sobre la distracción que ha introducido la técnica, dando como resultados el materialismo y el consumismo que llevan a perder lo esencial. Y una de las mejores formas de actuación contra esta tendencia es a través de lo que algunos llaman la tarea de cuestionar el “mito”. Es cierto, el cuestionamiento (*libre examen o el cogito ergo sum cartesiano*) había permitido el avance de la ciencia y la liberación de los demás saberes del control de la autoridad eclesial (cf. Kant, *Der Streit der Fakultäten o El conflicto de las facultades* (1798))<sup>2</sup>, pero la manifestación del abuso de la libertad humana ha dado como efecto la necesidad de regresar a la fe (lo espiritual) ante la insatisfacción generada por la ciencia. Pero, ¿de qué fe estamos hablando? Cuando hablo de fe aquí, no pienso en la tradición dogmática y la jerarquía (cf. Urbano VIII; Catecismo de la Iglesia Católica, n.º 1866, artículo 8, «El pecado»; Cipriano de Cartago, *De Mortalitate* («Sobre la mortalidad»), Libro IV); Tomás de Aquino, *Summa Theologica*), sino ese sentir del hombre que le permite contemplar, conmoverse, accionar y reaccionar frente a lo que contempla, limitar su velocidad para vivir la serenidad y así evitar caer en el pozo de la desnaturalización de su especie. En sentido unamuniano, la fe como praxis para realizar el bien, y no como una mera contemplación (“la verdad de la fe se prueba por su existencia, y solo por ella”, (*El diario íntimo*, 1974)). Pero es también una búsqueda de la verdad y la verdad en la vida. Es una materialización del credo agustiniano: *Credo ut intelligam* (yo creo para entender). De manera que, compaginando la fe y la razón, Unamuno presenta esta fe como un acto ético. Y de la misma manera que san Manuel el Bueno sufre por su comunidad, si partimos de su ejemplo, también el cristiano ha de idear acciones que favorecen la armonía entre él y las demás criaturas. Confiesa el personaje de Unamuno al joven Lázaro:

“La nieve, como la vida misma, es transitoria, pero los copos de nieve que caen sobre la montaña se unen y forman una toca que da la apariencia de perdurar. En contraste, los copos que caen sobre el lago se disuelven inmediatamente sin huella. Así es la vida del pueblo: con fe forma una montaña en su colectividad, sin fe los hombres se pierden aislados en la muerte sin huella de haber sido... la nieve es la gran niveladora, junta lo recto con lo circular, lo pobre con lo rico, y hasta lo vivo con lo muerto, pero tiene que caer en la tierra para mantenerse, pues en el lago se disuelve al hacer contacto. El misterio

---

<sup>2</sup> Kant, E. (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, [Trad. esp. de R. R. Aramayo]: Madrid: Trotta.



de la nieve es el misterio de la fe. La fe puede vencer hasta la amenaza de, y la muerte. La vida sigue su curso, hombres y mujeres nacen y mueren, por unos años viven y algunos viven con la fe y la esperanza de la resurrección, y otros viven hostigados por la duda” (Unamuno, 2012: 85-86).

Dicho esto, de la misma manera que el cristianismo infunde una relación ética-contemplación, también las otras religiones hablan de manera parecida: contemplar a la naturaleza como una introspección o el regreso hacia nuestro sí que las prisas no nos permiten sentir. Pero, cabe decir que, el verdadero problema reside en el hecho de que el hombre se auto-corrompe mediante unas tendencias llamadas modernas cuando en realidad lo que hacen es cargar con su esencia. De ahí tanto desde el budismo (yoga) como en el propio cristianismo (sobre todo en la tradición monástica), se pide a favor de la sanación o la reconciliación del hombre con su entorno mediante el simple gesto de mirar y de contemplar la naturaleza. El cosmos se presenta como una vía de sanación y de autobúsqueda, dado que alberga unos misterios que solamente el hombre pausado puede descubrir.

“Como decía san Francisco, no es el consolado sino el que consuela el que posee la riqueza del espíritu. Y es, desde esa comprensión y vivencia, de que estamos sentados en un montón de oro, que hay un tesoro escondido, un reino de dicha sin objeto desde donde podemos transformar nuestra mentalidad llena de ansias de colmar un vacío que no cesa. Transcender una disposición del alma que es la que, en última instancia degrada el mundo, como tan bien expresó Martin Lings: “el estado del mundo exterior no sólo corresponde al estado general de las almas de los hombres; también, en cierto sentido, depende de ese estado, ya que el hombre es el pontífice del mundo exterior. Así pues, la corrupción del hombre debe afectar al todo...”. Y no hay mayor corrupción que la del ser óptimo que destinado a ser la conciencia de la creación se convierte en su principal depredador, en el pésimo cáncer que promete asolar el cuerpo ecosistémico.

La raíz de la crisis medioambiental está en un profundo malestar espiritual de no ser quien somos, de estar por debajo de nuestras posibilidades de realización. Nos comportamos como máquinas biológicas que luchan por la subsistencia, sin heroísmos de ningún tipo, acaparando más de lo que necesitamos. Sin este ejercicio de sinceridad y humildad no estaremos en disposición de empezar a curarnos de esta enfermedad del alma que está arrasando con la Madre naturaleza a través de dogmas tan peligrosos como el consumismo, el desarrollo, el crecimiento económico, o el industrialismo que tiene cegados el ojo del corazón del hombre civilizado. Así que las implicaciones éticas de la mirada contemplativa son enormes, y la comprensión de su profunda capacidad para la alquimia interna del dormido espíritu humano nos confiere la fuerza para cultivar la atención, con perseverancia y paciencia, rescatándola y recolectándola hacia lo realmente necesario” (Mallarach, et.al., 2019:17).

Siguiendo esta afirmación, no nos equivocáramos si dijéramos que la contemplación de la naturaleza (similar al lema benedictino “ora et labora”) no es únicamente un gesto donde el ojo tiene que contemplar, sino que es una praxis (una acción o un gesto de implicación) que conduce a la transformación interior y moral (nuestra relación con el medio, dado que nos permite desarrollar una nueva actitud con todo aquello que está fuera de nosotros). Y mediante este gesto de contemplación se siembra la cultura del amor que

actúa como el motor que conduce hacia la adopción de una nueva visión de las cosas. De ahí vemos y concebimos la noción de lo sagrado; por medio de esta actitud, la naturaleza se presenta sangrada ante nuestros ojos e inviolable. Sobre esto, cabe recordar que, para san Agustín, quien preguntándose acerca de la existencia de Dios, y tras buscar a nivel exterior se dio cuenta de que lo que buscaba estaba dentro de sí; lo mismo pensaba acerca de la naturaleza, es decir, ella albergaba el misterio, la belleza y el asombro que llevaba al planteamiento de las grandes cuestiones. Y de la misma manera que Jesús se preguntaba ante Pedro, quién decía que era, y al responder éste, el Hijo de Dios; Jesús diciéndole a Pedro que no era su propia respuesta, sino que fue la revelación del Padre, en el mismo sentido, desde las bases cristianas, el hombre, a pesar de disfrutar del privilegio del libre albedrío, no puede conocer todos los misterios y como tal halla algunas de sus respuestas metafísicas en la naturaleza a través de la mirada, el tacto, el cuidado, etc. Dicho esto, el cristianismo considera que el regreso a la naturaleza conlleva una actitud ética dado que es un acto de ejemplaridad y de retorno a la esencia de las cosas, un viaje íntimo (para algunos, místico). Sin importar la justificación teológica, cabría afirmar que es un reencuentro del hombre consigo mismo y ver la obra divina en las cosas materiales y seres no humanos.

Si para Kant, la caída del hombre en el Edén supuso el inicio de la historia, es decir, el hombre diseñando su propio destino mediante el trabajo que realiza, para la tradición cristiana, desde que se inició la participación del hombre en los asuntos terrenales, la naturaleza (virgen) dejó de ser natural. Pasamos de tener “naturaleza” a “naturaleza humanizada” o artificial. De manera que, si antes formaba parte de las referencias religioso-morales de los hombres, ya carece de todo esto y se ha transformado en sombra u opositor del hombre. De ahí no tiene principios, y pasa a ser una “cosa amoral”. Siendo lo que explica las ganas que tiene el hombre de ejercer su dominio sobre ella, controlarla.

“La naturaleza es amoral, carece de toda moralidad, en el sentido de que no hay en ella principios sobre normas, costumbres y comportamientos; por tanto, la naturaleza permanece muda sobre uno de los problemas que más nos preocupan a los hombres, el problema del mal. La maravillosa visión del cielo estrellado sobre mi tal vez me ponga en disposición anímica de luchar contra el mal en esta tierra, pero la ley moral no viene de tal visión. La ley moral es cosa nuestra, de los humanos. No podemos pedir a la naturaleza reciprocidad” (AA.VV. 1996: 21).

Ante esta realidad, solamente cabe adoptar una postura: vivir en paz con la naturaleza. Esto implicaría limitar nuestros deseos, porque mientras que el hombre siga necesitando las cosas básicas, ella seguirá siendo la fuente de tensión. Muchas veces, se ha justificado esta postura desde la religión y una creando mala interpretación de los textos para ajustarse a unos contextos o fines, sin embargo, para Manuel de Sacristán, lo que denominamos naturaleza es lo más antinatural dado que es el resultado de las influencias sociales. En cambio, para Simone Weil, el ejercicio de la opresión social no puede en ninguno de los casos ser la justificación de la racionalidad del hombre dado que dicha opresión hiere a la naturaleza. Por este motivo, en el contexto del siglo XX donde se preguntaba acerca de la pertinencia de la teología frente al auge del ateísmo y el científicismo dogmático, o la ciencia como “verdad absoluta”, ella nos dice:



“Por lo que respecta a la naturaleza, el hombre parece pasar, por etapas, de la esclavitud a la dominación. Al mismo tiempo, la naturaleza pierde gradualmente su carácter divino y la divinidad, asume progresivamente, forma humana. Por desgracia, esta emancipación es sólo una adulatora apariencia. En realidad, en estas etapas superiores, la acción humana continúa siendo, en general, pura obediencia al aguijón brutal de una necesidad inmediata, sólo que, en adelante, en lugar de estar acosado por la naturaleza, el hombre está acusado por el hombre. Por lo demás, la presión de la naturaleza sigue haciéndose sentir, aunque indirectamente, porque la opresión se ejerce por la fuerza y a fin de cuentas toda fuerza brota de la naturaleza” (Weil, 1995; AA.VV. 1996:26).

La lectura que sacamos de Simone Weil (1995) sería la siguiente: quizás lo que el hombre llama dominio no lo es, sino es una mera fantasía dado que la naturaleza se posiciona ajena y muda ante sus gestos. El hombre se encuentra con problemas religiosos y dilemas éticos con respecto a su actitud. Ante su frustración, contrataca a su sí mismo mediante la subyugación del medio ambiental, y para Simone Weil, esto tiene una implicación en el sentido de que,

“las respuestas a los problemas éticos no están escritas en la naturaleza. El estado objetivo del mundo natural no nos enseña cómo debemos alternarlo o preservarlo de la manera más ética [...] vivir ecológicamente en paz con la naturaleza no implica sólo, ni prioritariamente, como se dice a veces, volver a la naturaleza. Implica algo más que eso; implica, una vez más, humanizar a la naturaleza. Aunque esta vez la humanización de la naturaleza obligue a una naturalización de los conocimientos sociales, o sea, al reconocimiento de los límites de una forma cultural establecida desde siglos que no es precisamente la más adecuada desde una perspectiva global de las relaciones entre los seres vivos” (Weil, 1995; AA.VV. 1996:29).

San Francisco de Asís, presentado por Juan Pablo II como el patrono de la ecología (29 de noviembre de 1979), y desde entonces es considerado como una referencia en cuanto al cuidado de la creación de Dios en el seno de la tradición eclesiástica, éste llevaba una vida sencilla y veía a la creación como un medio para alabar a Dios. De ahí el sentido de su cántico a la creación (el sol, la luna, el fuego, la tierra, las criaturas, etc.). Decía: “Alabado seas Señor por todas tus criaturas, y en especial, por el querido hermano sol, que alumbraba y abre el día, y es bello en su esplendor y lleva por los cielos noticias de su Autor”. Anterior a las consideraciones actuales sobre el problema ecológico y la importancia de vivir de una manera armoniosa con el medioambiente, ya san Francisco desarrollaba una vida que no solamente significaba un respeto por la naturaleza, también un cuidado por los demás seres vivos. De manera que, siguiendo las convicciones franciscanas, proteger el medio ambiente es también cuidar a los más vulnerables de la sociedad, la justicia ambiental y realizar una convivencia armoniosa con los animales (posteriormente, Peter Singer realizó una defensa en este sentido, *Liberación Animal*, 1975).

La vida de san Francisco con las criaturas es una materialización de las bienaventuradas bíblicas (Mateo 5), que es un llamamiento por una vida más respetuosa con los más desfavorecidos y no causar daño. Dicho esto, la ética ambiental que propone san Francisco también tiene un componente místico en el sentido de que ve a la naturaleza

como un espacio místico, lugar a través del cual comunicar con Dios; el cosmos permite realizar una autobúsqueda mediante la contemplación de los diferentes elementos naturales. En este sentido, afirmaba Juan Pablo II sobre el patrono de la ecología: “Entre los santos y los hombres ilustres que han tenido un singular culto por la naturaleza, como magnífico don hecho por Dios a la humanidad, se incluye justamente a San Francisco de Asís. El, en efecto, tuvo en gran aprecio todas las obras del Creador y, con inspiración casi sobrenatural, compuso aquel bellissimo “Cántico de las Criaturas”, a través de las cuales, especialmente del hermano sol, la hermana luna y las estrellas, rindió al Omnipotente y buen Señor la debida alabanza, gloria, honor y toda bendición” (Juan Pablo II, 1979).<sup>3</sup> A raíz de esto, muchos vieron en su estilo de vida una forma perfecta de convivencia con la naturaleza y un servicio al resto de las criaturas.

“... “Tú Francisco, por humildad, no quisiste nunca pensar como los hermanos de tu fe que Dios hizo a las criaturas: corderos, vacas, venados para el servicio y gloria del hombre. Las criaturas nacieron para sí mismas, y por eso tú las llamabas hermanas. Nosotros decimos hasta en nuestras oraciones, que las estrellas del cielo alumbran para nuestros pobres ojos de gusanillos” (G. Mistral, Motivos de S. Fco.).

“El glorioso padre Francisco era arrastrado por un extraordinario afecto en todo lo que es de Dios. Se llenaba muchísimas veces de admirable e inefable gozo viendo el sol, mirando la luna y contemplando las estrellas y el firmamento. Aún por los gusanillos sentía indecible afecto, porque recordaba haberse dicho del Salvador: 'gusano soy y no hombre'. Y por esto los recogía del camino y colocaba en lugar seguro para que no los triturasen los peatones. Frente a todos los elementos y criaturas dirigía el ojo de la consideración al Señor: así hacía con las mieses y las viñas, con las piedras y las selvas y con todo lo bello de los campos, la tierra y el fuego, el aire y el viento, penetrando de modo eminente y desconocido a los demás, los secretos de las criaturas” (1C 80s) ...” (Fray Oscar Castillo Barros Santiago, Julio, 1996; en Mercaba).<sup>4</sup>

Peter Hill (2000), haciendo un análisis judeocristiano del tema, cree que los problemas vienen como resultado de la caída (el pecado) y el impacto de los beneficios o las tendencias utilitaristas de la tecnología. Pero el problema en sí no reside en esto, sino que el hombre al ser dotado con la razón, la utilizó de manera malévolamente y es en esto que reside el “mal” (en el uso). Tanto que, crea un dualismo, es decir, naturaleza versus humanos, los dos vistos como cosas/seres distintos; la destrucción entendida como el mal y la preservación aceptada como el retorno al Edén o la cooperación con Dios para salvar al hombre. Por este motivo, piensa que las religiones tienen una gran importancia en la búsqueda de soluciones ecológicas. No solamente busca divinizar el medio ecológico, sino que le concede unos derechos. De ahí se pregunta, entre el hombre y los animales, ¿quién hay que proteger? Según él, la desaparición del hombre no sería una catástrofe porque la naturaleza seguiría existiendo, ¿pero seguiría teniendo el mismo valor sin el hombre? Hill (2000) responde desde las nociones judeocristianas.

---

<sup>3</sup> Juan Pablo II (1979). “Bula “Inter Sanctos”, proclamación de san Francisco de Asís como patrono de la ecología”, 29 de noviembre. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/1979/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19791129\\_inter-sanctos.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1979/documents/hf_jp-ii_apl_19791129_inter-sanctos.html)

<sup>4</sup> [https://www.mercaba.org/FICHAS/capuchinos.cl/san\\_francisco\\_y\\_la\\_ecologia.htm](https://www.mercaba.org/FICHAS/capuchinos.cl/san_francisco_y_la_ecologia.htm)

“Un regreso a la ortodoxia de la fe judía y cristiana ofrece nuestra mejor esperanza para una perspectiva sana e internamente coherente sobre cuestiones ambientales [...]. El orden natural refleja la obra de Dios, pero no es la medida completa de Dios. Uno puede ver evidencia de él en la creación, pero uno no adora a la creación misma. Esto contrasta con gran parte de la teología ambiental moderna, que ve el orden natural como la encarnación real de Dios o representa a la naturaleza como todo lo bueno y puro del mundo. Esa perspectiva ve a la humanidad como menos que la “naturaleza” y ve todo lo que los humanos hacen para alterar la naturaleza como un movimiento de lo perfecto a lo menos perfecto” (Hill, 2000: 160-164).

Resulta interesante afirmar que, también Karl Barth (1958/1961) hizo una reflexión sobre el tema. Según nos dice, la tradición teológico-filosófica desarrolló un tipo de pensamiento que realizó una distinción entre lo racional y no racional (cf. Kantzer, 1968; Fields, 2020; Yyang, 2020). Y en este sentido, la sociedad humana optó por elegir a la razón, tanto que, terminó por darse una falta de comunión entre la sociedad humana y la no humana. Pero esto no es fruto del capricho del hombre ni del azar, sino justificándose en la teología, nos dice que el problema es el producto del pecado humano y el egoísmo (*selfishness*); la instauración de pequeñas autoridades o cada ser viéndose como un sujeto autónomo, siendo lo que perturba la elaboración de un bien común. Recurre a la Trinidad para construir una Eclesiología dialéctica que se fundamenta en la naturaleza paradójica de la verdad divina y en tres aspectos: ocultamiento, revelación y comunicación. Además, presenta a Cristo como la clave de la creación ya que ve a “la creación como fundamento exterior de la alianza” (III/1, 103-258). Su teología se resume en estas tres tesis: Dios es Dios, pero es Dios para el mundo, el mundo es mundo, pero amado por Dios y Dios se encuentra con el mundo en su Palabra, Jesucristo (cf. Estrada Díaz, 1984; Morgan, 2010; Folder, 2001)<sup>5</sup>.

Ante esta realidad, ¿qué solución ofrece Barth? Pues considera que ha de recuperarse el sentido cristiano de “vecino” (*neighbour*), es decir, el sujeto o los medios que posibilitan la incorporación del individuo dentro de la comunidad; la mejor manera es a través de la educación, las leyes y las costumbres. También se espera que la misma relación sea aplicable entre el hombre y el resto de las criaturas debido a que, según Barth (1961), la idea de “vecino” conlleva dos sentidos: la existencia del hombre dentro de una comunidad creada y la manifestación de la solidaridad, y el otro, en el sentido de una comunidad de criaturas. Conociendo al vecino nos conocemos a nosotros mismos; aceptando al entorno tal y como es, nos aceptamos a nosotros mismos.

Sin embargo, Barth (1961/2013) no se limita únicamente a realizar esta categorización. Además, piensa que el hombre necesita la gracia divina para salvarse, y que el problema ecológico es una lección para aprender; permite al hombre darse cuenta de que existen límites y el pecado es lo que retrasa al hombre, pero está obligado a instruirse. Pero frente a los que se limitan a los discursos religiosos como las únicas alternativas, éste opina que,

---

<sup>5</sup> Holder, R. (2001). “Karl Barth and the Legitimacy of Natural Theology”, *An International Journal for Theological and Religious Studies*, 26, N° 3. <http://tgc-documents.s3.amazonaws.com/themelios/Themelios26.3.pdf> (cf. Brunner, E., and Barth, K. (2002). *Natural Theology: Comprising Nature and Grace*, Oregon: Wipf & Stock Pub).

también hace falta que haya unas leyes en la sociedad para evitar la confrontación de intereses, y donde es imposible el enfrentamiento, evitar al máximo los daños para ambos lados. Dado que el choque es inevitable, viendo que el hombre y los demás seres necesitan alimentarse, mediante la ley, se puede regular para que no haya prejuicios y colisiones. Tal y como lo plantea, la ley no protege al vecino únicamente, también al propio hombre.

Partiendo de la teología de la liberación (“*En síntesis, la teología de la liberación es una reflexión que, a partir de la praxis y dentro del ingente esfuerzo de los pobres, junto con sus aliados, busca en la fe cristiana y en el Evangelio de Jesucristo la inspiración para el compromiso contra la pobreza y en pro de la liberación integral de todo hombre*” (Concha, 1977:1558))<sup>6</sup>; la reflexión teológica que se inspira de la vida de Jesús para defender la causa de los pobres, Leonardo Boff, (1993/1996/2022/2011) relaciona justicia ecológica con la justicia social. Para él, el maltrato contra los pobres y la explotación de la tierra son la misma, dado que generan la destrucción de los recursos de los que dependen los pueblos (en este caso, las comunidades en las Amazonas) y la violación de los derechos humanos. Presenta a la tierra como un objeto frágil ante las acciones que desarrolla el hombre moderno. De ahí su misión, la misión de las voces que reclaman la dignidad del hombre es restaurar la integridad de la creación, más viendo que la tierra contiene una dimensión afectiva, es madre (una idea que podemos encontrar en casi todas las sociedades tradicionales). Boff expone las contradicciones de la modernidad y crítica la concepción moderna de “desarrollo” que se reposa en la explotación de los pueblos ancestrales y la destrucción de la tierra. De ahí propone como alternativa adoptar una relación holística con todos los seres vivos. En otras palabras, la actividad de Boff se centra en divulgar la misericordia de los pobres y hablar sobre el grito de la tierra. De manera parecida, Thomas Berry, (2011)<sup>7</sup> pensando el problema ecológico desde la religión (teología), propone una “espiritualidad ecológica”. Considera que, en esta problemática, la religión nos puede ayudar a tener un “contacto con la historia actual del universo y con la comunidad humana global”, y hemos de valorar la importancia de las cosmovisiones religiosas en la protección del medio ambiente. Para el sacerdote, si queremos delegar un planeta en mejores condiciones a las futuras generaciones, debemos de abandonar la cultura de la explotación y aprender a presentarnos nuevamente ante el planeta. Afirma en *The Great Work: Our Way into the Future* (1999):

“...We will recover our sense of wonder and our sense of the sacred only if we appreciate the universe beyond ourselves as a revelatory experience of that numinous presence whence all things came into being. Indeed, the universe is the primary sacred reality. We become sacred by our participation in this more sublime dimension of the world about us.” (Thomas Berry, 1999: 49).

“Education and religion, especially, should awaken in the young an awareness of the world in which they live, how it functions, how the human fits into the larger community of life, the role that the human fulfills in the great story of the universe, and the historical sequence of developments that have shaped our physical and cultural landscape. Along

---

<sup>6</sup> Concha, M. (1997). “Teología de la liberación”. En *Diccionario de política*, compilado por Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino. México: Siglo XXI Editores, 1557-1563 (cf. Boff, C. (1978). *Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes).

<sup>7</sup> Berry, T. (2011). *Thomas Berry, Dreamer of the Earth: The Spiritual Ecology of the Father of Environmentalism*. Edited by Ervin Laszlo and Allan Combs, Rochester, VT: Inner Traditions.

with this awareness of the past and present, education and religion should communicate some guidance concerning the future.” (Thomas Berry, 1999:71).

## JUDAÍSMO

En la tradición judía, el debate acerca de la naturaleza lleva existiendo desde los inicios de su historia como pueblo. Si repasamos los textos bíblicos, talmúdicos y los escritos místicos (Cábala, s. XII y XIII), veremos que no es posible hablar del judaísmo sin mencionar la dimensión ecológica, más en estos textos, los místicos judíos (cf. Idel, 2005/2009; Laenen, 2006) realizaban una especulación filosófica sobre la creación (Maimónides, en Schwarz, 2002). De hecho, desde Génesis hasta los más simples textos hebraicos, aparecen cantidades de referencias sobre la relación hombre-naturaleza, pero muchas veces bajo dictámenes morales: Dios dictando al pueblo cómo ha de actuar dentro de su comunidad.

Eso aparte, si para White (1967) la tradición judeocristiana es responsable de la destrucción ambiental y la justificación del antropocentrismo, algunos autores criticaron al judaísmo, considerando que la tradición se había centrado en la salvación del hombre y no se preocupó por otros temas, y llegaron a ver que los textos hebraicos hablan muy poco sobre la polución, el deshielo, etc. Pero cabe decir que esta actitud es entendible, dado que el contexto sociohistórico en el que los textos hebraicos fueron escritos el problema ambiental no era una preocupación ni existían signos de cambio climático como los que vivimos actualmente. De ahí las limitaciones de estas críticas. Pero no quita que en el Torá se encuentran referencias que regulan la actuación del hombre con su medio ambiente. Por ejemplo, cuando se menciona *Eretz Yisrad* (tierra de Israel), *Shabbat*, *Yovel* y *Shemitah* (Artson, 2001), forzosamente hacemos referencia a los elementos naturales, sobre todo cómo se ha de relacionar el hombre con su medio, sea observando un descanso para no alterar el ritmo normal del ecosistema, etc. Ya desde los tiempos proféticos, se establecieron una serie de normas que regulaban las prácticas socioreligiosas que en sí favorecían el equilibrio ambiental. Por ejemplo, durante la era en la que Israel se encontraba en Babilonia, y a través de la tradición talmúdica, se indicaba qué clase de leña se podía utilizar para realizar las ofrendas en los altares con el fin de evitar el exceso de humo (prácticas y recomendaciones descritas en *Baba Metzjá*).

En este sentido, Lamm, (1970) considera que el judaísmo permite al hombre el uso y manipulación del medio ambiente, pero no adueñarse del ecosistema, dado que pertenece a Yahvé. Sin embargo, desde hace un tiempo, en algunos sectores, se suele pensar que el judaísmo no está tan implicado en el debate similar a cómo la están haciendo otras tradiciones religiosas. Ante semejantes acusaciones, desde la propia comunidad (Bauckham, 2010) se ofrecen respuestas que van en la dirección de refutación y de llamamiento ante las urgencias. Por ejemplo, Fishel Szlajen, (2019) rechaza la interpretación bíblica de la corrupción que dio paso a la destrucción ambiental. Para éste, el judaísmo dispone de mecanismos que ofrecen el equilibrio y la medida.

“Los judíos tampoco han considerado el bienestar del entorno físico como una cuestión judía. En los años posteriores al Holocausto, la supervivencia física y espiritual del pueblo judío, más que la supervivencia de la tierra y los hábitats naturales había dominado las preocupaciones de los judíos. Mientras el ambientalismo ganaba impulso en el Occidente

industrializado, los judíos estaban preocupados por otros temas, como el prolongado conflicto árabe-israelí, las relaciones entre el Estado de Israel y la Diáspora, el diálogo judeocristiano y el pluralismo con el judaísmo. La relación deseada entre la tierra y la especie humana no ha estado al frente de la agenda judía” (Tirosh-Samuelsón, 2002: xxxiii).

Dicho lo anterior, otras explicaciones ofrecidas argumentan que la no implicación de los judíos modernos en el debate ecológico es debida a cuestiones históricas (la lucha por la sobrevivencia y el exilio permanente) y la tendencia de las comunidades de agruparse en las áreas urbanas, contraria a como solía ser entre los judíos del pasado, habitantes de la antigua Roma, Grecia, Egipto, Babilonia, etc., donde una mayoría de la población se dedicaba a la actividad agrícola. Sin importar la naturaleza de las causas, lo cierto es que, el pueblo judío es una sociedad ecológica. De hecho, para Tirosh-Samuelsón (2002), dadas las tragedias vividas por el pueblo judío, está mejor posicionado para entender la destrucción medioambiental, viendo que son “casi idénticas”: el afán de aniquilar todo aquello que es visto como un objeto y no humano. En este sentido, éste argumenta que es un deber moral por parte de los judíos defender la obra de Yahvé, igual que lo intentaron en las repetidas ocasiones cuando fueron perseguidos.

“[...] Todas las ramas del judaísmo contemporáneo, implícitamente, argumentan que la actual crisis ecológica es de hecho un problema judío. Iré aún más lejos y diré que debido a que los judíos se han enfrentado a la amenaza de extinción debido a actos humanos radicalmente malvados, los judíos tienen un punto de vista distintivo desde el cual hablar en contra de la destrucción que los humanos ahora infligen a la creación de Dios. Si los judíos mantienen una relación de pacto y son llamados a reparar el mundo, los judíos no pueden ignorar los asuntos ecológicos en nombre de problemas sociales más urgentes. Proteger el mundo de Dios de nuevos abusos por parte de los humanos es una obligación moral judía” (Tirosh-Samuelsón, 2002: viii).

De acuerdo con la tradición cabalística o la exégesis, Dios es el Ser que creó la armonía (Szlajen, 2006). Es existencia y todo lo que ha producido es armónico y gira en torno a Él. De ahí para los cabalistas, YHWH vive rodeado de misterios que superan la inteligencia del hombre. Por lo que, se prohibía cualquier tipo de destrucción en el ecosistema, incluso en tiempos de guerra: “Cuando sities a una ciudad durante muchos días para hacerle la guerra y apoderarte de ella, no destruyas sus árboles, blandiendo el hacha contra ellos, ya que de ellos ustedes comerán y no los deben cortar...” (Dt 20, 19). De igual manera, *Talmud Bavli* (Berajot 35<sup>a</sup>), dice que el mundo pertenece a Dios, tanto el cielo como la tierra le pertenecen, pero optó por entregársela a los hombres (Rabi Levi). En *Midrash Rabá* (Bereshit 8:1) se indica que el hombre fue privilegiado por Yahvé por encima del resto de las creaturas, pero si destruye la tierra, entonces no es mejor que las demás creaturas que le habían precedido su creación. Viendo que la cultura judía fue edificada en torno a una serie de prohibiciones impuestas por Dios, analizándolo desde el contexto ambiental y los bienes que ofrece el medio, decía Maimónides (1135-1204) que, un judío tiene prohibido “destrozar utensilios domésticos, rasgar la ropa, demoler un edificio, interrumpir un manantial, o destruir artículos de la comida” (Mishná Torá, Hiljot Malajim, 06:10) (Yonatan Neril, 2011). Para el filósofo sefardí, la creación desvela la sabiduría del Creador; la creación nos acerca a Yahvé y crea en el hombre el deseo de conocerle; el cosmos representa un medio que nos recuerda constantemente nuestra

obligación de conocer y obedecer al Creador, y permite construir una intimidad con Dios (Misneh Torah, Yesodei na Torah, 2:2).

“Toda destrucción está incluida en esta prohibición. La raíz [del mandamiento] le enseña a nuestra alma a amar lo que es bueno... Este es el camino de las personas de buenas acciones que aman la paz, se regocijan en el bien de la creación y acercan a todos a la Torá. No destruyen nada, ni siquiera una semilla de mostaza, y les molesta hallar destrucción o daño. Si pueden actuar para salvar algo de ser destruido, emplean todas sus fuerzas para lograrlo” (El Séfer HaJinuj, s. XIV; en Feigenbaum, 2016).

De hecho, defiende la tradición que, entre todos los seres vivos, solamente el hombre tiene el privilegio de entender los misterios que alberga la naturaleza. De ahí cuando llegó el momento de designar nombres a las cosas, solamente el hombre fue otorgado la connotación “Humano” por llevar el rostro de Dios. El hombre como tal nunca será capaz de destruir lo que Dios ha creado, porque solamente Él (Dios) puede decir “qué haya” y que se dé. Mediante leyes, Dios crea la armonía que hace funcionar la naturaleza. Por eso, para la tradición judía, creación y revelación son conceptos interrelacionados dado que nombran el mismo Ser divino. Dios se manifiesta mediante la creación, y el reconocimiento de dicho privilegio se manifiesta a través de las cosas creadas (Neh 9,6: Yahvé como el sustentador o impulsor de todo ser viviente). No obstante, esta afirmación implica lo siguiente:

“Desde la perspectiva teológica, el mundo se experimenta como el espíritu creativo de Dios, realizado y percibido en diferentes modos de coherencia y encarnaciones conceptuales, y se relaciona con esto en mente. La implicación es que nuestras relaciones con lo que convencionalmente se llama mundo y naturaleza se transforman” (Fishbane, M.; Tirosh-Samuelsón, 2002: 21).

En la tradición judía, hablar de hombre, tierra, rojo y sangre, casi tienen la misma derivación (Jos 17, 14-15), es decir, las cuatro engloban la condición humana, su origen y su muerte. Por este motivo, algunos autores interpretan esta relación como que, la destrucción de la tierra no solamente afecta a la naturaleza, también perturba la continuidad de la condición humana. Y, además de ser la fuente de la vida, es también lo que marca y da sentido a los ritos funerarios, es decir, ver a la tierra como a la madre que engendra la vida y una vez muerta, regresar a ella. De esta manera, ecologismo en el judaísmo es la observación de un respecto por la muerte. El hombre fue hecho de barro y es lo que lo abrazará una vez que termine su misión en la tierra. Por eso, necesita desarrollar una conducta de respeto hacia la tierra, fuente de vida.

“La centralidad del regreso a la tierra en el ritual de la muerte rabínica se refuerza en un ritual de duelo olvidado hace mucho tiempo. Entre las diversas obligaciones y prohibiciones que se aplican al doliente está la obligación de volcar todos los sofás y camas de su hogar [...] El requisito de que el doliente esté en el suelo o cerca del suelo es otro de estos paralelos, uno que enfatiza ritualmente la importancia de tal proximidad terrestre [...], la muerte es volver al suelo, la carne volver al polvo. Pero la vida tampoco está nunca lejos de la tierra” (Tirosh-Samuelsón, 2002: 87-88).

Siguiendo Génesis (2, 7; cf. Ecl 3,20), la relación hombre-tierra marca el principio y fin de la relación del hombre en el mundo. Toda vida procede de y regresa al polvo (“dust”). Y la explicación por qué el hombre a pesar de su condición de imagen de Dios, tras su muerte regresa al suelo (Tapia-Adler, 2008), es para evitar la justificación de su



superioridad sobre el resto de las creaturas (Enciclopedia Judaica, 1981). Con ello Yahvé quiso enseñarle al hombre la lección de que él y los demás seres vivos son iguales (parten de la misma materia orgánica, y como tal no caben los aires de superioridad). De ahí entre las reglas rabínicas se incluyen los mandatos de no destruir (*bal tashhit*). Visto esto, la pregunta que se plantea es, dadas todas estas reglas morales y fuentes históricas acerca de la naturaleza del hombre, ¿qué justifica la destrucción ecológica? Pues, según (Génesis 2) el hombre malgastó su privilegio cuando se limitó a ver al mundo como una cosa hecha para él únicamente. Aun así, para la mayoría de los rabínicos, el privilegio del hombre lo demuestra la racionalidad y tampoco tendría sentido el mundo sin la participación del hombre, dado que fue creado para colaborar en el banquete divino. De esta manera, Dios creó al hombre y le puso por encima de los ángeles para custodiar la tierra, justificando así el antropocentrismo o el modelo *stewardship* que, según los textos bíblico-rabínicos tiene su sentido, debido a que,

“El modelo de mayordomía mantiene la singularidad humana, pero luego comprende la singularidad en términos de responsabilidad humana para mantener y mejorar el resto de la creación [...] Cuando Dios creó a los primeros seres humanos, Dios los condujo por el Jardín del Edén y dijo: “¡Mira mi trabajo! ¡Mira qué bonitos son! Por tu bien creé. No estropees ni destruyas mi mundo; porque si lo haces, no habrá nadie que lo repare” (Tirosh-Samuelson, 2002: 99).

La tradición hebraica presenta a la tierra como sagrada, es el producto a través del cual salió el hombre (*adamah*), y durante el encuentro de Moisés con Yahvé, éste le recomendó quitar las sandalias porque la tierra que pisaba era sagrada (Éxodos 3:5: “Dios le dijo: — No te acerques aquí. Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar donde tú estás tierra santa es”). Hecho que en sí es interpretado simbólicamente como la intención de no manchar el lugar, de estar puro ante el Creador y de mantere el lugar intacto, o dejar de lado las impurezas con las que hemos cargado antes de estar en presencia del Creador. Israel daba mucho énfasis en la pureza como una vía para poder estar con Dios, de ahí los numerosos rituales de purificación que realizaban antes de los oficios religiosos (*Sucot*, “Fiesta de las Cabañas” o de los “Tabernáculos”; *Shavuot*, fiesta de la entrega de la Torá, y *Pésaj*, la fiesta de los panes ázimos). A través de los distintos profetas, Yahvé ordenó al pueblo la observación de unos códigos morales que marcaron el ritmo, la psicología y religiosidad de la comunidad, y estas normas no solamente regulaban las relaciones Dios-hombre, también orientaban los comportamientos del hombre con su medio más inmediato. Por ejemplo, cómo preparar los cadáveres y los funerales (Números 19:14-22). En este sentido, Dios estableció las siguientes leyes que debía de cumplir Israel, normas que en sí influenciaban la vida mística del pueblo (cf. Simon, 1962; Laenen, 2006):

“El Señor se dirigió a Moisés y Aarón, y les dijo: «Yo, el Señor, doy esta orden: Di a los israelitas que te traigan una vaca de pelo rojizo, que no tenga ningún defecto y a la que nunca antes le hayan puesto el yugo. Ustedes se la entregarán al sacerdote Eleazar, y él la sacará fuera del campamento y ordenará que la maten en su presencia. El sacerdote Eleazar tomará con el dedo un poco de sangre, y rociará con ella siete veces hacia la tienda del encuentro. Luego quemarán la vaca en su presencia, y quemarán también el cuero, la carne, la sangre y el estiércol. El sacerdote tomará en seguida madera de cedro, una ramita de hisopo y tela roja, y lo echará todo al fuego en que se quema la vaca; luego lavará su ropa y se lavará a sí mismo con agua, y después podrá entrar en el campamento, aunque quedará ritualmente impuro hasta la tarde. En cuanto al hombre que quemó la vaca, lavará

también su ropa y se lavará a sí mismo con agua, y quedará ritualmente impuro hasta la tarde. Otro hombre, que esté ritualmente puro, recogerá la ceniza de la vaca y la pondrá en un lugar puro fuera del campamento. Esa ceniza la utilizará el pueblo de Israel para preparar el agua de purificación. Todo esto es un sacrificio por el pecado. El que recogió la ceniza, lavará su ropa, y quedará ritualmente impuro hasta la tarde. Ésta es una ley permanente, que vale tanto para ustedes los israelitas como para los extranjeros que vivan entre ustedes” (Números 19:1-10).

En el Tanaj (*Tanakh* [תנ"ך]) la tierra es vista como una promesa que hace Dios al pueblo, los descendientes de Abrahán, de ahí todo su comportamiento gira en torno a cómo acceder a esta promesa, dando así un valor espiritual a la tierra. De hecho, explica las ideologías modernas desarrolladas por algunas comunidades judías en la diáspora, su ansia de retornar a la tierra prometida y en el caso de los que se encuentran en Israel, habitar la tierra es leída como el cumplimiento de la promesa a sus ancestros. De acuerdo con la tradición, Abrahán, siguiendo la promesa (o el pacto), abandonó su tierra natal y caminó hacia el lugar que Yahvé le había indicado. Pero esta tierra pertenece a Dios (Levítico 25:23-24), y una de las condiciones para vivir en ella es rendiendo adoración a Yahvé, dado que las malas acciones en ella traen como consecuencia la expulsión, similar a la expulsión de la primera pareja humana en el Edén, una vez que no observaron los dictámenes de Creados. Habitar la tierra significa participando en el pacto que liga a Dios y Noé-Abrahán, restaurar la creación y el Creador prometiendo de no volver a destruirla. Pero esta restauración se logra mediante unos comportamientos éticos (Isaías 24:4-5) (Harris, 1976). Desde el inicio de la creación, Yahvé creó todo “bien” para facilitar la vida del hombre a través de cada objeto (plantas y animales), por lo que, el hombre para participar en la creación divina ha de custodiar lo que recibió gratuitamente, más viendo que, para las tradiciones monoteístas, se considera que todo lo que necesita el hombre (por ejemplo, alimentos) proviene de Él (Dt. 8:7-10). De ahí su obligación de cuidar su medio; la tierra es la creación de Dios, y en el proceso de creación, tras finalizar cada acto, decía: “Y también le dijo: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer... Dios vio todo lo que había hecho, y he aquí que era muy bueno” (Génesis 1:29-31) (cf. Ps.24:1; 115:16).

De acuerdo con la tradición judea, los humanos tienen la misión de cuidar el medio ambiente (cf. Eclesiastés Rabá o Kohelet Rabbah 7, sección 28, en *Misdrash Rabbot*) dado que Yahvé enseñó al hombre la perfección de su creación desde Edén, y por medio de un acto de voluntad o amor, permitió la existencia del hombre en medio de su creación. De manera que, el hombre es un mero huésped en el *Oikos* y no ha de destruir la tierra. Además, siendo creados a la imagen de Dios (la perfección), los humanos han de imitar al Creador y considerar su presencia en el mundo como coparticipes en la creación divina. De ahí basándose en (Levítico 19:1 y Deuteronomio 20:19), incluso en tiempos de incertidumbres, se ha de evitar cualquier clase de destrucción, más de aquellas cosas que poseen valor. Aunque el hombre fue dado la misión de cultivar la tierra, también Dios le ordenó descansar, es decir, dejar reposar la tierra y los animales (Éxodos 20:10). Sobre esto, argumenta el rabino Samson Raphael Hirsch (en Rosen, 2018) que:

“The Sabbath was given so that we should not grow arrogant in our dominion in God's Creation.... (to) refrain on this day from exercising our human sway over the things of the earth, and not lend our hands to any object for the purpose of human dominion. ....

the borrowed world is, as it were, returned to its Divine owner to realize that it is but lent (to us). On the Sabbath you divest yourself of your glorious mastery over the matter of the world and lay yourself and your world in acknowledgement at the feet of the Eternal, your God” (Hirsch, in Rosen, 2018: 7).

Los textos judíos vienen a decirnos que el fin de la creación es para que Dios pueda enseñar el orden cósmico (El como símbolo del orden); por otro lado, es un dilema dado que Dios se muestra como el Grande frente al pequeño (el hombre) que debe conocer sus límites. Y mediante su creación del universo, simboliza que controla, disciplina, ordena y estructura el caos preexistente en el mundo. Porque en la tradición judía (Gen 1, 4) se cree que existía la oscuridad mucho antes y que no es una creación divina, sino lo que hizo Dios fue separar la oscuridad de la luz o definir las fronteras entre ambas. También está la postura (la tradición mística) que enseña que, experimentar la naturaleza es experimentar a Dios, pero este Dios, una vez que terminó su acto de creación, se alejó del mundo material y delegó todo al hombre, de manera que, nada de lo que hace éste le afecta, pero esto no significa que se siente distante ante los dilemas morales. Por ejemplo, en la matanza de Caín a Abel (Qáyin y Hével (o Hável), Génesis, 4)<sup>8</sup>, Yahvé intervino imponiendo una sentencia. Esto puede parecer contradictorio: distante del mundo material pero siempre interviniendo. Una respuesta judía diría que esto es un misterio, es algo que supera la inteligencia humana. De hecho, ante esta confusión, Neil Gillman (2002), dice lo siguiente: “Eso no significa que nuestro comportamiento pueda agradar o enojar a Dios, pero Dios permanece al margen de la escena de la actividad humana” (Gillman, 2002; Tirosh-Samuelson, 2002: 147).

El judaísmo nos dice que el mundo está cargado (“infused”) con la presencia de Dios. De ahí se comunica con Él mediante el simple gesto como es la contemplación, dado que muestra sus misterios a través de la naturaleza. Algunos filósofos como Franz Rosenzweig (1921/1998/2000) llegaron a decir que no se puede entender la teología judía moderna fuera de estas dos ideas: creación y revelación. Y de la misma manera que en el cristianismo el núcleo de la *Historia* (cf. Daniélou, 1950; Dawson, 1951; Cullmann, 1951) lo marca la *Revelación* (cf. Vaticano II: Dei Verbum; Zañartu, 2003; Gutton, 1995; Barr, 1966; Mollegen, 1950; Jensen, 2002), también en el judaísmo, uno de los mayores eventos lo marca la revelación de Dios en medio de la humanidad.

“La creación como origen primordial es necesariamente anterior a la experiencia de cualquier criatura. Es una experiencia que solo Dios podría tener. Y la redención como fin último de la historia no es la experiencia del hombre ni siquiera de Dios porque todavía no le ha sucedido a nadie. Está solo al alcance de la acción de Dios. Nadie es ni ha sido contemporáneo de él. La creación es un futuro humanamente inalcanzable [...] La revelación, luego se convierte en el epítome del esfuerzo humano mismo” (Novak, 2002; Tirosh-Samuelson, 2002: 166-167).

En base a esto, la tradición crítica la ley natural con argumentos que consideran la no existencia de la voluntad en la naturaleza y por el hecho de no producir ninguna norma, solamente lo produce un ser superior: Dios. La ley (Dt 20, 19-20) prohíbe toda clase de

---

<sup>8</sup> Cf. Alonso-Schökel, L. (1997). *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el Libro del Génesis*. Navarra: Verbo Divino.; Ibáñez Arana, A. (1964). «La narración de Caín y Abel en Gen 4,2-16». En: *Scriptorium Victoriense* 11, 281-319., Hernández Valencia, J.S. (2017). «¿Un Juicio Justo contra Caín? (Gen 4,1-16)». En: *Caritas Veritatis* No. 2, 139-183; Byron, J. (2011). *Cain and Abel in Text and Tradition*. (ThBN 14) Leiden/Boston: Brill.

destrucción (*Bal tashchit*) dada la sacralidad de las cosas y por ser la creación de Dios, o en palabras de (Eric Kartz, en Nasr, 1996: 207): “Todo objeto natural es la encarnación del poder creativo de Dios y, por lo tanto, es sagrado”. Desde una dimensión teológica, se percibe a la naturaleza como un espacio de devoción o vía para acercarse a Yahvé, y una figura dentro del judaísmo que vivió una dimensión mística a través de la contemplación de la naturaleza similar a san Francisco de Asís, fue el rabino Najman de Breslev (1772-1810). Para éste, la comunión con la naturaleza le permitía realizar una devoción religiosa (cf. *Likutey Moharan*, 1808). Similar a todos los demás místicos, éste creía que el ambiente le permitía auto-descubrirse y conectar con el Creador. Dios ha creado la diversidad y la misión del santo/místico es de entender que en cada criatura se manifiesta la voluntad del Creador:

“In everything there is the will of Hashem (the Blessed Name): so, it is in the whole of Creation / *k'lal hab'riyah* . . . and so in the details of Creation / *p'rately hab'riyah*, in each and every individual thing . . . since the Blessed Name desired that this thing would be thus, with this appearance/*t'munah*, with this power, and with this nature . . . And the righteous person searches out and seeks continually . . . to attain and to know the will of God in everything – for example, why was it God's will that the lion should have this strength and might . . . and the behavior [it] has, and a little mosquito [should be] the opposite . . . And so, with details of details / *p'rately p'ratiyot*, as in the lion, why is this limb formed thus in it . . . So, it is with all the creatures in the world, silent/*domem* (mineral, rock), growing/*tsomei'ach* (vegetable, plant), living/moving/*chai* (animal), speaking/*m'daber* (human) – for in all of them there are a great many differences without number, between each one and its companion. And so, it is with every single individual within itself. . . , with the plants and trees and the rest of the particulars of Creation . . . and all was because of the will of the Creator. And the righteous person searches continually for these wills *r'tsonot*” (Nachman of Breslov, *Likutey Moharan* 1:17; in Seidenberg, 2015: 20-21).

Inspirándose del medio, en una de sus oraciones afirmaba:

“Master of the universe, grant me the ability to be alone; that it may be my custom to go outdoors each day among the trees and the grass, among all growing things and there may I be alone to enter into prayer, to talk with the One I belong to. May I express everything in my heart and may all the foliage of the field - all grasses, trees, and plants - may they all awake at my coming, to send the power of their life into the words of my prayer, so that my prayer and speech are made whole through the life and spirit of growing things, which are made as one by their transcendent Source. May they all be gathered into my prayer and thus may I be worthy to open my heart fully in prayer, supplication, and holy speech” (Maggid Slihot, 48; in Rosen, 2018: 12).

Para la mayoría de los pesadores judíos, a la hora de abordar el tema ambiental, tienden a partir de dos dimensiones: la tradición ortodoxa y el neo-jasidismo, o una interpretación filosófico-mística de las tradiciones hebraicas. Para los primeros, Dios habita fuera del mundo y se encuentra lejos del orden natural, de manera que, es sobre el hombre que cae la responsabilidad de cuidar la creación (Benjamin, 2022: 5). En cierto sentido, es la justificación de una superioridad moral del hombre sobre los demás seres vivos. En cambio, los neo-jasídicos parten de una postura mística y ven al mundo como divino, y los seres humanos son meros integrantes del conjunto de la creación y no son seres apartes. Para Benjamin, (2022) la mayoría de los autores judíos defienden un

panenteísmo, es decir, un Dios distante de la creación y toda la destrucción o cuidado recae sobre el hombre. Aun así, la tradición defiende un respeto por la naturaleza. Sin embargo, entre los judíos progresistas, se defiende que los textos permiten desarrollar una vida ética con la naturaleza. Por ejemplo, tomando en cuenta la *kashrut* (del hebreo כַּשְׁרוּת) o lo que es moralmente aceptable, se establece una serie de conductas que permiten analizar qué productos se pueden consumir o qué hábitos desarrollar para introducir una espiritualidad en las actividades cotidianas y conectar con el Creador (fuente de todas las vidas). Se trata de una clasificación alimenticia en tres categorías: lácteos (*jalabî*), cárnicos (*basarî*) y neutros (*parve*). Estas normas fueron instaladas desde los tiempos bíblicos, y parecidas al halal islámico (حلال, transliterado ḥalāl), identifican los alimentos que son considerados puros o impuros: “un cabrito no debe ser cocido en la leche de su madre” (Éxodo 23:19; 34:26; Deuteronomio 14:21). Por ejemplo, en el islam, ciertos alimentos son considerados *haram* (pecado o prohibidos), y vistos desde el contexto ambiental, su beneficio es que permiten un uso racional de los recursos y un comportamiento más respetuoso con el ecosistema.

“Se os prohíbe comer la carne del animal que haya muerto de muerte natural, la sangre, la carne de cerdo y la del animal que se sacrifique en nombre de otro que Alá; no obstante, quien se vea obligado a hacerlo en contra de su voluntad y sin buscar en ello un acto de desobediencia, no incurrirá en falta. Es cierto que Alá es perdonador y compasivo” (Corán 2:173).

“Hoy se os hacen lícitas las cosas buenas. Y es lícito para vosotros el alimento de los que recibieron el Libro, así como el vuestro lo es para ellos. Y las mujeres libres y honestas que sean creyentes, así como las mujeres libres y honestas de los que recibieron el Libro antes que vosotros, si les dais sus dotes como casados, no como fornicadores ni como los que toman amantes. Y quien niegue la creencia, habrá perdido sus obras y en la última vida será de los perdedores” (Corán 5:53).

Ciertas escuelas judías desarrollaron una visión teocéntrica de la naturaleza, es decir, el cosmos expresa la majestad de Dios. En este sentido, el filósofo neoplatónico-místico Bahya Ibn Paquda (1040-1110) consideraba a Dios como Creador, y el universo es visto como una casa construida. De acuerdo con el pensamiento del filósofo, la contemplación mística de la naturaleza ayuda al hombre a desarrollar una vida plena y virtuosa, dado que conociendo los misterios que alberga la naturaleza, el hombre deja de lado sus intenciones de modificarla. De ahí analizando las teorías del filósofo judío, considera Carlos Ramos que, al místico: “No le queda otra vía que aceptar el curso de las cosas, identificarse con él, uniendo su voluntad con la divina. La libertad humana habría de entenderse en sentido negativo: el hombre puede someterse a la necesidad cósmica en actitud reluctante o plenamente identificado con ella. La virtud consiste en esa sumisión completa al destino cósmico. Por eso ha de vivir “conforme a la naturaleza”, entendiendo por ésta no ya la vida natural y animal de los cínicos, sino la naturaleza racional y divina del universo, teorizada por la física estoica” (Ramos, 1950: 159).<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Ramos, C. (1950). *Algunos aspectos de la personalidad y de la obra del judío zaragozano Bahya Ben Yosef Ibn Paquda*, Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.) de la Excma. Diputación Provincial. Extracto: <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/00/58/4ramos.pdf> (cf. Lomba Fuentes, J. (1988). “Avempace y Ben Paquda”, *Aragón en el mundo*. Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón).

En el caso del rabino David Nieto, Dios y la Naturaleza son lo mismo, una postura que sus contemporáneos consideraron una visión herética (en Gerstenfeld, 2001:11). En cuanto a los judíos progresistas hablan de una responsabilidad social con cada uno de los miembros que componen la sociedad, y en base a los principios hebreos *Kashrut* o *Kosher*, introducen dimensiones éticas en los hábitos alimenticios, es decir, un consumo más ecológico y responsable. Pero es también una aplicación del principio hebraico *Bal tashchit* (בל תשחית), que prohíbe la destrucción o cualquier clase de destrucción inútil aplicado a todos los seres vivos. Consumiendo mejor y solamente lo que ofrece la naturaleza, se evita la sobreindustrialización y utilización de productos nocivos. En cuanto a esto, cree Walter Jacob (2003) que el consumismo es una violación del *Bal tashchit*. En cuanto a la percepción sobre la naturaleza, podemos encontrar diferencias irreconciliables entre la tradición griega y judía, en el sentido de que, para la mayoría de los filósofos de la época helénica, el cosmos es el resultado del azar (átomos), el Primer Motor o principio de causalidad (Aristóteles: “Todo principio tiene una causa... Dios; ... “como el amado mueve al amante”, *Metafísica*, Libro XII), y entre los pensadores hebraicos, es el resultado de la voluntad divina. Para el discípulo de Platón, Dios goza de una felicidad eterna, una sensación que los humanos solamente conocen por instantes, y el goce motiva sus acciones, es eterno y se mueve por sí mismo (cf. Aristóteles, *La Física*, Libros IX-X).

“La verdadera causa final reside en los seres inmóviles, como lo muestra la distinción establecida entre las causas finales, porque hay la causa absoluta y la que no es absoluta. El ser inmóvil mueve con objeto del amor, y lo que él mueve imprime el movimiento a todo lo demás. Luego en todo ser que se mueve hay posibilidad de cambio. Si el movimiento de traslación es el primer movimiento, y este movimiento existe en acto, el ser que es movido puede mudar, si no en cuanto a la esencia, por lo menos en cuanto al lugar. Pero desde el momento en que hay un ser que mueve, permaneciendo él inmóvil, aun cuando exista en acto, este ser no es susceptible de ningún cambio. En efecto, el cambio primero es el movimiento de traslación, y el primero de los movimientos de traslación es el movimiento circular. El ser que imprime este movimiento es el motor inmóvil. El motor inmóvil es, pues, un ser necesario, y en tanto que necesario, es el bien, y por consiguiente un principio, porque hay varias acepciones de la palabra necesario: hay la necesidad violenta, la que coarta nuestra inclinación natural; después la necesidad, que es la condición del bien; y, por último, lo necesario, que es lo que es absolutamente de tal manera y no es susceptible de ser de otra” (Aristóteles, *Metafísica*, Libro XII, 1069a-1076a).

Dios es causa de los elementos naturales, de ahí podemos considerar que estas diferencias explican la manera en que hombres de ambas sociedades se relacionaban con el medio ambiente. Pensando en las diferencias entre Jerusalén y Atenas, no solamente desde una dimensión sociopolítica, también las cosmovisiones y la influencia que tuvo el ambiente en su formulación, considera David Novak (2009) que:

“There is no greater difference between biblical theology and classical philosophy than in their different approaches to how humans are related to nature . . . What underlies the essential difference between Hebraic and Hellenic myths of God’s relation to nature is that in the Hebraic view the One God is the Creator of the whole universe, and that humans are God’s chief creation in that universe” (Novak, 2009; in Benjamin, 2022: 6).

En otras palabras, la tradición judea defiende que el espíritu de Yahvé está revoloteando sobre la faz de las aguas y el hombre comparte el cosmos con las demás criaturas (Wilson, 2015; in Seidenberg, 2015: 1). El hombre fue creado de una manera que puede expresar amor al resto de seres vivos y habitar con ellos, también sentir compasión (*ru'ach Elohim m'rachefet*). Y la religión (los ritos, la fe, la moral) guía al hombre a actuar bien y preservar la vida (Dt 30:19), y esto es lo que da sentido a la dimensión psicológica, metafísica y antropológica de la religión. Eso sí, a pesar de la existencia de todos estos mecanismos, la crisis reside en el hecho de que la tradición teológica tiende a interpretar la condición del hombre como “imagen de Dios” como algo que nos separa del resto de las criaturas, y en cierta manera, explica las críticas que vertía Lynn White (1967) a la tradición judeocristiana como responsable del antropocentrismo que ha introducido la destrucción.

No obstante, considera Wilson (2015) que la crisis ecológica ha de invitar a la comunidad hebrea a plantear cuestiones ligadas al hombre y sus aspectos teológicos, es decir, superar la tendencia que presenta la humanidad del hombre por encima del resto de las criaturas. Viendo que la mayoría de los rabinos siguen apoyándose en el *Bal tashchit* para responder a los nuevos desafíos ambientales, más pensando en cómo limitar los daños ambientales, éste cree que, a pesar de que el principio se justifica en (Dt 20: 19), y que incluso compara las destrucciones prohibidas por la tradición con el adulterio, visto desde el prisma de las realidades actuales que exigen nuevos paradigmas, el principio en sí es insuficiente. Más bien la teología judía se ha de adaptar a los problemas actuales y responder a estas dos preguntas: “¿Qué debe decir el judaísmo? o, ¿cómo deberíamos revisar lo que dice el judaísmo a la luz de lo que sabemos ahora?” De la misma manera que Karl Marx invitaba a los filósofos a abandonar la interpretación del mundo para transformarlo (“*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo*”, tesis XI)<sup>10</sup>, también durante décadas, las religiones se centraron en temas morales, ahora de lo que se trata es de intentar averiguar si los demás seres vivos también fueron creados a la imagen y semejanza de Dios, para de esta manera ajustar nuestras acciones y considerar a los animales como seres relevantes en el cosmos, y como decía Maimónides, aceptar que cada “alma” tiene la capacidad de imaginación.

“I have chosen as the focus of this book the fundament of Biblically based theology that is often the greatest source of disconnection from the natural world: the image of God. Modern and traditional theology have interpreted God’s image as something that not only elevates us above Creation, but also separates and isolates us from the rest of Creation. Can we revalue the divine image and envision Creation and all creatures as participating in this image? This question is connected to many other ecological issues – animal rights, intrinsic value, stewardship, biodiversity, etc. – all of which have political implications. But the challenge to culture and religion goes far beyond any of the explicitly political issues and ecological dangers mentioned so far. This challenge is also an opportunity to become closer, as it were, to God, to Creation, and to ourselves. There is another reason why the question of God’s image ought to be foremost in our minds. The meaning of “human,” as sign, being, and species, has already been transformed by the ecological and physical sciences. The concepts of ecosystem and biodiversity, as well as

---

<sup>10</sup> Marx, K. (1845). *Tesis sobre Feuerbach*. Publicado por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>



ecophilosophy's critique of the cultural idea of wilderness and of Nature in general, compel us to recognize that there is a more intimate relationship between culture and multifarious Nature than the Western intellectual tradition has assumed. The development of ideas of non-human agency and the recognition of emotion and of forms of language in non-human animals have led many scientists to reject Cartesian notions of the animal. Moral philosophy has begun to encompass an ecological ethos in which non-human lives and communities can be seen as ends-in-themselves. Evolutionary and genetic sciences have given us greater and greater comprehension of the relations between all life forms, while complexity and chaos theory have given us tools to quantify and affirm intuitions about the aesthetic unity of life and the more-than-mechanical coherence of the physical world. The idea that humanity stands apart from Nature, and that the more-than human world exists to serve our needs in whatever we desire, is as untenable as it is demeaning to "what the Creator has wrought" (Wilson, 2015; in Seidenberg, 2015: 5-6).

## **TRADICIÓN CRISTIANA: MENSAJES DE LOS PONTÍFICES**

No es posible hablar del problema ambiental sin mencionar la postura de la Iglesia católica, en este caso, los escritos (encíclicas y cartas pastorales) de los papas. Como guías y referentes morales de millones de individuos a través del globo, su voz siempre tiene un impacto, sobre todo en cuanto a los temas sociales se refieren. Desde tiempo memoriales, los papas han dado su opinión (el mensaje cristiano) con relación a los asuntos de su época. En este sentido, desde las cartas de Pablo VI sobre la dignidad laboral; el tema del amor y la fraternidad elaborado por Benedicto XVI, también el papa Francisco (siguiendo su patrono, san Francisco de Asís), presenta un escrito sobre el problema medio ambiental para alentar las conciencias acerca del impacto del cambio climático y la urgencia de adoptar nuevos caminos, y siendo líderes morales de millones de fieles, orientar a las personas hacia unas soluciones con implicaciones éticas y valores religiosos.

En el siglo XX (1948), Pío XII valoraba positivamente la creación de la FAO (1945) como una vía de cooperación entre los estados sobre temas ambientales y cómo garantizar una agricultura sostenible para resolver el problema del hambre y facilitar el acceso a la alimentación a todos los pueblos del planeta. Su papado fue marcado por el inicio de la globalización y la liberalización del mercado, y viendo los efectos que podía tener sobre la actividad agrícola, vaticinaba la posibilidad de que los agricultores abandonaran sus actividades, generando así una fuerte migración y crisis sociopolítica (Pío XII, 1957). Para evitar estos problemas, en este caso, los efectos de la destrucción ambiental sobre la población, proponía la incorporación de la ética en la ayuda humanitaria. En su alocución a los participantes en la Reunión de los Delegados de las Naciones Europeas ante la FAO (Roma, 24 de febrero de 1948), invitaba a los estados a mejorar la colaboración para facilitar el bienestar de la población, el desarrollo y un uso racional de los recursos, pero, sobre todo, distribuir los alimentos de una manera más eficaz y sacar a las personas de la pobreza. Consideraba que las comunidades rurales jugaban un papel esencial en el progreso de sus comunidades dado que realizaban la producción que solían necesitar las industrias, pero, aun así, seguían siendo los más castigados por los efectos del cambio climático (sequía) y tendían a ser los olvidados de la economía. Ante estos problemas y

la urgencia de adoptar medidas a favor de la sociedad, Pío XII no veía una contradicción entre la Doctrina Social de la Iglesia y las políticas sociales de las instituciones dado que su fin es erradicar la pobreza (hambre) (Lai y Tortajada, 2021).

“Que cada nación, colaborando con las demás, pueda atender mejor el bienestar y las necesidades de todos mediante el crecimiento, el desarrollo y el mejor aprovechamiento de los recursos de cada país. [...] De hecho, no hay oposición ni contradicción entre la Doctrina Social Católica y la Doctrina Social Natural. La doctrina social católica sólo tiene en cuenta, en la aplicación de la doctrina social natural, el destino eterno de los seres humanos” (Pío XII, 1948).

De igual manera, en su discurso que ofreció a los participantes de la VII Sesión de la Conferencia de la FAO (8 de diciembre de 1953), consideraba que, entre los muchos problemas de la época, estaba la dificultad que tenían las personas para acceder a la alimentación dados los efectos del desequilibrio en la agricultura causado por el cambio climático. A pesar del avance tecnológico notado en el siglo XX, el ritmo de la producción e intensidad de los intercambios comerciales, en otros lugares del planeta, las personas seguían sin poder disponer de una alimentación de calidad, en parte por las sequías que fueron notadas en la época. Consideraba que estos problemas podían crear problemas sociales, más por el crecimiento demográfico. De ahí decía que: “Hay que tener en cuenta el continuo aumento de la población, que exige, so pena de empeorar el mal, un aumento paralelo de los bienes de consumo” (Pío XII, 1953). Interpretaba estos hechos como episodios tristes para la humanidad viendo la cantidad de personas que sufrían el hambre cuando la sociedad disponía de los medios para garantizar una producción que beneficia a todos. De ahí consideraba que la misión más urgente era erradicar el hambre: “El mundo civilizado contempla siempre con profunda tristeza las desoladoras imágenes de las víctimas del hambre cuando la tierra es capaz de alimentar a todos los hombres. Eliminar definitivamente esa plaga merece algún sacrificio y justifica austeras abnegaciones” (Pío XII, 1953).

Siguiendo esta dinámica de concienciación sobre la importancia de erradicar el hambre, ya en su discurso durante la Novena Conferencia de la FAO (9 de noviembre de 1957), marcado por un contexto de empobrecimiento de la agricultura en la economía global, las prácticas del mercado internacional no favoreciendo a los agricultores, dado que los precios que recibían por sus productos no lograban sacarlos de la pobreza y la defensa de los intereses de una minoría, consideraba que dichos fenómenos eran insostenibles, ya que amenazaban la paz social: “El poder adquisitivo del agricultor se reduce poco a poco, su situación se hace más precaria y, consecuencia desgraciada, el despoblamiento del campo se acentúa, sobre todo en Europa, provocando una nueva serie de problemas sociales y religiosos” (Pío XII, 1957).

Poco después, el papa Juan XXIII -su discurso a los participantes en la Décima Conferencia de la FAO, 10 de noviembre de 1959-, enfatizaba sobre la necesidad de cuidar a los más necesitados, tanto material como espiritual, dado que son acciones recomendadas y una manifestación de un amor por Dios y por el prójimo, son obras de misericordia (cf. St 2,15-16; Mt 5,7; Lc 3,11; Mt 25,31; Papa Francisco, *Bula*

*Misericordiae Vultus*, 2015)<sup>11</sup>. De igual manera, creía que la labor a favor de una agricultura capaz de erradicar la pobreza-hambre era también un acto de misericordia, más en unas sociedades donde todavía se percibían las consecuencias de las II Guerra Mundial, las ruinas, la destrucción y la miseria humana. De manera que, trabajar a favor de los agricultores (los más vulnerables) para mejorar sus condiciones de vida es un acto de amor: “Venido Nos mismos de un hogar rural, hemos visto con Nuestros ojos durante los años de Nuestra juventud, y Nos no lo olvidamos jamás, lo que significan las fatigas y las penas de quienes se hallan dedicados al trabajo de la tierra. Contribuir a aligerar su peso, a dar un poco más de bienestar a quienes proporcionan el pan al resto de la humanidad: hermosa obra de misericordia” (Juan XXIII, 1959: 2). Dicha preocupación motivó al Pontífice a participar en la promoción de la campaña *-Freedom from Hunger Campaign-* que había lanzado la FAO en 1960 en contra del hambre. Pero en un discurso, durante la Undécima Conferencia de la FAO (22 de noviembre de 1961), decía que el mundo necesitaba dos cosas, “la paz y el pan” (Juan XXIII, 1961).

También por medio de su discurso durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre las Nuevas Fuentes de Energía (28 de agosto de 1961), consideraba que el problema energético tenía que ver con un dilema humano, con implicaciones morales y espirituales, dado que su fin es mejorar las condiciones del hombre. Para él, los estados tenían la obligación moral de facilitar el acceso a la energía y en temas similares, sobre todo en los países más desfavorecidos, y así lo recalca en su encíclica *Mater et Magistra*, donde defendía que la actividad científica en sí no es otra cosa que la búsqueda del bienestar que beneficia a la humanidad, y también significa estar en contacto con la omnipotencia de Dios, dado que lo que intenta descubrir (entender) el científico, en este caso, en el ámbito de las energías, son las obras del Creador. De ahí argumentaba que: “El Creador ha sembrado abundantemente la energía en el mundo, y el genio del hombre se entrega, a través de los siglos, a captarla y utilizarla para sus necesidades. Pero en nuestros días, que podríamos llamar la edad de la técnica de la humanidad, las posibilidades de utilización de la energía crecen extraordinariamente, no sólo la energía de tipo “clásico”, sino la que proviene también de fuentes poco o todavía no utilizadas hasta ahora, como el sol o el viento, o también las aguas y gases ocultos en las entrañas de la tierra: energía solar, eólica, geotérmica” (Juan XXIII, 1961: 1).

Argumentando en esta línea, en el mensaje que había presentado durante el Encuentro con los miembros de la FAO (14 de marzo de 1963), decía que los progresos que ofrecen la ciencia y la tecnología deben de ser utilizados para el beneficio de la humanidad, eso sí, se requieren dos condiciones esenciales: mejor utilización y distribución de los recursos humanos y materiales. Además, decía que el Creador había dejado a muchas riquezas en el mundo, pero es deber del hombre utilizar su inteligencia para descubrirlas y utilizarlas adecuadamente, y esto también imponía una obligación a la sociedad, es decir, ofrecer a los más necesitados los medios adecuados para sobrevivir. Dadas las

---

<sup>11</sup> Papa Francisco (2015). *Bula Misericordiae Vultus*, [https://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco\\_bolla\\_20150411\\_misericordiae-vultus.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html) (visitado: 15/06/2022).

numerosas riquezas y el auge de la pobreza, el papa consideraba que el problema en sí residía en una distribución injusta.

“Los modernos medios de investigación permiten vislumbrar los tesoros aún casi por descubrir escondidos en las profundidades de la tierra y en los mares. Es deber del hombre usar los dones de inteligencia y voluntad que ha recibido en su esfuerzo por desarrollar estas inmensas riquezas. Pero también es deber inmediato de la sociedad, con los recursos a su alcance, prestar asistencia concreta a aquellos de sus miembros que se ven privados del mínimo indispensable para el normal crecimiento de su personalidad. La advertencia de san Pablo a los gálatas sigue siendo válida, y ahora más actual que nunca: «Llevad los unos las cargas de los otros, y así cumpliréis la ley de Cristo» (Gálatas 6:2). Teniendo en cuenta el aumento prodigioso de los medios de transporte y de viaje en el mundo moderno, ya no se puede decir que el hambre y la desnutrición que prevalecen en ciertas regiones del mundo se deben únicamente a la insuficiencia de los recursos naturales actualmente disponibles, ya que estos son superabundantes en otras regiones. Lo que falta es el esfuerzo coordinado de la mente y la voluntad para organizar de tal manera que se asegure una distribución justa” (Juan XXIII, 1963).

Pablo VI, durante su discurso en la ONU (4 de octubre de 1965) a favor de la paz, decía que la misión de esta institución -la unidad de las naciones para construir un proyecto común y en defensa de la paz- debía de ser la representación de la voz de los pobres, quienes aspiran a la justicia, la dignidad, el bienestar, mediante el progreso y la defensa del bien común: “El edificio que habéis construido no debe jamás caer en ruinas. Debe ser perfeccionado y adaptado a las exigencias que la historia del mundo presentará. Vosotros determinaréis una etapa en el desarrollo de la humanidad” (Pablo VI, 1965). Creía que la misión de la Iglesia y la ONU se asemejaban, es decir, mientras que la Iglesia trabaja por la unidad de los fieles (católicos) como una familia espiritual, la misión de la ONU es reunir a los pueblos por medio de los estados y la fraternidad, resolviendo los problemas humanos de manera conjunta. En este sentido, defendía que las relaciones humanas, y también la alianza hombre-naturaleza, se debían de basar en la “razón, por la justicia, el derecho y la negociación, y no por la fuerza, ni por la violencia, ni por la guerra, no más que por el miedo y por el engaño” (Pablo VI, 1965). El motor o fin detrás de las acciones ha de ser la paz, la defensa de un destino compartido por la humanidad, más todavía si analizamos que el contexto estaba marcado por una actitud belicista (la Guerra Fría y la carrera armamentística entre el bloque occidental y la URSS). Para el papa, esta actitud no venía solamente de los estados, también las personas ejercían una violencia contra la naturaleza por medio de la utilización de la técnica.

De ahí frente a los que veían una paz definitiva tras los pactos de la posguerra y la creación de las instituciones internacionales, Pablo VI decía que la verdadera historia humana es la que se dedica a construir la paz, porque, “la nueva historia, la historia pacífica, la que sea verdadera y plenamente humana, la misma que Dios prometió a los hombres de buena voluntad” (Pablo VI, 1965); esta paz permite la humanización del hombre y lo contrario es la utilización de la técnica para realizar las guerras, generar víctimas y “falsear la psicología de los pueblos”, es decir, los efectos negativos de una mala justificación de la cultura dominante y basada en la destrucción y el consumo, contra todo esto, está

favoreciendo el acceso a la paz y erradicando el hambre (Is 2,4). De manera que, para él, la misión que nos espera es defender la vida mediante una nueva manera de actuación, tanto las personas como las instituciones: "...el pan sea lo suficientemente abundante en la mesa de la humanidad... Pero no basta con alimentar los que sufren hambre. Es menester, además, asegurar a cada hombre una vida conforme a su dignidad" (Pablo VI, 1965).

En su encíclica *Populorum Progresio* (1967), invitaba a los actores políticos a replantear el modelo del comercio internacional y los modos en los que los países industrializados accedían a las materias primas de los países del sur. Además, hemos de percibir al medio ambiente como un patrimonio común de la humanidad, de ahí se ha de priorizar la solidaridad como un deber. De ahí decía:

"Ante la amplitud y la urgencia de la labor que hay que llevar a cabo, disponemos de medios heredados del pasado, aun cuando son insuficientes. Ciertamente hay que reconocer que las potencias coloniales con frecuencia han perseguido su propio interés, su poder o su gloria, y que, al retirarse, a veces, han dejado una situación económica vulnerable, ligada, por ejemplo, al monocultivo, cuyo rendimiento económico está sometido a bruscas y amplias variaciones" (Pablo VI, 1967: 3).

Ya en su alocución durante el Vigésimo quinto aniversario de la FAO (16 de noviembre de 1970), el papa decía a los asistentes que, nuestra misión (FAO) es erradicar el hambre, y es también una misión de la Iglesia, porque de lo que se trata es aliviar a los más angustiados y permitir al hombre vivir plenamente mediante el buen uso de los recursos, lo que a su vez garantizará su participación en la realización del bien común. Decía que, sin la erradicación de las epidemias, la desnutrición y trabajando a favor de un crecimiento económico inclusivo, no podremos hablar de un progreso social. Mientras que, en esta época, instituciones como la FAO dependían de la tecnología sofisticada para aumentar la producción agrícola en los países en vías de desarrollo, Pablo VI alaba su labor, pero también avisaba de los posibles riesgos que podrían implicar la sobre dependencia en la técnica.

"Pero la puesta en marcha de estas posibilidades técnicas a un ritmo acelerado no se realiza sin repercutir peligrosamente en el equilibrio de nuestro medio natural, y el deterioro progresivo de lo que se ha convenido en llamar ambiente natural amenaza conducir a una verdadera catástrofe ecológica bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial. Nos estamos viendo ya viciarse el aire que respiramos, degradarse el agua que bebemos, contaminarse los ríos, los lagos, y también los océanos hasta hacer temer una verdadera "muerte biológica" en un futuro próximo, si no se toman pronto enérgicas medidas, valientemente adoptadas y severamente ejecutadas. Tremenda perspectiva que os toca a vosotros examinar con diligencia para evitar la aniquilación de los frutos de millones de años de selección natural y humana. En resumen, todo está relacionado, y os obliga a estar atentos a las consecuencias que a gran escala entraña toda intervención del hombre en el equilibrio de la naturaleza puesta en su armoniosa riqueza a disposición del hombre según el deseo amoroso del Creador" (Pablo VI, Discurso Asamblea General FAO, 1970: 3).

Contra esta tendencia destructiva, abogaba por un cambio de paradigma: ajustar los comportamientos del hombre para permitir la sobrevivencia de la humanidad. Creía que la verdadera felicidad (desarrollo) ha de ser inclusiva, es decir, tomar en cuenta las aspiraciones de todos, no excluyendo ni dominándose los unos a los otros. De ahí el bienestar de las personas dependerá de una colaboración, y desde una perspectiva cristiana, sería la realización de la compasión y la negación de una cultura basada en *homo homini lupus* (enemistad entre los hombres, el hombre contra los seres vivos). Denunció que los Estados utilizaran recursos para comprar equipamientos militares cuando la población se moría de hambre. Calificaba dicha actitud escandalosa e intolerable: “Nos debemos denunciarla. Que los responsables Nos oigan antes de que sea demasiado tarde” (Pablo VI, 1970: 5).

Veía a esta manera de proceder como una cultura errónea, y peor todavía, sus objetivos resultaban ser inútiles para la humanidad, dado que solamente perseguían el egoísmo humano: “El hombre, que ha sabido domesticar el átomo y vencer el espacio, ¿será, por fin, capaz de dominar su egoísmo?” (Pablo VI, 1970: 6). También denunciaba a una economía que estaba basada en la explotación, el poder, el despilfarro y el miedo; situaciones que no podían seguir, siendo lo que le motivó a proponer la urgencia de adoptar un nuevo rumbo basado en el servicio a la humanidad y la fraternidad. Como solución al problema, recomendaba la solidaridad, y en este contexto, valoraba la labor de Cáritas, que es una manera a través de la cual la Iglesia muestra su cooperación y su amor por los más vulnerables, también hablar sobre las violencias estructurales que frenan el amor y siembran el egoísmo. Para Pablo VI, ante estas crisis, una de las soluciones más eficaces es el amor, visto aquí como caridad y motor del verdadero progreso social y medio para respetar el bien común. Por otro lado, no supone una negación de la ciencia moderna, sino que el progreso se ha de utilizar para respetar los derechos y construir una “tierra fecunda para todos los hombres” (Pablo VI, 1970: 5).

Tras experimentar las dos grandes guerras que habían sucedido en Europa (1914-1918 y 1939-1945), y las divisiones que habían generado en las sociedades, buscando evitar episodios similares, los estados optaron por crear instituciones dedicadas a facilitar la cooperación entre los pueblos, por medio de la cultura y el intercambio comercial. Sin embargo, Pablo VI observó que seguían dándose fenómenos –“plagas incurables”- que dificultaban la paz, sobre todo por medio de explotación de los débiles que realizaba el sistema económico y el individualismo, justificado en una serie de ideologías que recurrían a la violencia y a la exclusión, siendo en parte lo que justificaba la dominación del hombre sobre la naturaleza. De ahí durante su mensaje del “Día de la Paz” (1 de enero de 1971), se preguntaba si debíamos de resignarnos o renunciar a la esperanza. Decía que no, sino confiar en la paz que caminaba lentamente, pero que era vital para el desarrollo moral de la humanidad. Pero esta paz no significa una convivencia armoniosa entre los humanos exclusivamente, también con todos los demás seres vivos con los que el hombre comparte el cosmos. Por lo que, para él, la verdadera paz se fundamenta en la justicia, el respeto de la dignidad humana, la igualdad y la fraternidad, el respeto por el “otro” dado su condición de ser existencial.

“¿Cómo decae hoy la paz? ¿Cómo progresa hoy la paz? ¿Cuál es el elemento que emerge en sentido negativo o en sentido positivo de este sencillo análisis? El elemento es siempre el hombre. Menospreciado en el primer caso, apreciado en el segundo. Nos atrevemos a usar una palabra que puede parecer ambigua, pero que, considerada en la exigencia de su profundidad, resulta siempre luminosa y suprema: el amor al hombre como valor primordial del orden terrenal. El amor y la paz son cosas correlativas. La paz es un efecto del amor: la paz auténtica, la paz humana. La paz supone una cierta “identidad de elección”. Y ésta es la amistad” (Pablo VI, 1971b: El Correo-UNESCO, 1971: 23).

De igual manera, en *Octogésima Adveniens* (1971), denunciaba aquellas actitudes que contribuían a dejar al hombre vulnerable en su propio cosmos: “Por causa de una explotación irracional y desaprensiva de la naturaleza, el hombre puede destruirla y pasar a ser víctima de su degradación”. Y añadía: “Mientras el horizonte de hombres y mujeres se va así modificando, partiendo de las imágenes que para ellos se seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, la persona adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera. Hacia otros aspectos nuevos es hacia donde tiene que volverse el hombre o la mujer cristiana para hacerse responsable, en unión con las demás personas, de un destino en realidad ya común” (Pablo VI, 1971a: 10).

Argumenta que la actividad humana amenaza a la naturaleza, pero no solamente eso, sino que, también a través de la destrucción, el hombre corre el riesgo de ser víctima de sus acciones: “No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera” (Pablo VI, 1971a: 10). Para él, tal como se ha presentado el progreso, no es otra que una ambigüedad, sobre todo viendo que las sociedades del siglo XX, inspirándose del liberalismo económico, pusieron sus ilusiones en el progreso material-tecnológico, como una vía escapatoria de la agonía humana y adoptaron el consumismo como la nueva manera de expresar la “libertad”. Describiendo dicha tendencia, decía: “Era la condición y la medida de la libertad humana” (Pablo VI, 1971a: 17). Además de convertirse en la nueva ideología de la sociedad moderna, resultó ser una ideología inestable dado que no ha logrado satisfacer al hombre, más bien “todo” se mide en función de su valor cuantitativo y no cualitativo. De manera que, para el Pontífice, se trata de una época en la que las relaciones y la “verdad” se miden en función de los bienes de consumo producidos, es decir, mayor daño al ecosistema significa mayores progresos. Viendo sus límites, recomendaba la adopción de un nuevo rumbo: el servicio recíproco y la garantía del bien común, dado que, consideraba que el verdadero progreso significa “el desarrollo de la conciencia moral, que conducirá a la persona a



tomar sobre sí las solidaridades ampliadas y a abrirse libremente a las demás y a Dios” (Pablo VI, 1971a: 18).

Pablo VI consideraba que el hombre y el medio ambiente eran (son) inseparables, por lo que, frente a los desafíos ambientales de la época moderna, la sociedad estaba llamada a actuar con urgencia. De ahí a través del mensaje que había preparado para la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente (Estocolmo, 1 de junio de 1972), decía: “El ambiente condiciona esencialmente la vida y el desarrollo del hombre; éste, a su vez, perfecciona y ennoblece el medio ambiente con su presencia, su trabajo, su contemplación” (Pablo VI, 1972). Por otro lado, veía que el progreso -la capacidad productiva del hombre- no tendría sentido, a menos que las leyes regenerativas de la naturaleza fueran respetadas, dado que tienen el mismo destino, tanto el hombre y la naturaleza: “Uno y otro son, pues, solidarios y comparten un futuro temporal común” (Pablo VI, 1972). Ya en esta época, el papa reconocía el carácter transfronterizo de la degradación ambiental, y en vez de ofrecer soluciones a los problemas humanos, la técnica generaba situaciones que incrementaban los riesgos ambientales, por lo que, para evitar mayores catástrofes, creía que los humanos debían de cooperar. Eso aparte, consideraba que los desafíos tenían que ver con la necesidad de ofrecer a las personas un ecosistema habitable, sobre todo para las futuras generaciones, mediante la observación de unos valores y conductas éticas. Consideraba que las soluciones no podían ser meramente técnicas, también hacía falta una toma de conciencia y cambio de paradigma; la civilización no puede basarse únicamente en un “dominio despótico del medio humano”, sino que se necesita una moderación en el uso de los recursos, una verdadera ética y nos podemos inspirar de las vidas de las ordenes contemplativas.

Para él, el medio ambiente no es una propiedad privada al uso exclusivo de la especie humana, sino que, su misión es perfeccionar a la naturaleza, no transformarla ni apropiarse de ella, más bien verla como un patrimonio de la humanidad, y buscando siempre el beneficio de todos. Solamente utilizando apropiadamente los recursos, podrá el hombre realizarse plenamente. En este sentido, el pontífice hablaba del deber moral que tenían los países avanzados con los países que acababan de alcanzar su soberanía internacional; ayudarlos a alcanzar el desarrollo, dado que el peor riesgo al que se podrían enfrentar las sociedades era la miseria humana, que es fruto de las tensiones entre las clases.

“El hombre, además, sabe con certeza que el progreso científico y técnico, pese a sus aspectos prometedores con miras a la promoción de todos los pueblos, lleva en sí, como toda obra humana, su fuerte carga de ambivalencia para el bien y para el mal. Se trata, sobre todo, de la aplicación que de sus descubrimientos ha de hacer la inteligencia con fines destructivos, como es el caso de las armas atómicas, químicas y bacteriológicas, y de tantos otros instrumentos de guerra, grandes o pequeños, respecto a los cuales la conciencia moral no siente más que horror. Y, ¿cómo ignorar los desequilibrios provocados en la biosfera mediante la explotación, sin orden, de las reservas físicas del planeta, incluso con la finalidad de producir cosas útiles, así como, el derroche de las reservas naturales no renovables, la contaminación del suelo, del agua, del aire, del espacio, con sus atentados a la vida vegetal y animal? Todo esto contribuye a empobrecer

y a deteriorar el medio ambiente del hombre hasta el punto de amenazar, según se dice, su propia supervivencia” (Pablo VI, Mensaje Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, 1972: 2).

En cuanto a la importancia de trabajar a favor de la protección ambiental y garantizar las necesidades básicas de los más vulnerables, decía el papa:

“A la interdependencia debe responder en adelante la corresponsabilidad; a la comunidad de destino debe corresponder la solidaridad. [...] Gobernar la creación significa para la raza humana no destruirla, sino perfeccionarla, no transformar el mundo en un caos inhabitable sino en una morada bella y ordenada respetando todas las cosas” (Pablo VI, 1972: 2; 3).

Dadas estas realidades en la época moderna, sobre todo pensando en la integridad del cosmos y el equilibrio hombre-naturaleza que empezaba a mostrar signos de una fragilidad, los Padres de la Iglesia, declararon durante el Concilio Vaticano II (7 de diciembre de 1965):

“Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad. Sean las que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y variables, jamás debe perderse de vista este destino universal de los bienes. Por tanto, el hombre, al usarlos, no debe tener las cosas exteriores que legítimamente posee como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás. Por lo demás, el derecho a poseer una parte de bienes suficiente para sí mismos y para sus familias es un derecho que a todos corresponde. Es éste el sentir de los Padres y de los doctores de la Iglesia, quienes enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no sólo con los bienes superfluos. Quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí. Habiendo como hay tantos oprimidos actualmente por el hambre en el mundo, el sacro Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres: *Alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas según las propias posibilidades*, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos” (Guadium et Spes, párr. 69).

Para Juan Pablo II, la no garantía de una distribución equitativa ha participado en la creación de los conflictos y la destrucción ambiental, asunto que denunció el 8 de diciembre de 1989, a través de su mensaje para la paz para ese año, bajo el lema “Paz con Dios Creador, Paz con toda la Creación” (Vera, 2003). En *Redemptor hominis* (1979), defiende que, a pesar de que el hombre tiene una fe ciega en el progreso tecnológico, sus acciones siguen produciendo en él la preocupación, dado que las consecuencias son imprevisibles y pueden generar el drama humano. El “privilegio” que parecía recibir del Creador no ha sido utilizado para custodiar la tierra, sino contra sí mismo, las criaturas y el medio ambiente. El hombre utiliza su privilegio solamente para consolidar su afán de consumo. De ahí en *Laborem exercens* (1981), considera que el hombre, al ser creado a la imagen y semejanza de Dios, como participante en la misión creadora de Dios, debía de

continuar con la labor del Creador, pero no supo imitar bien a Dios, es decir, trabajar y descansar (la prudencia), sino que realiza actividades que ponen en riesgo a la especie humana. La sociedad moderna centra todas sus actividades en el trabajo, la industrialización y la explotación humana-naturaleza, cuando el medio ambiente sirve para ayudarla a encontrarse a sí misma, mediante la contemplación y verse como la imagen de Dios; la naturaleza como un espacio abierto y un espejo para auto-descubrirse.

Siguiendo el tradicional encuentro que realizaban los anteriores papas con los miembros de la FAO, durante la Vigésima primera Sesión de la Conferencia de la FAO (13 de noviembre de 1981), Juan Pablo II manifestaba su deseo de ver una mejora del sistema agrícola para erradicar el hambre, problema que afectaba (y sigue afectando) a millones de personas. El papa veía este problema como una violación de los valores morales y un escándalo, más en la era moderna cuando existen los medios para cambiar la dinámica. De ahí decía que el hambre y la destrucción ambiental generan una ausencia de perspectivas y “una situación que se encuentra por debajo de cualquier definición de la decencia humana” (Juan Pablo II, 1981: 2). Todos los sistemas -políticos y económicos- han de tener como vocación favorecer el “desarrollo integral de la persona”, que no se ha de limitar únicamente en lo económico, sino cubrir las necesidades humanas y garantizar los derechos fundamentales, incluyendo una vida digna y un medio ambiente sano; garantizar unas relaciones sociopolíticas basándose en la moral.

Además, decía el papa que las reformas institucionales han de adoptar como enfoque el bienestar del hombre y los planes de desarrollo, favorecer la autonomía de los países en vías de desarrollo, y tomando en cuenta sus “capacidades y la cultura propia de cada país” (Juan Pablo II, 1981: 3). Por otro lado, la ayuda al desarrollo no puede ser una mera distribución de “sobras”, sino respetar su dignidad: “La orientación primaria de los recursos de la tierra al bien común, requiere que las necesidades vitales de todos los seres humanos sean atendidas, antes de que individuos o grupos se apropien para sí mismos las riquezas de la naturaleza y los productos de la habilidad humana” (Juan Pablo II, 1981: 3). Analizando la dinámica del crecimiento demográfico y sus impactos sobre el medio ambiente y la distribución de los recursos, ya en su discurso a los participantes en la Conferencia Mundial de la FAO sobre Ordenación y Desarrollo Pesquero (30 de junio de 1984), decía el papa que, frente a la alta demanda de recursos marinos, se debían de estudiar los problemas ligados a la actividad e incorporar a los actores en las esferas de decisión dado que es un sector clave en las economías de los países. Para el papa polaco Karol Józef Wojtyła, desde Edén, la humanidad tiene la misión de cuidar la creación que está bajo su responsabilidad, ha de conocer sus límites y no sobrepasar la voluntad divina. Este cuidado no se ha de hacer pensando en los deseos egoístas, más bien favoreciendo el bien común (*Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, N. °34). Sin embargo, la desobediencia o el pecado es lo que justifica las acciones que generan las destrucciones.

Anterior a su nominación como papa de la iglesia católica, el cardinal Ratzinger, por medio de la obra *-In the beginning: A Catholic understanding of the story of Creation and the Fall* (1986)- reflexionó sobre la historia de Dios, la creación y la relación del hombre con la naturaleza. De ahí consideraba que, resulta imposible hablar de la Trinidad

sin tomar en cuenta la dimensión ambiental dado que Dios, la humanidad y la naturaleza constituyen la misma historia. La historia humana comenzó con la creación del universo, teniendo el hombre como misión cuidar al resto de las criaturas; el hombre y la naturaleza teniendo como misión adorar a Dios, y la liturgia parte de esta realidad, es decir, toma en cuenta los elementos naturales para elaborar una liturgia (ritos y adoraciones). Ve a la naturaleza como un libro abierto que permite acercarse a los misterios de Dios, y conociéndole mejor, se logra adorarle. Esto no significa la justificación de panteísmo, sino teológicamente, el cosmos es presentado como un medio para acceder al Creador. Tanto el hombre como la naturaleza se necesitan mutuamente, por lo que no se permite la dominación. Entonces, ¿qué causa el problema?, dice Benedicto XVI, debido a una dependencia absoluta en la ciencia (cartesianismo). La ciencia tiene un carácter dual, puede servir para bien o para mal, y cuanto más sofisticada es, mayores son las probabilidades de producir más destrucción (cf. Lindsay, 2012; Koenig-Bricker, 2010). Contraria a las teorías que defienden una evolución caótica del universo, siendo lo que permite al hombre poder explorar la naturaleza según su antojo, Benedicto XVI considera que Dios creó el universo de una manera armoniosa. Presenta una visión holística del universo.

“The world is not simply the invariant representation of eternal patterns, but rather like the performance of a score (*der Vollzug einer Zahlenpartitur*), that is, of a structure that can only be played out (*Abgespielt*) in a process of inner movement in being itself (*inneren Bewegung im Sein selbst*). Becoming (*Das Werden*) no longer exists on the surface but penetrates into the concept of being (*Seinsbegriff*). The movement itself is constitutive. However, the performance of the score is not programmed to the last detail, but occasionally goes wrong (*Die Ausführung der Partitur aber ist nicht bis ins Letzte programmiert, sondern es geht ab und zu daneben*) (Ratzinger 1976; in Ramage, 2020: 315).<sup>12</sup>

Benedicto XVI (anteriormente Ratzinger), denunció el relativismo que veía como un problema moderno, no solamente en el ámbito cultural y las interpretaciones teológicas, también en las maneras de enfocar los desafíos ambientales. De ahí a través de su mensaje del “Día Mundial de la Paz” (2007), decía que se necesitaba una ecología social, y para conseguir la paz, hacía falta favorecer una vida más sostenible y armoniosa con la naturaleza, dado que la destrucción (acaparamiento y olvido de la clase menos favorecida) genera los conflictos socioambientales y la lucha en torno a los recursos. En este sentido, afirmaba el pontífice:

“El problema cada día más grave del *abastecimiento energético* nos ayuda a comprender la fuerte relación entre una y otra ecología. En estos años, nuevas naciones han entrado con pujanza en la producción industrial, incrementando las necesidades energéticas. Eso está provocando una competitividad ante los recursos disponibles sin parangón con situaciones precedentes. Mientras tanto, en algunas regiones del planeta se viven aún condiciones de gran atraso, en las que el desarrollo está prácticamente bloqueado, motivado también por la subida de los precios de la energía. ¿Qué será de esas

---

<sup>12</sup> Ramage, M.J. (2020). “Machine or Melody? Joseph Ratzinger on Divine Causality in Evolutionary Creation”, *Scientia et Fides*, 8 (2), 307-321.

poblaciones? ¿Qué género de desarrollo, o de no desarrollo, les impondrá la escasez de abastecimiento energético? ¿Qué injusticias y antagonismos provocará la carrera a las fuentes de energía? Y ¿cómo reaccionarán los excluidos de esta competición? Son preguntas que evidencian cómo el respeto por la naturaleza está vinculado estrechamente con la necesidad de establecer entre los hombres y las naciones relaciones atentas a la dignidad de la persona y capaces de satisfacer sus auténticas necesidades. La destrucción del ambiente, su uso impropio o egoísta y el acaparamiento violento de los recursos de la tierra, generan fricciones, conflictos y guerras, precisamente porque son fruto de un concepto inhumano de desarrollo. En efecto, un desarrollo que se limitará al aspecto técnico y económico, descuidando la dimensión moral y religiosa, no sería un desarrollo humano integral y, al ser unilateral, terminaría fomentando la capacidad destructiva del hombre” (Benedicto XVI 2007).<sup>13</sup>

Cabe decir que el papa alemán no disocia el peso de la ciencia sobre la naturaleza y la destrucción ambiental dado que la tecnificación de las actividades humanas ha creado una ruptura entre el hombre y su medio, llegando así a verse la explotación irracional como aceptable, sobre todo para garantizar los intereses de la economía moderna. En este sentido, en *Verdad y Tolerancia* (2003), considera que la ciencia no está siendo utilizada para crear un mundo más humano, sino legitimación de la destrucción. De ahí el futuro de la humanidad dependerá de su capacidad de proteger el medio ambiente. Argumenta el papa: “...El desastre ecológico podría servirnos como una advertencia, para que podamos ver que la ciencia ya no está al servicio de la verdad, sino que es destructiva tanto del mundo como del hombre. La capacidad de escuchar tales advertencias, la voluntad de dejarse purificar por la verdad es esencial” (Benedicto XVI, 2003: 159). En *Deus Caritas Est* (2005), el pontífice considera que el amor por el prójimo (también por el resto de la creación) es una muestra del amor divino por la humanidad, dado que el hombre siendo *imago dei*, al comportarse de una manera armoniosa con las criaturas, extiende la compasión del creador hacia el resto de los seres vivos. De manera que, visto desde el prisma de la teología de la creación, el conjunto de la naturaleza que alberga a todas las criaturas es el resultado de la voluntad divina. Y para preservar la armonía, el equilibrio hombre-hombre y hombre-naturaleza, primeramente, se requiere la existencia de una sociedad justa que garantice las necesidades básicas. Reconoce que parte de los problemas ambientales tienen que ver con la ausencia de la justicia y la caridad, siendo lo que a su vez explica la pobreza. A pesar de los avances científicos, parte de la humanidad sigue lidiando con la pobreza (hambre, insalubridad, etc.), siendo lo que explica la paradoja que describe el papa:

“Los medios de comunicación de masas han empequeñecido hoy nuestro planeta, acercando rápidamente a hombres y culturas muy diferentes. Si bien este “estar juntos” suscita a veces incomprensiones y tensiones, el hecho de que ahora se conozcan de manera mucho más inmediata las necesidades de los hombres es también una llamada sobre todo a compartir situaciones y dificultades. Vemos cada día lo mucho que se sufre en el mundo a causa de tantas formas de miseria material o espiritual, no obstante, los grandes progresos en el campo de la ciencia y de la técnica. Así pues, el momento actual

---

<sup>13</sup> Benedicto XVI (2007). “Mensaje XL Jornada Mundial de la Paz 2007. “La persona humana, corazón de la paz””, 1 de enero. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20061208\\_xl-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html)

requiere una nueva disponibilidad para socorrer al prójimo necesitado. El Concilio Vaticano II lo ha subrayado con palabras muy claras: “Al ser más rápidos los medios de comunicación, se ha acortado en cierto modo la distancia entre los hombres y todos los habitantes del mundo [...]. La acción caritativa puede y debe abarcar hoy a todos los hombres y todas sus necesidades”. Por otra parte —y éste es un aspecto provocativo y a la vez estimulante del proceso de globalización—, ahora se puede contar con innumerables medios para prestar ayuda humanitaria a los hermanos y hermanas necesitados, como son los modernos sistemas para la distribución de comida y ropa, así como también para ofrecer alojamiento y acogida. La solicitud por el prójimo, pues, superando los confines de las comunidades nacionales, tiende a extender su horizonte al mundo entero. El Concilio Vaticano II ha hecho notar oportunamente que “entre los signos de nuestro tiempo es digno de mención especial el creciente e inexcusable sentido de solidaridad entre todos los pueblos” (Benedicto XVI, 2005; n° 30).<sup>14</sup>

Benedicto XVI consideraba que el problema medio ambiental es la manifestación de una violencia cometida contra los pueblos y, en cambio, genera el freno del desarrollo humano. Ante los que tienden a culpabilizar a los países del sur como los principales responsables de sus problemas socioeconómicos, el papa considera que parte de los desafíos son el resultado de explotación que realizan los países del norte en los del sur. Según el papa, “la violencia frena el desarrollo auténtico e impide la evolución de los pueblos hacia un mayor bienestar socioeconómico y espiritual. Esto ocurre especialmente con el terrorismo de inspiración fundamentalista, que causa dolor, devastación y muerte, bloquea el diálogo entre las naciones y desvía grandes recursos de su empleo pacífico y civil” (Benedicto XVI, 2009:29). Profundizando sobre la realidad de problema en sí, sobre todo, tratando de entender la implicación de la modernidad en la destrucción socioecológica, el papa considera que, el hecho de tener una economía totalmente basada en la tecnología lleva a la explotación. De ahí se necesita instaurar una economía solidaria o una economía humanizada (Pablo VI). No obstante, ante la tendencia partidista, es decir, ver a la globalización como un bien o un mal en función de la propia ideología, partiendo de Juan Pablo II, éste considera que no es mala ni buena, todo depende del enfoque: “Debemos ser sus protagonistas, no las víctimas, procediendo razonablemente, guiados por la caridad y la verdad” (Benedicto XVI, 2009: 42). El pontífice cree que los gobernantes tienen una responsabilidad de proteger al medio ambiente: “La protección del medio ambiente, de los recursos y del clima obliga a todos los líderes internacionales a actuar con justicia y a mostrar disposición para trabajar de buena fe, respetando la ley y promoviendo la solidaridad con las regiones más débiles del planeta” (Benedicto XVI, 2009:105-106).

Dirigiéndose al cuerpo diplomático (enero de 2010), Benedicto XVI decía que la crisis ambiental se debía de ver como un desafío para la humanidad, y solamente podremos alcanzar la paz protegiendo la vida humana y realizando una distribución equitativa de los recursos. También la paz es sinónimo de protegiendo a la creación bajo nuestra responsabilidad. Pensando en unas alternativas a los problemas contemporáneos, por ejemplo, la pobreza, los desafíos ambientales y el cambio climático que dejan a muchas

---

<sup>14</sup> Benedicto XVI (2005). Carta encíclica “Deus Caritas Est”, Vaticano, 25 de diciembre. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)

comunidades en situaciones de peligro, Benedicto XVI invita a considerar la esperanza y la fe, no como medios para consolidar la fe del creyente, sino como caminos para hacer que las cosas sucedan y cambien la vida, más estando en una era donde se justifica todo desde la razón y la libertad, pero que, aun así, no logran crear un mundo mejor. De ahí en *Spe Salvi* (2007), defiende la importancia de realizar acciones que posibilitan el cambio; sirviendo a los demás y abandonando el egoísmo moderno que se centra en querer dominar a la naturaleza y al hombre.

La ciencia ha contribuido a realizar los desajustes sociológicos y ambientales, y para solucionar el problema, no basta con la fe únicamente, también se ha de recurrir a ella para restaurar el “paraíso” perdido. Pero, ante todo, se requiere el amor, y en el transcurso de la restauración del equilibrio o la reconciliación del hombre con su ecosistema, hará falta una alianza entre la fe y la razón, y dejar de verla como opuestas, como viene definiendo la ciencia moderna (cf. por ejemplo, el *empirismo* de Francis Bacon, 1597/1609/1620; Aristóteles, *Metafísica*, 982b<sup>15</sup>, o el “racionalismo continental” de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Christian Wolff). En otros términos, la ética ambiental propuesta por el papa se centra en ver a la creación como un don gratuito del Creador y la preeminencia del ser humano en la creación. De ahí proteger el medio ambiente, significa trabajando a favor de la paz, la justicia social, la solidaridad y el desarrollo sostenible. También un nuevo modelo basado en la defensa de la vida y menos dependencia en la sobretecnificación. Pero, ante todo, se requiere un amor por la humanidad y reevaluar el sentido del “progreso” que, desde los inicios de la era moderna viene considerando a la naturaleza como un objeto y al hombre como un medio explotable. La razón-técnica ha dominado, pero no ha logrado humanizar las actividades del hombre, más bien ha eliminado la esperanza de las personas (cf. Benedicto XVI, XLIII Jornada Mundial de la Paz 2010) y convirtiendo a la crisis ambiental en una crisis social.

“... Hay dos categorías que ocupan cada vez más el centro de la idea de progreso: razón y libertad. El progreso es sobre todo un progreso del dominio creciente de la razón, y esta razón es considerada obviamente un poder del bien y para el bien. El progreso es la superación de todas las dependencias, es progreso hacia la libertad perfecta. También la libertad es considerada sólo como promesa, en la cual el hombre llega a su plenitud. En ambos conceptos –libertad y razón– hay un aspecto político. En efecto, se espera el reino de la razón como la nueva condición de la humanidad que llega a ser totalmente libre. Sin embargo, las condiciones políticas de este reino de la razón y de la libertad, en un primer momento, aparecen poco definidas. La razón y la libertad parecen garantizar de por sí, en virtud de su bondad intrínseca, una nueva comunidad humana perfecta. Pero en ambos conceptos clave, «razón» y «libertad», el pensamiento está siempre, tácitamente, en contraste también con los vínculos de la fe y de la Iglesia, así como con los vínculos de los ordenamientos estatales de entonces. Ambos conceptos llevan en sí mismos, pues, un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva... En el s. XVIII no faltó la fe en el progreso como nueva forma de la esperanza humana y siguió considerando la razón y la libertad como la estrella-guía que se debía seguir en el camino de la esperanza. Sin

---

<sup>15</sup> Francis Bacon: *El avance del saber* (1605); *Novum organum o indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza* (1620).

embargo, el avance cada vez más rápido del desarrollo técnico y la industrialización que comportaba crearon muy pronto una situación social completamente nueva: se formó la clase de los trabajadores de la industria y el así llamado «proletariado industrial», cuyas terribles condiciones de vida ilustró de manera sobrecogedora Friedrich Engels en 1845. Para el lector debía estar claro: esto no puede continuar, es necesario un cambio. Pero el cambio supondría la convulsión y el abatimiento de toda la estructura de la sociedad burguesa... Pero con su victoria se puso de manifiesto también el error fundamental de Marx. Él indicó con exactitud cómo lograr el cambio total de la situación. Pero no nos dijo cómo se debería proceder después. Suponía simplemente que, con la expropiación de la clase dominante, con la caída del poder político y con la socialización de los medios de producción, se establecería la Nueva Jerusalén. En efecto, entonces se anularían todas las contradicciones, por fin el hombre y el mundo habrían visto claramente en sí mismos...” (Benedicto XVI, 2007; N° 18; 20; 22).<sup>16</sup>

El papa Francisco (Audiencia General, 5 de junio de 2013) considera que la sociedad moderna ha creado una “cultura del descarte”; una sociedad que ha dejado de priorizar la vida humana y se centra en la ganancia y la explotación irracional del medio ambiente y el derroche de los recursos más básicos, dejando a una parte relevante de la población sin los alimentos básicos para subsistir. Dicho esto, para el papa, desde el inicio de la creación (Génesis 2, 15), el hombre fue dado la misión de cultivar la tierra y cuidarla, pero por medio del *pecado*, el hombre abandonó su misión e introdujo las actividades que han generado las destrucciones que observamos actualmente: “Nosotros en cambio nos guiamos a menudo por la soberbia de dominar, de poseer, de manipular, de explotar; no la «custodiamos», no la respetamos, no la consideramos como un don gratuito que hay que cuidar. Estamos perdiendo la actitud del estupor, de la contemplación, de la escucha de la creación; y así ya no logramos leer en ella lo que Benedicto XVI llama «el ritmo de la historia de amor de Dios con el hombre». ¿Por qué sucede esto? Porque pensamos y vivimos de manera horizontal, nos hemos alejado de Dios, ya no leemos sus signos” (Papa Francisco, 2013).<sup>17</sup> En este sentido, considera que la raíz del mal es el pecado originado en el Edén, llevando así a la humanidad a instaurar el “dominio” como cultura y perdiendo la capacidad de contemplar la belleza de la naturaleza. La manera en la que el hombre trata a su semejante es la misma que utiliza con el medio ambiente, relaciones basadas en la explotación. Para él, existe una estrecha relación entre la pobreza y el problema ambiental, y la situación de los pobres en el mundo es un claro reflejo de la tendencia dominante sobre el ecosistema. De ahí denunciando la cultura hedonista, afirma el papa:

“We are losing the attitude of wonder, contemplation, listening to creation. The implications of living in a horizontal manner [is that] we have moved away from God, we no longer read His signs.

---

<sup>16</sup> Benedicto XVI (2007). Carta encíclica “Spe Salvi”, Vaticano, 30 de noviembre.

[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html)

<sup>17</sup> Papa Francisco (2013). Audiencia General, miércoles 5 de junio.

[https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/papa-francesco\\_20130605\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html)



The popes have spoken of human ecology, closely linked to environmental ecology. We are living in a time of crisis: we see this in the environment, but above all we see this in mankind ... Man is not in charge today, money is in charge, money rules. God our Father did not give the task of caring for the earth to money, but to us, to men and women: we have this task! Instead, men and women are sacrificed to the idols of profit and consumption: it is the 'culture of waste.' ... If you break a computer, it is a tragedy, but poverty, the needs, the dramas of so many people end up becoming the norm. If on a winter's night, here nearby in Via Ottaviano, for example, a person dies, that is not news. If in so many parts of the world there are children who have nothing to eat, that's not news, it seems normal. It cannot be this way! Yet these things become the norm: that some homeless people die of cold on the streets is not news. In contrast, a ten-point drop on the stock markets of some cities, is a tragedy. A person dying is not news, but if the stock markets drop ten points it is a tragedy! Thus, people are disposed of, as if they were trash" (Pope Francis, General Audience and Message World Environment Day, 2013).<sup>18</sup>

En (*Laudato Si'*, 2015) defiende que cuidar a la tierra es sinónimo de proteger a los "hermanos y hermanas más frágiles". Cuidar la creación (la casa común) cae dentro de las responsabilidades de los hombres al ser los descendientes de Adán, pero en particular de los creyentes, dado que heredaron la misión de cuidar la creación de Dios. Sin embargo, al introducirse el pecado que generó la destrucción, el hombre no puede depender de la ciencia únicamente para resolver la crisis, también se requiere un cambio de paradigma ("un cambio del ser humano") y el abandono del antropocentrismo; un cambio de visión o lo que denomina la "conversión ecológica". Además, cree que el modelo económico no está realizando el reparto equitativo, de manera que, se ha de introducir una economía más integral. Dejar de ver a las criaturas como meros objetos para nuestros puros deseos y empezar a custodiarlas (la dimensión escatológica). Introducir la educación ambiental desde el seno familiar dado que el ámbito familiar representa el lugar donde se aprenden los valores que posteriormente aplicamos en la sociedad; una ética ecológica como una nueva manera de relacionarnos con el medio ambiente y recuperar la sacralidad de la naturaleza, lo que permitía evitar la realización de las acciones dañinas.

Invita a desarrollar una vida simple al estilo de san Francisco de Asís, contemplar la belleza de la naturaleza y proteger a los más pobres. En palabra del papa, la debilidad humana (el pecado) es lo que explica todos los problemas socioambientales. El hombre obligó a Dios a alejarse de su creación, y al adueñarse de la obra del Creador, instaura la cultura del descarte; la política y la economía dejaron de estar al servicio de las personas, por lo que, se necesitan nuevos mecanismos que tomen en cuenta los principios éticos. No podemos restaurar el equilibrio ecológico si no repensamos la moral dominante, esa moral que ha eliminado la dignidad humana en las relaciones sociales (cf. Benedicto XVI, "Discurso ante el Parlamento Alemán Bundestag", 22 de septiembre de 2011)<sup>19</sup>. Considera el papa Francisco que, el hombre alberga una dignidad o derechos innatos que

---

<sup>18</sup> Huffpost, "Pope Francis on World Environment Day Speaks of Food Waste, Lack of Attention to Needs of Poor", June 5, 2013. [https://www.huffpost.com/entry/pope-francis-world-environment-day\\_n\\_3390299](https://www.huffpost.com/entry/pope-francis-world-environment-day_n_3390299)

<sup>19</sup> [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110922\\_reichstag-berlin.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html)

no han de ser violados, y si queremos proteger el planeta, hemos de cuidar las culturas de aquellos pueblos indígenas, quienes desarrollan un estilo de vida más armoniosa con su ecosistema (el “buen vivir”, que no significa la opulencia moderna, sino acorde a sus necesidades y respetando su entorno) y preservando la sabiduría ancestral y una economía centrada en la persona.<sup>20</sup> Además, reconoce que los humanos necesitan al medio para obtener los recursos vitales-cotidianos, pero no por ello han de destruir el planeta mediante una actitud predatoria y voraz, o mediante el dominio de la economía y la política, recurriendo a un paradigma tecnocrático: “La civilización requiere energía, pero el uso de la energía no debe destruir la civilización”<sup>21</sup>. En otros términos, se requiere un nuevo camino para proteger la casa común, lo que implica la participación de todos los agentes sociales y pastorales en la tarea de “evangelización” a favor de los pobres y la salvaguarda de los valores tradicionales de los pueblos indígenas, en particular amazónicos.<sup>22</sup>

“La Iglesia católica es consciente de la importancia que tiene la promoción de la amistad y el respeto entre hombres y mujeres de diferentes tradiciones religiosas –esto, lo quiero repetir: promoción de la amistad y del respeto entre hombres y mujeres de diversas tradiciones religiosas–, lo atestigua también el trabajo valioso que desarrolla el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso. También es consciente de la responsabilidad que todos tenemos respecto a este mundo nuestro, respecto a toda la creación, a la que debemos amar y custodiar. Y podemos hacer mucho por el bien de quien es más pobre, débil o sufre, para fomentar la justicia, promover la reconciliación y construir la paz. Pero, sobre todo, debemos mantener viva en el mundo la sed de lo absoluto, sin permitir que prevalezca una visión de la persona humana unidimensional, según la cual el hombre se reduce a aquello que produce y a aquello que consume. Ésta es una de las insidias más peligrosas para nuestro tiempo. Sabemos cuánta violencia ha causado en la historia reciente el intento de eliminar a Dios y lo divino del horizonte de la humanidad, y nos damos cuenta del valor que tiene el dar testimonio en nuestras sociedades de la originaria apertura a la trascendencia, ínsita en el corazón humano” (Papa Francisco, 2013).<sup>23</sup>

Realizando una hermenéutica del escrito papal, José Cardoso Duarte (en Andrianos, et.al., 2021) defiende que la encíclica presenta dos realidades en la sociedad actual: “El crecimiento humano y la codicia causan el desorden y la perturbación de la naturaleza y la sociedad” (2021: 141). Además, cree que el papa invita a la humanidad a ser consciente de la fragilidad del planeta: “Laudato Si’ llama a toda la humanidad a “comprender” esta fragilidad de nuestro mundo humano y físico y a “comprender” cómo una Ecología Integral, enraizada en la espiritualidad y el amor humano, es una promesa para la supervivencia de la humanidad. De lo contrario, seremos incapaces de sobrevivir al curso

---

<sup>20</sup> Papa Francisco, “Apertura de los trabajos de la Asamblea Especial”, 7 de octubre de 2019.

<sup>21</sup> Papa Francisco, “Discurso a los participantes en la Conferencia “Transición energética y cuidado de la cosa común””, 9 de junio de 2018.

<sup>22</sup> Asamblea General del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, “Amazonía. Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral. Documento final”, 6-27 de octubre de 2019. Editorial San Pablo.

<sup>23</sup> Papa Francisco (2013). “Encuentro con los representantes de las Iglesias y comunidades Eclesiales, y de las diversas religiones”, Miércoles, 20 de marzo.

[https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco\\_20130320\\_delegati-fraterni.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130320_delegati-fraterni.html)

de la entropía al desastre” (2021: 144). Partiendo de una perspectiva teológica, cree que la obra papal puede ayudar a los cristianos a preparar la venida del Hijo y la restauración de la tierra, pero para ello se necesita una recomunión con el Creador: “Cristo vino a recordarnos de nuestra verdadera identidad como hijos de Dios, hijos en el Hijo. Sólo esta filiación de Dios puede ofrecer la clave para la transformación radical de nuestra Humanidad para salvarnos a nosotros mismos y salvar el mundo en que vivimos; esta es, después de todo, la Teología que persigue la Encíclica *Laudato Si’* o más bien la Eco-teología” (2021: 147).

Una mayoría de las voces católicas (también otras iglesias cristianas) consideran que la destrucción humana del ecosistema disminuye nuestra dignidad, dado que, destruyendo el hogar común, también nos presentamos vulnerables, siendo lo que nos expone a la violación de la dignidad y los derechos inalienables. De ahí el cuidado del medio ambiente también significa que estamos preservando nuestra dignidad, sujetos hechos a la imagen y semejanza de Dios, un intento por restaurar la armonía que existía antes de la caída del hombre en el Edén. Proteger el medio ambiente significa una rehumanización del hombre, alguien que se reconcilia con su medio, o en sentido bíblico, el regreso del hijo pródigo, hijo que retorna al hogar paterno tras haberse perdido y seducido por el egoísmo, pero en algún momento de la trayectoria, se dé cuenta de que sus acciones eran insostenibles y que debía de regresar al origen. Lo mismo ocurre con la sociedad moderna, comunidad que, engañada por las ilusiones del progresismo, abandonó la vida armoniosa y el planeta le está mostrando señales que indican que sus acciones son ofensivas hacia él y la naturaleza, y debe realizar un cambio para no perder su integridad. Sobre esto, afirmó la Conferencia Episcopal Estadounidense:

“Our mistreatment of the natural world diminishes our own dignity and sacredness, not only because we are destroying resources that future generations of humans need, but because we are engaging in actions that contradict what it means to be human. Our tradition calls us to protect the life and dignity of the human person, and it is increasingly clear that this task cannot be separated from the care and defense of all creation” (USCCB, 1991; N° 2).<sup>24</sup>

De manera parecida, el Pontificio Consejo para la “Justicia y la Paz” (*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 2004, N.º 466), argumenta que los humanos tienen la obligación de proteger el medio ambiente y es un deber universal. Para ello, se ha de prohibir la utilización del hombre y otros seres vivos como meros objetos. Todas las criaturas fueron creadas por iguales por Dios, por lo que, hemos de tomar en cuenta la importancia de cada ser vivo para no alterar el orden del cosmos, la voluntad del Creador. Además, el hombre ha de romper con la lógica consumista y promover una agricultura más respetuosa con el medio ambiente y satisfacer las necesidades básicas. Y esto implica la creación de una atmosfera de concienciación e interdependencia mutua para eliminar el dominio que genera la destrucción ambiental (cf. N°486). También considerar a la

---

<sup>24</sup> USCCB (1991). “Renewing the Earth: An Invitation to Reflection and Action on Environment in Light of Catholic Social Teaching. A Pastoral Statement of the United States Catholic Conference”, November 14. <https://www.usccb.org/resources/renewing-earth>

ciencia y el progreso no como problemas, sino como oportunidades para respetar la dignidad humana, y cambiar nuestra manera de percibir la naturaleza: “El Magisterio ha motivado su contrariedad a una noción del medio ambiente inspirada en el ecocentrismo y el biocentrismo, porque ésta “se propone eliminar la diferencia ontológica y axiológica entre el hombre y los demás seres vivos, considerando la biosfera como una unidad biótica de valor indiferenciado. Así se elimina la responsabilidad superior del hombre en favor de una consideración igualitaria de la “dignidad” de todos los seres vivos”” (N.º 463). Dicho esto, la Iglesia ve el verdadero problema en la instrumentalización de la naturaleza y la idealización de la ciencia, es decir, verla como un ente independiente con capacidad de actuar sin control. Para paliar el problema, estamos llamados a trabajar a favor del bien común, una distribución equitativa y ajustar nuestro estilo de vida (cf. N.º466-487).

*“La naturaleza aparece como un instrumento en las manos del hombre, una realidad que él debe manipular constantemente, especialmente mediante la tecnología. A partir del presupuesto, que se ha revelado errado, de que existe una cantidad ilimitada de energía y de recursos utilizables, que su regeneración inmediata es posible y que los efectos negativos de las manipulaciones de la naturaleza pueden ser fácilmente absorbidos, se ha difundido y prevalece una concepción reductiva que entiende el mundo natural en clave mecanicista y el desarrollo en clave consumista. El primado atribuido al hacer y al tener más que al ser, es causa de graves formas de alienación humana. Una actitud semejante no deriva de la investigación científica y tecnológica, sino de una ideología científicista y tecnócrata que tiende a condicionarla. La ciencia y la técnica, con su progreso, no eliminan la necesidad de trascendencia y no son de por sí causa de la secularización exasperada que conduce al nihilismo; mientras avanzan en su camino, plantean cuestiones acerca de su sentido y hacen crecer la necesidad de respetar la dimensión trascendente de la persona humana y de la misma creación”* (Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 2004; N.º 462).<sup>25</sup>

## CONCLUSIÓN

De la misma manera que Juan el Bautista llevaba gritando en el desierto (“*Porque éste es aquel del cual fue dicho por el profeta Isaías, que dijo: “Voz de uno que clama en el desierto: Aparejad el camino del Señor, Enderezad sus veredas”*”, Mt 3), invitando al pueblo de Israel a preparar la venida del Mesías (Mc 1,4-9), también las diferentes señales que nos muestra el planeta representan un llamamiento a las sociedades contemporáneas a cambiar sus patrones de vida y actuar a favor del planeta. Juan hablaba del arrepentimiento y el bautismo, nosotros debemos de hablar de una conversión ecológica y un cambio de paradigma. Pero sin por ello rechazar la importancia del progreso científico y nutrirnos de los valores religiosos (espirituales) que permiten desarrollar un estilo de vida más coherente. Dicho esto, no quiere decir que hemos de volver a las iglesias y las sinagogas, más bien ver qué podemos aprender estas creencias como mecanismos para paliar los problemas ambientales porque la ciencia por sí sola no logrará terminar con el problema. De la misma manera que la religión lleva ordenando los

---

<sup>25</sup> Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, (2004). “Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. A Juan Pablo II, Maestro de Doctrina Social. Testigo Evangélico de Justicia y Paz”, Vaticano, 2 de abril.  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_2006\\_0526\\_compendio-dott-soc\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_2006_0526_compendio-dott-soc_sp.html)

pensamientos y las actitudes de las personas, también puede ser una vía de concienciación ambiental, más viendo que, casi todas las religiones consideran a la naturaleza como sagrada e inviolable. Y desde el inicio de la humanidad hasta el presente, la religión ha jugado un papel clave a la hora de regular las actividades humanas, definiendo no solamente las creencias metafísicas, sino también las cosmovisiones.

## Bibliografía

AA.VV. (1996). *Ecología y cristianismo. XV Congreso de Teología, 6-10 de septiembre de 1995*, Madrid: Evangelio y Liberación.

Andrianos, E.B.L.A., & Tomren, T. S. (2021). *Contemporary ecotheology, climate justice and environmental stewardship in world religions*. World Council of Churches / Embla Akademisk. [https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-12/Contemporary%20Ecotheology%2C%20Climate%20Justice%20and%20Environmental%20Stewardship%20in%20World%20Religions\\_Web.pdf](https://www.oikoumene.org/sites/default/files/2021-12/Contemporary%20Ecotheology%2C%20Climate%20Justice%20and%20Environmental%20Stewardship%20in%20World%20Religions_Web.pdf)

Andrianos, L. A. (2018). “Ecumenical theology of hope for the common Oikos and the greed line as principle of sustainability.” *The Ecumenical Review*, 70(4), 600-616.

Artson, B. (2012). Our Covenant with Stones: A Jewish Ecology of Earth. From CJ Journal, Vol. 44 No. 1, Fall 1991. Posted on Rabbiniassembly.org <https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/jewish-law/holidays/tu-bishvat/our-covenant-with-stones-a-jewish-ecolog.pdf>

Benjamin, M.H. (2022). ““There Is No ‘Away:’” Ecological Fact as Jewish Theological Problem.” *Religions*, 13: 290

Boff, L. (1996). *Grito de la Tierra, grito de los pobres. Hacia una ecología planetaria*. México: Ediciones Dabar.

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano*. Traducción de Juan Valverde. Madrid: Trotta.

Boff, L. (2003). “¿Cuál globalización?”. *Polis. Revista Latinoamericana*, (4). En Journal Open Edition, <https://journals.openedition.org/polis/7047>

Boff, L. (2011). “Lo esencial del Evangelio, lo nuevo de la ecoteología: qué aporta el cristianismo a la humanidad en esta fase planetaria”. *Nueva Utopía*.

*Catequesis*, vol. 136, 13-30.

Chuvieco, E. (2012a). “¿Es el cristianismo responsable de la crisis ambiental del planeta?” *Estudios Geográficos*, LXXIII, 421-447.

Chuvieco, E. (2012b). “Religious approaches to water management and environmental conservation.” *Water Policy*, 14, 9-20.

Chuvieco, E. (2016). «Ciencia y Religión para el cuidado de la casa común». *Teología y*

Gerstenfeld, M. (2001). “Jewish environmental perspectives,” *Jewish environmental studies, a new field*, N°1, April.

Hill, P. J. (2000). “Environmental theology: a Judeo-Christian defense.” *Journal of Markets & Morality*, 3(2).

Jacob, W., & Zemer, M. (Eds.). (2003). *The Environment in Jewish Law: Essays and Responsa* (Vol. 12). Berghahn Books.

- Juan Pablo II (1979). “Discurso a los indígenas y campesinos de México”, Cuilapan, México, 29 de enero.
- Juan Pablo II (1979). *Redemptor hominis*.
- Juan Pablo II (1981). *Laborem exercens*.
- Juan Pablo II (1984). *Address of John Paul II to the Participants in the World Conference on Fisheries Management and Development*.
- Juan Pablo II (1985). *Address of John Paul II to the Members of the Agency of the United Nations*.
- Juan Pablo II (1987). *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los Participantes en la XXIV Asamblea General de la FAO*.
- Juan Pablo II (1987). *Sollicitudo rei socialis*.
- Juan Pablo II (1989). *Address Of His Holiness John Paul II to the 25<sup>th</sup> Session Of the General Conference Of the FAO*.
- Juan Pablo II (1990). *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*.
- Juan Pablo II (1991). *Centessimus Annus*.
- Juan Pablo II (1994). *Tertio Millennio Adveniente*.
- Laenen, J.H. (2006). *La mística judía. Una introducción*. Traducción de Xabier Pikaza. Colección: Estructuras y Procesos. Religión. Madrid: Editorial Trotta.
- Lai, T., & Tortajada, C. (2021). “The Holy See and the global environmental movements.” *Frontiers in Communication*, 6.1-13.
- Mallarach, J. M., Calvo, B., de Prada, C., & Chuvieco, E. (2019). *Contemplación de la naturaleza y ética ambiental*, Aula Magna Proyecto clave McGraw Hill.
- Migliore, D. L. (Ed.). (2010). *Commanding Grace: Studies in Karl Barth's Ethics*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Nasr, S. H. (1990). “Islam and the environmental crisis.” *Islamic Quarterly*, 34(4), 217.
- Nasr, S. H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. SUNY Press.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the Order of Nature*. Oxford University Press.
- Nasr, S.H. (1985). *Vida y pensamiento en el Islam*. Madrid: Herder Editorial.
- Pablo VI (1965). *Histórico discurso de Su Santidad Pablo VI en la ONU.: Su mensaje a favor de la paz, fuente de enseñanza para el futuro*.  
<https://redined.mecd.gob.es/xmlui/bitstream/handle/11162/74419/00820073008777.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Pablo VI (1970). *Discurso de su Santidad Pablo VI en el 25º Aniversario de la FAO*.
- Pablo VI (1971). “Voluntad de paz: mensaje de Su Santidad el Papa Pablo VI”, *España: El Correo*, año XXIV. Disponible en la UNESCO:  
[https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000052800\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000052800_spa)
- Pablo VI (1971). *Carta Apostólica Octogesima Adveniens*.
- Pablo VI (1972). *Mensaje de su Santidad Pablo VI a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente*.

Pio XII (1948). *Address of His Holiness Pius XII to a Meeting of the Delegates of the European Nations to the FAO*.

Pio XII (1953). *Discurso de su Santidad Pío XII a los Participantes en la VII Sesión de la Conferencia de la FAO*.

Pio XII (1957). *Discurso de su Santidad Pío XII a los Participantes en la IX Conferencia de la FAO*.

Rooda, C. (2013). *Eco-kashrut and Jewish Tradition*. Levisson Institute.

Tirosh-Samuelsón, H. (2001). "Nature in the Sources of Judaism." *Daedalus*, 130(4), 99-124.

Rosen D. (2018). Jewish teaching on an "Integral Ecology",  
<https://www.rabbiDavidrosen.net/wp-content/uploads/2018/03/Jewish-teaching-on-an-Integral-Ecology-March-12-2018.pdf>

Schopen, E. (1970). *Historia del judaísmo en Oriente y Occidente*. Alcoy: Editorial Marfil.

Schwartz, E. (1995). "Judaism and nature: theological and moral issues to consider while renegotiating a Jewish relationship to the natural world." *Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought*, 44(4), 437-448.

Schwartz, E. (2002). "Mastery and Stewardship, Wonder and Connectedness: A typology of relations to Nature in the Jewish text and Tradition." In Hava Tirosh-Samuelsón (Ed.), *Judaism and Ecology*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 93-106.

Seidenberg, D. M. (2015). *Kabbalah and Ecology*. Cambridge University Press.

Simon, M. (1962). *Las sectas judías en el tiempo de Jesús*. Buenos Aires, Eudeba.

Tirosh-Samuelsón, H. (2011). "Nature in the Sources of Judaism," *Daedalus*.

Tirosh-Samuelsón, H. (ed.) (2002). *Judaism and Ecology*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.

Unamuno, M. (1974). *Diario Íntimo*, Madrid: Alianza.

Unamuno, M. (2012). *San Manuel Bueno, Mártir*, Madrid: Ed. Catedra.

White Jr, L. (1967). "The historical roots of our ecologic crisis." *Science*, 155(3767), 1203-1207.