

DE LA SOLEDAD A LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTE CONTRIBUCIÓN PERSONALISTA DE LA TEOLOGÍA DEL CUERPO A UNA ECOLOGÍA INTEGRAL

FROM SOLITUDE TO TRANSCENDENT SUBJECTIVITY PERSONALISTIC CONTRIBUTION OF THE THEOLOGY OF THE BODY TO AN INTEGRAL ECOLOGY

Jaime Rodríguez Díaz

Universidad Francisco de Vitoria.

Madrid, España.

Resumen: La ecología integral se construye sobre bases sólidas cuando el ser humano es consciente de cuál es su lugar en el cosmos. Este ensayo presenta una lectura filosófica de una de las audiencias generales de la denominada «Teología del cuerpo» de Juan Pablo II titulada «El significado de la soledad originaria del hombre». Del análisis fenomenológico de la experiencia del Adán solitario narrada en Génesis 2 se desprenden importantes contenidos antropológicos, como, por ejemplo, la relación del hombre con el mundo y con los animales, la primacía del realismo epistemológico, la subjetividad personal como elemento irreducible del ser humano y la relación del hombre con Dios incluida en la definición misma del ser humano como «sujeto» de una Alianza, superando la definición de Boecio que lo reduce a un «animal racional». Desde esta visión acerca del lugar del ser humano en el cosmos, parece posible fundamentar una ecología integral en la que todos los hombres se consideran hermanos y son llamados a custodiar la casa común, en la línea que está desarrollando actualmente el Magisterio de Francisco.

Palabras clave: Soledad, Subjetividad, Conocimiento, Autoconocimiento, Conciencia, Alianza

Abstract: Integral ecology is built on solid foundations when human beings are aware of their place in the cosmos. This essay presents a philosophical reading of one of the general audiences of John Paul II's "Theology of the Body" entitled "The Meaning of Man's Original Solitude". From the phenomenological analysis of the experience of the solitary Adam narrated in Genesis 2, important anthropological contents emerge, such as, for example, the relationship of man with the world and with the animals, the primacy of epistemological realism, personal subjectivity as an irreducible element of the human being and the relationship of man with God included in the very definition of the human being as "subject" of a Covenant, overcoming the definition of Boethius that reduces him to a "rational animal". From this vision of the place of the human being in the cosmos, it seems possible to base an integral ecology in which all men consider themselves brothers and are called to guard the common home, along the lines currently being developed by the Magisterium of Francis.

Key Words: Solitude, Subjectivity, Knowledge, Self-knowledge, Consciousness, Covenant.

Introducción

La expresión “ecología integral” tiene como presupuesto que la “cuestión ecológica” no se puede afrontar de manera aislada, ya que los interrogantes acerca del hombre, el mundo y Dios están siempre estrechamente interrelacionados. Los esfuerzos humanos que han tenido lugar a lo largo de la historia para comprender al ser humano, interpretar la realidad que nos rodea, explicar la posibilidad y el modo de actuar de lo divino, manifiestan que la respuesta que damos en un área implica o afecta a las otras dos¹.

La pregunta acerca de cuál es el lugar del hombre en el cosmos ha sido abordada por numerosos pensadores a lo largo de la historia. De la respuesta que se dé a la misma depende la posibilidad y el desarrollo de una “ecología integral”. Desde *El Timeo* de Platón y *De Anima* de Aristóteles, hasta *Cosmos* de Carl Sagan o *Breve historia del tiempo* de Stephen Hawking, pasando por el heliocentrismo de Copérnico que dio lugar al “giro copernicano” en la antropología, filósofos y científicos de todos los tiempos se han interrogado sobre cuál es el lugar del ser humano en este universo tan complejo. En términos religiosos, el salmista lo formula poéticamente: «cuando contemplo el cielo, obra de tus manos, la luna y las estrellas... ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él?» (*Sal 8*). Ecología y antropología están estrechamente relacionadas. Tanto, que Francisco afirma que “no hay ecología sin una adecuada antropología” (*LS 118*).

Max Scheler, en su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, ofrece una profunda reflexión sobre lo que hace único al ser humano y cuál es su lugar en el universo². A través de su enfoque fenomenológico y axiológico, Scheler subraya la importancia del espíritu, la cultura, la moral y la capacidad de trascendencia en la definición del ser humano. Esta obra parece tener un claro influjo en la interpretación de los relatos de la creación del *Génesis* que Karol Wojtyła realizará décadas después.

Este ensayo presenta la relación entre el hombre, el mundo y Dios según una de las audiencias generales pertenecientes a la denominada “*Teología del cuerpo*”, pronunciada el

¹ Según Francisco, los relatos de la creación «sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra». Francisco, «Carta encíclica *Laudato si* sobre el cuidado de la casa común (24 de mayo de 2015)», *AAS* 107, n.º 9 (2015): 66. En adelante, *LS*.

² Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1928). Traducción española: Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. José Gaos (Madrid: Caparrós, 2003).

10 de octubre de 1979 y titulada “El significado de la soledad originaria del hombre”³. Se opta por realizar una lectura filosófica de este texto, con el convencimiento de que es posible, útil y conveniente explorar los contenidos antropológicos que contiene una obra teológica⁴.

En este sentido, afirma Francisco que

los textos religiosos clásicos pueden ofrecer un significado para todas las épocas, tienen una fuerza motivadora que abre siempre nuevos horizontes [...] ¿Es razonable y culto relegarlos a la oscuridad, sólo por haber surgido en el contexto de una creencia religiosa?. En realidad, es ingenuo pensar que los principios éticos puedan presentarse de un modo puramente abstracto, desligados de todo contexto, y el hecho de que aparezcan con un lenguaje religioso no les quita valor alguno en el debate público (*LS* 199).

La hipótesis que pretendo argumentar es que, según el pensamiento de Wojtyła, la experiencia de la soledad en el origen conduce a Adán a la toma de conciencia de su subjetividad, y que la subjetividad humana es trascendente. Desde esta visión acerca del lugar del hombre en el cosmos, parece posible fundamentar una ecología integral en la que todos los hombres se consideran hermanos y son llamados a custodiar la casa común, tal y como está desarrollando en la actualidad el Magisterio de Francisco.

1. La experiencia de la soledad

El punto de partida de las reflexiones que siguen a continuación son las palabras que pronuncia Yahvé en el segundo relato de la creación: «no es bueno que el hombre (varón) esté solo, quiero hacerle una ayuda similar a él» (*Gn* 2,18). A continuación, tiene lugar el sueño de Adán y la creación de la mujer, que es modelada a partir de su costilla. Este pasaje parecería referirse únicamente a la soledad del varón ante la carencia de la mujer, y por ello en la cita añade entre paréntesis la palabra “varón”. Pero Wojtyła va más allá de una primera lectura y descubre que «aquí se trata de la soledad del hombre (varón y mujer) y no solamente de la soledad del hombre-varón, causada por la falta de la mujer»⁵. Según Merecki «en la

³ Juan Pablo II, *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*, 4.^a ed. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2017), 78-82. Para todas las citas de esta obra se hará referencia a la numeración de la Audiencia general según esta edición seguida por la fecha de la misma entre paréntesis y el párrafo.

⁴ Sergio Lozano argumenta la posibilidad y utilidad de explorar los contenidos filosóficos y antropológicos de esta obra teológica. Cf. Sergio Lozano, «La interpersonalidad en Karol Wojtyła» (Valencia, Universidad Católica de Valencia (San Vicente Mártir), 2014, 166-68.

⁵ *Audiencia General* 5 (10-10-79), 2.

palabra ‘*solo*’ que Dios pronuncia está ya presente en germen todo el problema antropológico con el que el hombre se ha confrontado y se sigue confrontando siempre de nuevo en su historia»⁶.

Wojtyla reconoce la dificultad de «llegar demasiado lejos al sacar las conclusiones»⁷, pero, aun así, se permite asomarse a la experiencia subjetiva del Adán solitario y distinguir dos contextos: la soledad existencial del hombre en cuanto hombre, y la soledad del varón frente a la mujer, que es recíproca.

El primer contexto es la soledad del hombre (varón y mujer), «que deriva de la misma naturaleza» de la humanidad, el contexto de la soledad sin referencia al sexo, que se convierte en «un problema antropológico fundamental»⁸. Para confirmar esta interpretación, recuerda que «el texto hebreo llama constantemente al primer hombre *ha'adam*, mientras el término *'is* (“varón”) se introduce solamente cuando surge la confrontación con la *'issa* (“mujer”)»⁹. De aquí se desprende la conclusión de que «el hombre, pues, estaba solitario sin referencia al sexo»¹⁰.

La soledad antropológica, afirma el autor, es un problema «anterior no tanto en sentido cronológico como en sentido existencial»¹¹. Entra así en diálogo con algunos pensadores existencialistas que han tratado acerca de la categoría de la soledad, distinguiéndose particularmente de quienes ven al hombre como un ser arrojado en el mundo, destinado a la muerte y condenado a ser libre, produciendo una experiencia de desamparo, angustia y miedo.

El significado de la soledad original de Adán, según el análisis que presenta Wojtyla, es diametralmente distinto y, siguiendo el método fenomenológico, es posible verificar tal significado con la propia experiencia. Presenta al Adán solitario como un *alguien* que está en la cúspide de la creación, en una relación singular con el Creador, en un estado de felicidad simbolizado por la imagen del jardín del Edén.

⁶ Jaroslaw Merecki, *Corpo e trascendenza: l'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II* (Siena: Cantagalli, 2015), 71. Traducción propia.

⁷ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 2.

⁸ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 3.

⁹ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 2 nota 1.

¹⁰ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 2 nota 1.

¹¹ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 3.

Existen dos relatos de la creación en el libro del *Génesis*. Mientras que *Génesis* 1,28 recoge el mandato dado al hombre, varón y mujer, de someter y dominar la tierra, *Génesis* 2,15 deja al hombre en el jardín del Edén para que lo labre y lo cuide. Someter y cuidar la tierra, labrar y cuidar la tierra, son dos modos de colocar al hombre en la cúspide de la creación. Ambos relatos enseñan que Dios está por encima del hombre, y que el hombre está por encima de la tierra. El hombre en su soledad toma conciencia de sí y de su lugar en el cosmos: comprende que él no es Dios, y al mismo tiempo, comprende que es superior a los animales.

2. La conciencia de la subjetividad

¿Cómo llega el hombre, varón y mujer, a tomar conciencia de sí y de su lugar en el cosmos? El autor se detiene en el hecho de que Dios confía al hombre el trabajo de la tierra y la función de dar nombre a todos los animales. Yahvé lleva ante el hombre a todos los animales que ha creado, para ver cómo los llama: «el hombre puso nombre a todo animal, a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo» (*Gn* 2,19).

Según la interpretación de Wojtyla, a través del cuerpo y de la experiencia de dar nombre a los animales, Adán llega a la persuasión de estar solo. Por una parte, el hombre es «cuerpo entre los cuerpos» y, al mismo tiempo, «se distingue de todos los *animalia* y se separa de estos» porque a través del cuerpo «es persona»¹². El cuerpo muestra al hombre esta evidencia. El hombre podría haber llegado a la conclusión opuesta, ya que la experiencia de su cuerpo habría podido conducirlo a equipararse con los demás animales. Pero no sucede así, porque el hombre no sólo tiene un cuerpo, sino que tiene «consciencia y conciencia del sentido del propio cuerpo»¹³.

La distinción entre “consciencia” y “conciencia” se explica en *Persona y Acción* y tiene que ver con la consciencia entendida como “darse cuenta, ser consciente” (en la versión italiana de la *Teología del cuerpo* utiliza “*consapevolezza*”) y la conciencia como el “yo en cuanto sujeto” (“*coscienza*” en la versión italiana). En efecto, «una cosa es ser sujeto, otra distinta es ser conocido (objetivado) como sujeto (lo que sucede ya en el reflejo de la consciencia), y finalmente otra cosa es experimentarse vitalmente como sujeto de sus actos y sus vivencias (lo que debemos a la función reflexiva de la consciencia)»¹⁴.

¹² Audiencia General 6 (24-10-79), 3.

¹³ Audiencia General 6 (24-10-79), 3.

¹⁴ Karol Wojtyla, *Persona y acción* (Madrid: Palabra, 2011), 88.

Según el relato de *Génesis 2* que analiza Wojtyła, la soledad de Adán está unida a una experiencia de felicidad original. La conciencia y consciencia del cuerpo no produce miedo ni angustia. Al contrario, la experiencia del Adán solitario es de felicidad. Encontramos un paralelismo entre el relato de la creación de *Génesis 1*, llamado sacerdotal, cuando al concluir cada día de la creación el autor afirma que vio Dios que la creación “era buena”, y el relato de *Génesis 2*, llamado yahvista, que usa la imagen más arcaica del “jardín”. En el ambiente semita, el hecho de que Yahvé ponga al hombre en el “jardín del Edén”, evoca un estado de felicidad originaria.

Analizando a fondo la experiencia de la soledad antropológica, Wojtyła descubre que la estructura ontológica del hombre es singular, porque «en el concepto de soledad originaria están incluidas tanto la autoconciencia como la autodeterminación»¹⁵. Según explica Merecki, «mediante el acto de conocimiento, en el que el hombre comienza a experimentarse a sí mismo (en la autoconciencia que acompaña al conocimiento de cualquier cosa) como diferente del mundo que le rodea, el hombre “despierta” como persona y desde ese momento puede decir “yo”»¹⁶. Así pues, la experiencia de la soledad se sitúa en la base de la génesis de la subjetividad personal.

Según Wojtyła, «el autoconocimiento va a la par del conocimiento del mundo»¹⁷ porque Adán toma conciencia de sí, se hace auto-consciente, al conocer. Es decir, a medida que conoce y da nombre a las criaturas visibles, se está distinguiendo de ellas y se está conociendo a sí mismo como sujeto cognoscente, se está experimentando a sí mismo. El conocimiento del mundo despierta en Adán la conciencia y la auto-conciencia. La facultad cognoscitiva es intencional y hace salir al hombre fuera de sí mismo, al mundo real de las cosas que existen. Pero al mismo tiempo, el conocimiento del mundo desencadena el autoconocimiento, ya que Adán conoce que conoce, se experimenta cognoscente, toma conciencia de sí. «La conciencia revela al hombre como aquel que, a diferencia del mundo visible, posee la facultad cognoscitiva»¹⁸. La subjetividad personal nace en el nivel de la experiencia vivida.

¹⁵ *Audiencia General 6 (24-10-79)*, 1.

¹⁶ Merecki, *Corpo e trascendenza*, 77.

¹⁷ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 6.

¹⁸ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 6.

El autor asume que el lector de esta Audiencia general comprende la relación entre conocimiento, autoconocimiento y conciencia que ha desarrollado en *Persona y Acción*. Según esta obra, la distinción entre conciencia y autoconocimiento contiene «a su vez la concepción global del hombre-persona»¹⁹. La conciencia se sirve del conocimiento, pero la conciencia no conoce, no posee capacidad de objetivación cognoscitiva. Además, el conocimiento se distingue del autoconocimiento, ya que este último «trata de la comprensión de uno mismo, del tipo de captación cognoscitiva de ese objeto que soy yo para mí mismo»²⁰. El conocimiento de sí mismo, el conocimiento del ego, el autoconocimiento, no es obra de la conciencia. Autoconocimiento y conciencia se aproximan muchísimo, pero al mismo tiempo se diferencian, puesto que «la unión subjetiva de la consciencia con el propio ‘yo’ no la orienta cognoscitivamente hacia este como hacia su objeto»²¹. La conciencia necesita del autoconocimiento para reflejar «las acciones y sus relaciones con el propio ‘yo’»²². La conciencia sin autoconocimiento «se encontraría algo así como vacía»²³. Todo contenido de la conciencia sobre el ‘yo’ pasa por el filtro del autoconocimiento. La misma conciencia se convierte en objeto de autoconocimiento porque «son objeto del autoconocimiento no solo la persona y sus acciones, sino también la consciencia de las acciones y la consciencia de la persona»²⁴. Es decir, «el hombre posee autoconocimiento de su consciencia»²⁵. El autoconocimiento se concentra en el ego como en su objeto, el yo en cuanto tal. Pero no conoce sólo datos objetivos, sino también subjetivos, como los valores. Aunque trata de objetivar lo más posible, no puede tratar al ‘yo’ solamente como un objeto neutro. Esto es debido a que el autoconocimiento es fruto de la autoexperiencia: «todo su trabajo cognoscitivo se desarrolla exclusivamente desde la auto-experiencia a la auto-comprensión»²⁶.

El hecho de que Adán ponga nombre a los animales y se distinga de ellos, sirve a Wojtyła para unir y distinguir el conocimiento del mundo y la autoconciencia, el objeto y el sujeto, la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia. El ser existe antes del conocimiento

¹⁹ Wojtyła, *Persona y acción*, 85.

²⁰ Wojtyła, 76.

²¹ Wojtyła, 77.

²² Wojtyła, 77.

²³ Wojtyła, 77-78.

²⁴ Wojtyła, 79.

²⁵ Wojtyła, 79.

²⁶ Wojtyła, 83.

y de la conciencia. A través del acto de conocimiento, la persona toma conciencia de sí mismo en la soledad original. La inteligencia no es sólo una facultad superior que permite al hombre conocer razonando, sino que, según Wojtyła, revela y afirma al hombre como persona. Los seres personales son autoconscientes, no sólo existen, sino que experimentan su existencia, tienen la conciencia de existir: autoconciencia y ser personal son convertibles. Esto no sucede en el mundo de las cosas ni de los animales, en los que el ser no incluye la conciencia de sí.

El conocimiento de sí mismo no es idéntico a la conciencia de sí mismo, aunque la conciencia de sí mismo necesite del auto-conocimiento. Introduce así el valor de la subjetividad, habiéndolo purificado del idealismo: «Soledad, en efecto, significa también subjetividad del hombre, la cual se constituye también a través del autoconocimiento»²⁷.

La *Antropología Trascendental* de Leonardo Polo puede ser de ayuda para comprender la epistemología de la *Teología del cuerpo*, ya que el filósofo español, analizando el funcionamiento de la inteligencia y de la voluntad, concluye que la apertura hacia fuera no es dispersión o simple salida, sino que conduce al hombre a descubrirse como “yo”. La inteligencia tiene una estructura “de fuera adentro”, pues capta la realidad que está ahí fuera y la hace suya, poseyéndola según su propio modo de ser. La intencionalidad de la inteligencia es “intención de semejanza”, porque la capacidad de abstracción no procede de la facultad, sino del intelecto agente, que está en el nivel de la persona²⁸.

Es sabido que un límite significativo de la filosofía moderna es haber identificado conciencia y conocimiento, de manera que la conciencia llega a constituir las cosas, que existen tanto en cuanto son conocidas. Aquí Wojtyła se separa de la deriva idealista de la fenomenología y explica que es el conocimiento de las cosas objetivas y reales lo que conduce a Adán a tomar conciencia - autoconciencia - de sí. Da prioridad al ser sobre el conocer, porque «el autoconocimiento va a la par del conocimiento del mundo»²⁹. Mientras que el conocimiento es intencional, se puede decir que la conciencia es auto-referencial y que se activa gracias a la facultad cognoscitiva en acto. Aquí se puede apreciar cómo algunas manifestaciones actuales de la crisis ecológica remontan sus orígenes a la epistemología moderna de orientación idealista, que no sitúa adecuadamente al hombre en el lugar que le

²⁷ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 6.

²⁸ Cf. Leonardo Polo, *Lecciones de psicología clásica*, 2.ª ed., vol. XXII, Obras completas de Leonardo Polo (Pamplona: Eunsa, 2015), 218-22; 263-380.

²⁹ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 6.

corresponde en el cosmos. En efecto, un fenómeno observable históricamente es que el «antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado» (LS 122).

3. La subjetividad trascendente

Adán experimenta que su soledad lo separa del mundo creado y animal y lo acerca a Dios, que lo ha creado y puesto en el jardín. De esta manera «el hombre toma conciencia de la propia superioridad, es decir, de que no puede ser puesto al mismo nivel que ninguna otra especie de vivientes sobre la tierra»³⁰. Esta toma de conciencia tiene una dimensión negativa, el hombre *no es* como los demás seres vivientes (*animalia*). La lectura de *Génesis 2* podría contribuir a la definición del hombre con el género y la diferencia específica, identificando el género con la animalidad y la diferencia con la razón.

Preguntándose acerca de lo específico del género humano, se llegaba a la definición clásica del hombre como animal racional, *zoon noetikón*³¹. Es una definición correcta, pero insuficiente, porque trata al hombre como objeto y no como sujeto, es decir, no capta lo más específico e irreductible del hombre, que es su subjetividad. Las antinomias subjetivismo-objetivismo, idealismo-realismo crearon un clima poco propicio para entender al sujeto. Se formaron dos bloques, el objetivo-ontológico y el subjetivo-ideal. Esa división, sin embargo, debe superarse porque se forjó «fuera de la realidad del hombre»³². Wojtyła está convencido de que

la línea de demarcación entre la aproximación subjetiva (modo idealista) y la objetiva (realista), en antropología y ética debe ir desapareciendo y de hecho se está anulando a consecuencia del concepto de experiencia del hombre, que necesariamente nos hace salir de la conciencia pura como sujeto pensado y fundado “a priori” y nos introduce en la existencia concretísima del hombre, es decir, en la realidad del sujeto consciente³³.

Lo específico del hombre, lo irreductible del hombre, es su subjetividad: es *alguien*, no *algo*. Esto se escapa de la definición aristotélica del hombre y de la definición boeciana de la persona. El hombre tiene experiencia de sí, de su ser personal, de lo que Zubiri denominaba su “suidad”. El hombre, afirma Wojtyła, no es sólo un animal racional, no es sólo «aquel

³⁰ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 4.

³¹ Juan Pablo II hace referencia a pie de página a un libro de lógica aristotélica. Cf. C.N. Bittle, *The Science of correct thinking*, Logic, Milwaukee 1947¹², citado en *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 5 nota 2.

³² Karol Wojtyła, «La subjetividad y lo irreductible en el hombre (1978)», en *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, ed. Juan Pérez-Soba Díez del Corral, trad. Pilar Ferrer, 1.ª ed. (Madrid: Palabra, 1998), 26.

³³ Wojtyła, 27.

que a diferencia del mundo visible posee la facultad cognoscitiva»³⁴. Esta comprensión del hombre es llamada personalista: «este tipo de comprensión del hombre llamada personalista no está en contraposición con la de tipo cosmológico, sino que es su interpretación»³⁵.

Así pues, el análisis de *Génesis 2* puede conducir a dos definiciones posibles del hombre: el hombre como “animal racional” – porque se distingue de los demás animales y les da un nombre - y el hombre como “sujeto personal” – porque Dios hace con él una Alianza. La primera es propia de la filosofía clásica y la segunda puede originarse en el contexto de la filosofía moderna. La segunda definición es más profunda y original, porque capta lo irreductible del hombre, que es su subjetividad personal. Con esta toma de conciencia de la propia subjetividad, el hombre «se revela a sí mismo y a la vez se afirma en el mundo visible como “persona”»³⁶, por lo que en el relato arcaico de *Génesis 2* encontramos la primera «delineación del ser humano como persona humana con la subjetividad propia que la caracteriza»³⁷.

Si se quiere llegar a lo específico del hombre es preciso pasar a analizar la dimensión positiva de la soledad original. El hombre no sólo no es un animal como los demás (*animalia*), sino que el hombre se sitúa de un modo único frente a Dios, porque Dios establece con él una Alianza. La soledad original tiene una dimensión positiva, dado que «el hombre se encuentra desde el primer momento de su existencia *frente a Dios* casi como a la búsqueda de la propia identidad»³⁸.

Dios ha establecido una Alianza con él, y sólo con él: «el hombre es objeto de la acción creadora de Dios-Yahvé, quien al mismo tiempo, como Legislador, establece las condiciones de la primera *Alianza* con el hombre»³⁹. La soledad del hombre tiene un aspecto negativo de ausencia, de horizonte abierto e incompleto, pero tiene también un aspecto positivo, porque es imagen y semejanza de Dios, se dirige a Dios de tú a tú, como un hijo con su padre, como un amigo con un amigo. «Esta soledad nos acompaña siempre: es la experiencia de que venimos de Dios y estamos hechos para él»⁴⁰.

³⁴ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 6.

³⁵ Wojtyła, «El hombre y su destino», 34.

³⁶ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 6.

³⁷ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 6.

³⁸ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 5.

³⁹ *Audiencia General 5 (10-10-79)*, 4.

⁴⁰ Carl A. Anderson y José Granados, *Llamados al amor: teología del cuerpo en Juan Pablo II*, 2.ª ed., Didaskalos 6 (Burgos: Monte Carmelo, 2012), 22.

Anderson-Granados explican el nexo existente entre la soledad originaria y el significado filial del cuerpo.

La soledad originaria no tiene que ver con el aislamiento del individuo. A la luz de la imagen de Dios entendemos que la soledad es lo contrario de la autonomía: representa la condición del hombre cara a cara con el dador originario que creó el universo [...]. Para los antiguos, el hombre libre era quien pertenecía a su casa como miembro de la familia, mientras los esclavos no tenían morada propia. Ser libre, por tanto, significa ser un hijo en la casa de nuestro padre⁴¹.

Lo específico del hombre no es principalmente la racionalidad, que lo coloca por encima de los demás animales que no son racionales, sino que lo específico es la Alianza, es decir, el vínculo particular que lo une al Creador y que le lleva a la autoconciencia de su ser personal. El hombre se descubre como sujeto personal en cuanto es destinatario de la Alianza, descubre su “yo” en relación con el “TÚ” divino, de quien procede y con quien puede entrar en comunicación. Existe una relación primaria y constitutiva del hombre, previa a las relaciones que el hombre puede establecer con otros hombres y con las cosas, que es la relación con su Creador.

Conclusiones

¿Cuál es entonces el “lugar del hombre en el cosmos”? ¿Qué importancia tiene una antropología adecuada de cara a una “ecología integral”? ¿De qué modo el Magisterio de Francisco continúa iluminando estas reflexiones?

El hombre habita en el cosmos como el “hijo” amado de Dios que es Creador y Padre. En cuanto “hijo”, no es el origen del mundo. «No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada» (LS 67), dirá Francisco. El hombre no ha creado el mundo, sino que lo ha recibido como un don con la misión de trabajar la tierra. Sin embargo, «la armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas. Este hecho desnaturalizó también el mandato de “dominar” la tierra (cf. Gn 1,28) y de “labrarla y cuidarla” (cf. Gn 2,15)» (LS 66). Por ello es preciso recordar que «la forma correcta de interpretar el

⁴¹ Anderson y Granados, 64.

concepto del ser humano como “señor” del universo consiste en entenderlo como administrador responsable» (LS 116).

El hombre ha sido colocado por Dios en este mundo, que es un jardín para ser feliz. Su dominio sobre la tierra es vicario porque el Señor y Origen de toda la creación es Dios. Por ello su dominio no puede ser despótico, como el de un tirano. «Mientras “labrar” significa cultivar, arar o trabajar, “cuidar” significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza» (LS 67). El hombre no establece las leyes de la naturaleza ni decide arbitrariamente sobre ella, sino que descubre tales leyes y se somete a las mismas. Este es el camino que lo conduce a una vida feliz.

La ecología integral es aquella en la que todos los hombres se consideran hermanos, hijos de un mismo Dios, llamados a custodiar la casa común. Por ello, «la mejor manera de poner en su lugar al ser humano, y de acabar con su pretensión de ser un dominador absoluto de la tierra, es volver a proponer la figura de un Padre creador y único dueño del mundo, porque de otro modo el ser humano tenderá siempre a querer imponer a la realidad sus propias leyes e intereses» (LS 75).

Referencias

- Anderson, Carl A., y José Granados. *Llamados al amor: teología del cuerpo en Juan Pablo II*. 2.^a ed. Didaskalos 6. Burgos: Monte Carmelo, 2012.
- Francisco. «Carta encíclica Laudato si sobre el cuidado de la casa común (24 de mayo de 2015)». *AAS* 107, n.º 9 (2015): 847-945.
- Juan Pablo II. *Hombre y mujer los creó: el amor humano en el plano divino*. 4.^a ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2017.
- Lozano, Sergio. «La interpersonalidad en Karol Wojtyła». Universidad Católica de Valencia (San Vicente Mártir), 2014.
- Merecki, Jaroslaw. *Corpo e trascendenza: l'antropologia filosofica nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II*. Siena: Cantagalli, 2015.
- Polo, Leonardo. *Lecciones de psicología clásica*. 2.^a ed. Vol. XXII. Obras completas de Leonardo Polo. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Leipzig: Der Neue Geist Verlag, 1928.

———. *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducido por José Gaos. Madrid: Caparrós, 2003.

Wojtyła, Karol. «La subjetividad y lo irreductible en el hombre (1978)». En *El hombre y su destino: ensayos de antropología*, editado por Juan Pérez-Soba Díez del Corral, traducido por Pilar Ferrer, 1.^a ed., 25-39. Madrid: Palabra, 1998.

———. *Persona y acción*. Madrid: Palabra, 2011.