



ECOLOGÍA INTEGRAL EN FRAY JUAN DE LA CRUZ: LA RAÍZ CÓSMICA, EVOLUTIVA Y ANTROPOLÓGICA DEL SER HUMANO

Carmen Velayos-Castelo
Javier Romero
Universidad de Salamanca

La existencia de problemas ecológicos que afectan a las sociedades humanas y no humanas como el cambio climático antropogénico, el agotamiento de recursos naturales, la contaminación o la pérdida de biodiversidad a gran escala, preocupa también a las principales religiones del mundo. Pero a diferencia de las religiones orientales o las creencias del paganismo antiguo, las religiones monoteístas han tenido mala prensa en los primeros años del “movimiento verde”. Desde luego, a una persona preocupada por el medio ambiente le resulta más fácil congeniar con las creencias del budismo, el hinduismo, el taoísmo u otros cultos como la exaltación a la Madre Tierra (Pachamama), que con el cristianismo. Este hecho se plasma tempranamente en varias críticas e incluso en algunos libros de referencia, como el de John Passmore, donde llega a afirmar que el pensamiento cristiano está incapacitado para adquirir un “tono verde” a menos que deje de ser característicamente cristiano, abandonando para ello el sentido de la singularidad metafísica del hombre como “hijo de Dios” (Passmore, 1978: 209).

Entre todas las críticas, tal vez la más incisiva fuera aquella que en 1967 lanzara el profesor Lynn White de la Universidad de California. Fruto de una conferencia de 1966, White afirmó que en la raíz de muchos de los problemas ecológicos está la arrogancia del cristianismo frente a la naturaleza, viendo en la tradición judeocristiana un camino abierto para la explotación humana sobre la Tierra. En sus palabras:

El cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo ha conocido, especialmente en su forma occidental. Ya en el siglo II, tanto Tertuliano como San Ireneo de Lyon insistían en que cuando Dios formó a Adán, presagiaba la imagen

del Cristo encarnado, el Segundo Adán. El hombre comparte, en gran medida, la trascendencia de la naturaleza de Dios. El cristianismo, en contraste absoluto con el paganismo antiguo y las religiones de Asia (exceptuando, quizás, el zoroastrismo), no sólo estableció un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que además insistió en que es voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines (White, 1967: 1205).

Diversos argumentos en pro y contra tal acusación se han llevado a cabo en las últimas décadas¹. A ello contribuyó ya poco después de la publicación del artículo de 1967 la contestación de Lewis W. Moncrief (1970). Este autor introducía muchas más variables en el dibujo algo simplista de White, esto es: tradición judeocristiana —ciencia y tecnología— degradación medioambiental. Si esto fuera así, no podría hablarse de alteración humana de la naturaleza en la Antigüedad previa al desarrollo de dicha tradición, sino de una convivencia idílica entre el hombre y su entorno, cosa que resulta difícil de creer. La caza prehistórica, la intervención egipcia en el río Nilo o los sacrificios de animales y niños, por ejemplo, son anteriores al judeocristianismo. De esta manera, en las últimas décadas y gracias a numerosos trabajos de exégesis histórico-crítica, teología sistemática, historia y filosofía, este tal vez precipitado primer planteamiento de White, y otros, ha ido matizándose y contextualizándose con el tiempo.

Por una parte, numerosos teólogos y pensadores creyentes (y no creyentes) aceptaron desde un primer momento el desafío de los críticos a la hora de pensar y ofrecer una posible respuesta a sus objeciones. Por otra parte, la preocupación por el medio ambiente ha ido “institucionalizándose” y “formalizándose” en el cristianismo en los últimos años, como muestra la famosa encíclica *verde* del papa Francisco que tiene, como una de sus metas, concienciar a creyentes y no creyentes para conjuntamente “delinear grandes caminos de diálogo que nos ayuden a salir de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos sumergiendo” (Francisco, 2015: 127). A este documento se une el mensaje para la “protección de la Creación” que, en un sentido ecuménico, promulgaron conjuntamente en 2021 el papa Francisco, el patriarca ortodoxo de Constantinopla, Bartolomé I, y el arzobispo de Canterbury, Justin Welby².

Al fin y al cabo, la justificación de la explotación y el dominio del ser humano sobre la naturaleza, que tantos achacan al judeocristianismo desde el relato del *Génesis*, ¿responde más bien a una distorsión del mensaje central por parte de

¹ Sintetizados, por ejemplo, en Gómez-Heras (1997: 46-47; 2010: 121 y ss.).

² Ver al respecto: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2021/09/07/mens.html>. Hay que destacar que, con anterioridad, Juan Pablo II firmó junto a Bartolomé I la *Declaración de Venecia* de 2002, así como Benedicto XVI la *Declaración de El Fanar* de 2006 o anteriormente Francisco la *Declaración apostólica de Jerusalén* de 2014.

algunos creyentes y no creyentes? Sí parece claro que determinadas lecturas de algunos textos bíblicos, seguramente sesgadas, “pudieron condicionar tanto un tipo de actitud dominadora como la creencia en la posición ontológica y moralmente privilegiada del ser humano frente al resto de las criaturas” (Velayos-Castelo, 1996: 72). Pero, tal como indica la exégesis moderna, el *Génesis* “no puede utilizarse como argumento en favor de un dominio impositivo y dictatorial del ser humano sobre la naturaleza”, sino que más bien abre un espacio de responsabilidad “hacia la utopía de la reconciliación con la naturaleza” (Pikaza, 1997: 222). Para el prestigioso exégeta Herbert Haag, el llamado “mandato cultural” dado por Dios a Adán y Eva, esto es, un posible mandato divino para llenar, someter y gobernar la Tierra, presente en el Gen 1,28, “no se puede deducir de este texto” (Haag, 1992: 141).

Además, desde el punto de vista histórico, con el *cambio de paradigma* cambia también la perspectiva de análisis. El teólogo Hans Küng, siguiendo al filósofo de la ciencia Thomas Kuhn, ha identificado el cambio de paradigmas que se han dado en la historia del cristianismo, desde un paradigma protocristiano-apocalíptico en los primeros siglos hasta el paradigma ecuménico actual después del Concilio Vaticano II, sin olvidar al respecto el paradigma cristiano-helenista, el paradigma romano-católico medieval, el paradigma reformador-protestante y el paradigma moderno-ilustrado (Küng, 1997). Es desde esta panorámica desde donde entendemos la influencia de determinadas categorías filosófico-teológicas en la religión cristiana. Así, por ejemplo, la forma de posicionar al ser humano en relación con la naturaleza y con el Dios de Abraham estuvo, hasta bien entrado el siglo xx, impregnado con categorías helenísticas y medievales que incentivaron y reforzaron diferentes dualismos y *fronteras creenciales* (Velayos Castelo, 2013).

Estas revisiones exegéticas, filosóficas e históricas nos dan una pista de algunos caminos abiertos en los últimos años a la hora de intentar salir del “discurso de dominio” que se puede extraer de algunos relatos literalitas del *Génesis*. Aparte de estas consideraciones, el papel que algunos autores y autoras de la espiritualidad cristiana han tenido a la hora de narrar y cantar las “correctas relaciones” con una naturaleza *creada por Dios*, nos dan muestra de una sensibilidad especial para entender y sentir la naturaleza “como un libro abierto en cuyas letras todo hombre puede leer las maravillas de Dios” (Gómez-Heras, 2010: 135).

Como propuestas de *espiritualidad ecológica*, desde Benito de Nursia hasta Teilhard de Chardin, sin olvidar a Kevin de Glendalough, Isaac de Ninive, Hildegarda de Bingen, Francisco de Asís, Teresa de Jesús, fray Juan de la Cruz, la iroquesa Catalina Tekakwitha o Teresa de Lisieux, entre otros, el papel de las tradiciones espirituales cristianas cobra *otra voz* para el “pensamiento verde” más allá de las críticas de White y otros autores.

En este trabajo de investigación nos proponemos rescatar la figura de fray Juan de la Cruz y su propuesta de una *espiritualidad ecológica integral*. Su voz ha pasado desapercibida para el “pensamiento verde” de las últimas décadas, que veía en el *Cántico de las Criaturas* de Francisco de Asís la culminación cristiana sobre estos temas. Recientemente, y sobre todo después de la encíclica *verde* del papa Francisco donde cita explícitamente la visión de Juan de la Cruz (Francisco, 2015: 176), la figura del místico carmelita empieza a ser tomada en cuenta, aunque ya tenemos pioneros estudios sobre este tema a finales del siglo xx (Vicente Rodríguez, 1987).

En primer lugar, presentamos algunas características propias que distinguen y resaltan la figura de fray Juan de la Cruz respecto a otros autores y autoras contemplativos cristianos. A diferencia, por ejemplo, de Francisco de Asís, Juan de la Cruz es un hombre del Renacimiento, con una visión cosmológica diferente, donde los humanos ya no ocupamos un lugar central en el Cosmos. En segundo lugar, destacamos la posición de fray Juan respecto a la Creación y las criaturas, como una relación constante de amor y diálogo. Finalmente, posicionamos la figura de fray Juan de la Cruz en el “pensamiento verde” como un autor no antropocentrista sino teocentrista. El respeto hacia la naturaleza no humana es la consecuencia o el efecto sobrevenido del deseo por la unión con Dios (Torres Marcos, 1991: 222). El alma conoce a sus criaturas en el amor a Dios porque el Amado es las montañas, los ríos o el silbo de los aires.

1. De la mística medieval del *cosmos finito* a la mística moderna del *cosmos infinito*

Francisco de Asís ha sido presentado durante décadas como la figura más importante del *cristianismo verde*. Incluso para L. White es el punto de partida a la hora de buscar un “santo patrón a los ecologistas” (White, 1967: 1206). Así fue asumido, entre otros, por los papas postconciliares Benedicto XVI y Francisco desde que en 1979 fuera proclamado “patrono de la ecología” por Juan Pablo II (Juan Pablo II, 1979).

Si bien la breve oración bíblico-litúrgica del *Cántico de las Criaturas* de Francisco de Asís ha influenciado a generaciones de creyentes y no creyentes con sensibilidad ecológica, “lejos de estar solo, es únicamente una figura entre una tradición completamente desarrollada de apreciación cristiana de la naturaleza como Creación de Dios” (Bratton, 1988). Al fin y al cabo, por citar algunos ejemplos, Benito de Nursia, Kevin de Glendalough, Isaac de Ninive o Hildegarda de Bingen ya dejaron constancia de estas ideas con anterioridad. No agotaron el tema, igual que no agotó el tema Francisco de Asís como vemos en algunos desarrollos posteriores llevados a cabo en el Renacimiento (Teresa de Jesús o fray

Juan de la Cruz), Barroco (Catalina Tekakwitha) o siglo xx (Teresa de Lisieux, Teilhard de Chardin o Thomas Merton), entre otros.

Quizá el mérito principal de Francisco de Asís ha sido sintetizar y expresar brevemente en 33 versos una tendencia medieval de contemplación y canto a las *creaturas del cielo* (sol, luna y estrellas) y *creaturas del mundo* (aire, agua, fuego y tierra), en un sentido de fraternidad-hermandad (Francisco de Asís, 2013: 55-57). Esta idea conduce hacia una *alabanza cósmica descendente* (de arriba a abajo, desde el sol a la tierra), sin participación y diálogo con las criaturas, en un sentido jerarquizado de *contemplación pasiva* del cosmos como Creación. Además, esta visión responde a un universo finito, es decir, a un cosmos estructurado en dos esferas concéntricas como gustaba dividir a los autores de la época (supralunar o celeste y sublunar o terrestre), asumido por Francisco de Asís a la hora de cantar a las *creaturas del cielo* (supralunar) y *creaturas del mundo* (sublunar).

El universo al que se refieren los espirituales medievales, y entre ellos Francisco de Asís, es un universo estructurado con categorías heredadas de Platón, Eudoxo de Cnido, Aristóteles y Ptolomeo. Estos autores ubican a la Tierra en el centro del universo (geocentrismo), con un punto fijo y estático. Espacialmente eterna y finita —la finitud es un requisito indispensable para plantear un centro geométrico donde ubicar a la Tierra—, esta visión dominó hasta el siglo xvi (Kuhn, 1996). En estos términos, *la antigua finitud del universo grecolatino vertebró el cosmos finito del Dios medieval* influenciando a la espiritualidad y a la mística de ese tiempo. Por ende, cuando se habla de *fraternidad cósmica* en autores medievales como Francisco de Asís no debemos pasar por alto a qué tipo de cosmos se refiere: un cosmos finito dualista y jerarquizado donde el ser humano contempla la naturaleza como Creación de Dios desde un sentido pasivo y/o recibido.

Fue a partir de la Baja Edad Media cuando esta visión entró en crisis. Y es que contra lo que pudiera parecer, “la mística no impide el surgimiento de la percepción científica de las cosas”, sino que más bien “marca el inicio de su senda fecunda” (Gómez Heras, 2010: 145). A diferencia del cosmos medieval, el cosmos moderno cambia la Tierra por el Sol como centro del universo (heliocentrismo). Esta “revolución copernicana” (la Tierra se mueve y gira, junto a los demás planetas, alrededor del Sol), llevó consigo varios adelantos filosóficos y científicos sobre la cuestión de la infinitud que planteó Giordano Bruno a partir del sistema copernicano y que, de alguna manera, ya estaba presente en el pensamiento de Nicolás de Cusa cuando rompe con los límites del mundo y traslada el centro a Dios “que es a la vez circunferencia infinita de todas las cosas” (Cusa, 1957: 83).

En este contexto de cambio se mueve fray Juan de la Cruz. Formado en la Universidad de Salamanca, conocemos de primera mano que en sus estudios de

Filosofía (1564-1567) y Teología (1567-1568) cursó la asignatura de Astrología, “que cuando llega San Juan de la Cruz la desempeñaba un copernicano: Hernando de Aguilera” (Fernández Álvarez, 1984: 633)³. La influencia de Copérnico en Juan de la Cruz es evidente como resaltan algunos estudios (Sánchez Lora, 1992), si bien las ideas copernicanas que se manejaban en ambientes filosóficos y científicos las interioriza en su propia experiencia mística como punto de partida para construir una espiritualidad de *alabanza cósmica ascendente* (de abajo a arriba), donde ahora sí hay participación directa de las criaturas como veremos en el siguiente apartado. Es más, en *Llama de amor viva* encontramos una defensa explícita de copernicanismo como podemos observar en el siguiente fragmento: “Al movimiento de la Tierra se mueven todas las cosas materiales que hay en ella” (LB 4,4; LA 4)⁴.

Si el cosmos finito influyó en la concepción del Dios cristiano que tenían los místicos medievales, el cosmos infinito influye en la visión de los místicos modernos a la hora de estructurar un sistema heliocéntrico que permite además extrapolar esa visión al alma (a la interioridad), cuya capacidad también es infinita como resalta Juan de la Cruz (2 S 17,8; LB 3,22). No es difícil, a partir de este punto, observar que la infinitud de Dios que defiende fray Juan influye hasta el siglo xx en autores como el teólogo, filósofo y paleontólogo Teilhard de Chardin (Kelly Nemeck, 1985). En palabras de Sánchez Lora:

Si la física de Aristóteles fue capaz de vertebrar el cosmos finito del Dios de Santo Tomás, no puede sorprendernos que el Dios infinito de San Juan de la Cruz requiera un cosmos que la revolución copernicana ha convertido en infinito, ni que extrapole al alma, un microcosmos infinito habitáculo de Dios infinito, la estructura copernicana y los fundamentos epistemológicos de la revolución científica moderna [...]. San Juan de la Cruz asume el heliocentrismo con tales especificaciones y reiteraciones que necesariamente hay que descartar que se trate de un desliz estilístico o una casualidad (Sánchez Lora, 1992: 13, 44-45).

Para fray Juan de la Cruz la búsqueda de Dios se plantea como una búsqueda de *regreso a Dios*. Un regreso a partir de la interioridad de uno mismo (microcosmos), que precisa de la intervención activa del sujeto según leemos en

³ Hernando de Aguilera intervino activamente para que en los estatutos de la Universidad de Salamanca de 1561 se incluyera la obra de Copérnico. Tres años después, en 1564, Juan de la Cruz empezará sus estudios universitarios en la ciudad salmantina.

⁴ Las abreviaturas y siglas utilizadas a lo largo del texto siguen el formato estándar oficial: N = Noche Oscura, S = Subida al Monte Carmelo, CA = Cántico Espiritual. Primera redacción, CB = Cántico Espiritual. Segunda redacción, LA = Llama de Amor viva. Primera Redacción, LB = Llama de Amor viva. Segunda Redacción, P = Poesía, D = Dichos de luz y amor, Ep = Epistolario, etc. La obra de referencia utilizada es: Juan de la Cruz (2009). *Obras Completas de San Juan de la Cruz*. Madrid. EDE (6ª edición de José Vicente Rodríguez y Federico Ruiz Salvador).

los primeros versos del *Cántico Espiritual* (CB 1) y que culmina en una “hermosa unión” como encontramos al final del *Cántico* (CB 36,5) y principalmente en *Llama*. Aunque pudiera intuirse cierto neoplatonismo, la herencia de la mística neoplatónica renana se descarta desde el principio en varias ocasiones (2S 7,22; 2S 19-22; 3S 13,6; CA 37 y CB 5), como igualmente la descartó Teresa de Jesús (Romero, 2021).

También en este punto la mística de Juan de la Cruz se distancia una vez más de la mística medieval y adquiere autonomía propia. Partiendo de un cosmos infinito, con un Dios infinito, la relación con las criaturas y la naturaleza finita cambia rozando incluso el panteísmo, aunque para evitar la condena fray Juan afirma que el ser humano no se mueve en la dirección de una unión esencial o substancial, sino que “quedará transformado en Dios por amor” (S2 5,3). Esta nueva relación en el límite del panteísmo, pero sin abrazarlo, pretende unir al ser humano a Dios de una manera más íntima y efusiva de unión por amor. Según leemos en *Llama*:

...el entendimiento de esta alma es entendimiento de Dios, y la voluntad suya es voluntad de Dios, y su memoria, memoria eterna de Dios; y su deleite, deleite de Dios; y la sustancia de esta alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él, pero, estando unida como está aquí con él y absorta en él, es Dios por participación de Dios (LB 2,34).

Formado en la Universidad de Salamanca, donde la doctrina aristotélico-tomista impregnaba las aulas salmantinas, Juan de la Cruz probablemente conocía la crítica que Tomás de Aquino realizó a la doctrina panteísta de Amauri de Chartes y David de Dinant que identificaron “la identidad de Dios con la primera materia” y “pusieron a los árboles y a las piedras el incomunicable Nombre, es decir, el de Dios” (Aquino, 2007: 81-82; 111). Para el teólogo Hans Urs von Balthasar el sistema de fray Juan de la Cruz:

...está animado de un poderoso impulso a superar dos soluciones falaces y contrapuestas: la solución panteísta, que para él es error inconcebible, y la solución minimista, que reduce la unión amorosa con el Dios de la revelación a unos actos puramente accidentales. Entre estos dos escollos surca su nave de acto en acto, cada vez más consciente del puerto, desde la concepción todavía filosófica, en la que Dios es el centro de la esfera creada y donde Dios introduce a la criatura en el misterio más profundo de la noche (el fin de la *Noche*), pasando por el estupor dichoso de la esposa en el *Cántico*, cuando el ventalle del Espíritu Santo airea todos los perfumes y riquezas del Amado, de suerte que el misterio del único Espíritu Santo de esposo y esposa acaba por hacerse visible como el misterio del único Espíritu del Padre y del Hijo, donde se inserta, y el amor de la criatura es por la gracia una participación en la misma y única *spiratio* divina, hasta el admirable desarrollo de esta doctrina en la *Llama* (Balthasar, 2000: 151).

2. “...plantadas por la mano del Amado” (CB 4): la relación de amor y diálogo de fray Juan de la Cruz con la naturaleza

El amor es la meta principal de fray Juan de la Cruz (Aranguren, 1973: 14-19; Ruíz, 2006: 401 y ss.; Pikaza, 2017: 52 y ss.). Un *amor-eros* que explica el deseo y la pasión hacia las criaturas finitas, en un sentido de “comienzo” (primer movimiento de amor), unido a un *amor-ágape* hacia el Dios infinito como sentido último de la experiencia mística (segundo movimiento de amor). En sus palabras: “Ya sólo en amar es mi ejercicio” (CB 28), “Todo se mueve por amor y en el amor” (CB 28,8), “Para este fin de amor fuimos creados” (CB 29,3), “A la tarde te examinarán en el amor” (D 59), “Hecha un amor con aquella llama” (LB 1,3).

Es bien conocido el amor que Teresa de Jesús y fray Juan de la Cruz sentían por la naturaleza (Balthasar, 2000: 160). El místico “experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres, y así «siente ser todas las cosas Dios»” (Francisco, 2015: 205). Descartando el neoplatonismo y el panteísmo, Juan de la Cruz expone de una manera nueva la relación que establece con las criaturas y el cosmos en un sentido no jerárquico donde el “yo” es precisamente el gran ausente en esa relación amorosa de entrega.

En primer lugar, después de un ejercicio de conocimiento propio o de sí mismo, “esta consideración de las criaturas es la primera por orden en ese camino espiritual para ir conociendo a Dios, considerando su grandeza y excelencia por ellas” (CB 4,1). Hay en esta obra importantes novedades estilísticas que remarcan una vez más las diferencias de enfoque y significado entre la *parte negativa* (“Subida al Monte Carmelo” y “Noche Oscura”) y la *parte positiva* (“Cántico Espiritual” y “Llama de amor viva”) de su obra. Por ejemplo, en el *Cántico* las criaturas son creadas por Dios y a él van dirigidas, mientras que en la *Subida* comparadas con Dios nada son, incluso el ser humano, puesto que “todas las cosas de la tierra y del cielo, comparadas con Dios, nada son” (1S 4,3). Aquello que en *Subida* eran “cosas y bienes del mundo” (3S 19,7) pasan al *Cántico* a ser “huellas” y “rastros” de la presencia permanente del Amado (CB 25,3). De esta manera, este cambio de perspectiva “es fruto de la madurez teologal y desprendimiento laborioso” que requiere de “la renuncia a la valoración utilitaria y al afecto posesivo y egoísta” (Ruíz, 2006: 402).

En segundo lugar, las criaturas no son simples objetos de análisis o de afición pasiva, sino el reflejo de la sabiduría del Creador. Para Juan de la Cruz no sólo son criaturas los animales y los humanos, sino que recoge por igual montañas, valles, ínsulas, ríos, aires, estrellas o incluso el Sol para identificar en ellos la presencia de la mano del Amado. Así, por ejemplo, encontramos en dos canciones del *Cántico* dos modos de “contar y cantar las grandezas de su Amado” (CB 14-15,2). Estas canciones son:

CB 14	CB 20-21
Mi amado: las montañas, los valles solitarios nemorosos, las ínsulas extrañas, los ríos sonorosos, el silbo de los aires amorosos.	A las aves ligeras, leones, ciervos, gamos saltadores, montes, valles, riberas, aguas, aires, ardores. y miedos de las noches veladores.

Además, en la canción 4ª y 5ª del *Cántico* vemos que no existe jerarquía o nociones neoplatónicas de superioridad/inferioridad con las criaturas, sino un diálogo simétrico *activo* con ellas al modo de preguntas y respuestas.

Pregunta a las Criaturas	Respuesta de las Criaturas
¡Oh bosques y espesuras, plantadas por la mano del amado! ¡Oh prado de verduras, de flores esmaltado!, decid si por vosotros ha pasado.	Mil gracias derramando, pasó por estos sotos con presura, y yéndolos mirando, con sola su figura vestidos los dejó de hermosura.

Desde este diálogo simétrico responden las criaturas a la Amada señalando no sólo la relación directa que tienen con ella como criaturas “plantadas por la mano del Amado” (CB 4), sino que además señala el papel que juegan en la naturaleza “hermoseándolas con el admirable orden y dependencia indeficiente que tienen unas de otras” (CB 5,1). Esa *dependencia que tienen unas criaturas de otras* se traduce como interdependencia y ecodependencia entre diferentes ecosistemas naturales (tierra, agua, aire) y las distintas comunidades de organismos (creaturas), tal como leemos en el siguiente fragmento del *Cántico*:

¡Oh bosques y espesuras! Llama *bosques* a los elementos, que son: tierra, agua, aire y fuego; porque así como amenísimos bosques están poblados de espesas criaturas, a las cuales aquí llama *espesuras* por el grande número y mucha diferencia que hay en ellas en cada elemento: en la tierra, innumerables variedades de animales y plantas; en el agua, innumerables diferencias de peces, y en el aire, mucha diversidad de aves; y el elemento del fuego que concurre con todos para la animación y conservación de ellos; y así, cada suerte de animales vive en su elemento y está locada y plantada en él como en su bosque y región donde nace y se cría. Y, a la verdad, así lo mandó Dios en la creación de ellos, mandando a la tierra que produjese las plantas y los animales, y a la mar y agua los peces, y al aire hizo morada de las aves (CB 4,2).

Estos términos ecológicos señalan que más que hermanas, en el sentido de Francisco de Asís, las criaturas son para Juan de la Cruz expansiones y presencia del Amado en una *comunidad de amor* (activa), más que de una *solidaridad*

fraterna (pasiva). No las llega a separar diciendo “amada montaña” o “amados valles”, sino que las vincula y une con el Amado. No dice “son”, sino “es”: “Estas *montañas* es mi Amado para mí” o “Estos *valles* es mi Amado para mí” (CB 14, 6-7). De esta manera todo es amor, presencia de Dios en el mundo. A partir de las criaturas Dios es “más amado y conocido” (3S 24,5), llegando el místico a descubrir “aquella infinita hermosura sobrenatural de la figura de Dios cuyo mirar viste de hermosura y alegría el mundo y a todos los cielos”, así como “al abrir su mano, llena todo animal de bendición” (CB 6,1).

Además, los “bosques” (ecosistemas) y sus “espesuras” (criaturas que pueblan los ecosistemas) precisan de otra criatura llamada Sol (CB 20-21,4; LB 2,5; LB 3,46). Esta criatura cósmica “envía sus rayos, enjuga y calienta y hermosea y resplandece” (CB 33,1). Es decir, el Sol con sus rayos permite la regulación de la temperatura a nivel biológico en animales, plantas y, por supuesto, humanos. De esta manera, en un sentido ecológico moderno, el planeta Tierra es un ecosistema termodinámico global caracterizado también como “biosfera” (Margalef, 1980a, 1980b: 881 y ss.). Esta biosfera precisa del Sol para su desarrollo y está formada por el conjunto de los seres vivos, junto con el medio físico que les rodea, en una compleja red de interrelaciones entre los diferentes organismos y su medio. A su vez, forman parte de la biosfera la litosfera (superficie sólida de la Tierra), la hidrosfera (superficie líquida de la Tierra) y la atmósfera (capa gaseosa que envuelve la Tierra).

Para Juan de la Cruz estas formulaciones ecológicas sobre el funcionamiento de la naturaleza serían parte de la dinámica natural de las criaturas y de la presencia de Dios en ellas. A partir de esta experiencia con la naturaleza nos dice “qué es Dios para él y cómo la naturaleza hay que mirarla con ojos nuevos” (Vicente Rodríguez, 1987: 122-123). Habla de “la agradable frescura de la mañana” (CB 30,4) unida al canto del ruiseñor en primavera “pasados los fríos, lluvias y variedades del invierno, y hace melodía al oído y al espíritu recreación” para sentir “la nueva primavera en libertad y anchura y alegría de espíritu” (CB 39,8).

Además, según numerosos relatos históricos de la época, sabemos que fray Juan de la Cruz disfrutaba diariamente de la naturaleza. En sus ratos libres gustaba del “contacto con la naturaleza, con el monte, con el río, con el agua, con las estrellas, con la noche, con la flora, con la fauna” (Juan de la Cruz, 2009: 1120). Labraba la tierra, preparaba el pan y realizaba otras labores del campo (Biblioteca Mística Carmelitana, 2000: 365). Según indica un discípulo suyo:

Nos sacaba muchas veces al campo y allí nos decía que, con aquellas hierbecitas, y como ellas, alabásemos a nuestro Criador. Y, cantando salmos, se apartaba de nosotros con un rostro encendido que parecía le salía fuego de él (Biblioteca Mística Carmelitana, 2000: 402).

Uno de sus principales biógrafos, Crisógono de Jesús, reconstruye el estilo de oración y meditación que enseñaba fray Juan a los suyos muy en consonancia con su sensibilidad ecológica:

Le gusta sacar a sus religiosos a pleno campo. Unas veces es para hacer la oración de comunidad entre las peñas y el bosque. En vez de leer un punto de meditación en el libro, fray Juan, sentado entre ellos en el monte, les habla de las maravillas de la creación, que tan espléndidas tienen ante los ojos; de la hermosura de la naturaleza. Del reflejo de la divina hermosura que se descubre en aquellas flores, en las aguas cristalinas que pasan rozándoles los pies descalzos, en las avejillas que quizá cantan en la copa del árbol próximo, en la luz del sol, aquí tan luminosa... Y luego los manda separarse a meditar, diseminados por el monte, ocultos entre el arbolado, al pie de una fuente o sentados sobre un risco (Crisógono de Jesús, 1991: 187).

Además de labrar la tierra y salir al campo a orar y meditar, Juan de la Cruz disfrutaba con amigos y frailes en la naturaleza mientras la respetaba. Una carta atestigua que estando en julio de 1591 paseando junto a un fraile en una zona de campo cerca de Madrid, al observar la hierba crecida en el camino dijo: “Vámonos por esto que no está pisado; que no ha pasado por aquí nadie que haya ofendido a Dios”⁵. Esta escena de la vida cotidiana de fray Juan muestra las prevenciones y responsabilidades, incluso de tipo moral, que posiblemente traduce de una lectura distinta de la naturaleza, no utilitaria, como naturaleza Creada por Dios. El teocentrismo sanjuanista brota en toda su obra como veremos a continuación en relación con su posible propuesta ecoética.

3. ¿Fray Juan de la Cruz y la ecofilosofía? Una aproximación a su ecología integral como propuesta ecoética

Según el teocentrismo, sólo Dios, o las divinidades, posee *valor intrínseco*, donde este significaría el valor que algo “posee por sí mismo, es decir con independencia de su contribución al valor de cualquier otra entidad” (Velayos, 1996: 35)⁶. Por su parte, la naturaleza merece únicamente *consideración moral indirecta* en cuanto creación divina. Esto supone que, de la misma manera que el amor a una madre nos insta a tratar adecuadamente a sus hijos, el respeto o veneración al Dios creador se vería también fortalecido por la promoción del bienestar de sus criaturas, lo cual justificaría un trato adecuado a las mismas que, en último término, se referiría a Dios o a su voluntad divina (Velayos, 1996: 30).

⁵ La carta puede consultarse en la Biblioteca Nacional de Madrid: BNM, ms. 8568, fol. 297.

⁶ Lo que define propiamente al valor intrínseco en el marco de la *environmental ethics* es su oposición al valor instrumental o utilitario. Aunque el valor intrínseco depende de las características intrínsecas del ser valorado, puede ser compatible con versiones metaéticas subjetivistas que reclaman la importancia del sujeto valorador o de las relaciones entre este y el objeto valorado.

Autores como John Passmore (1978) interpretan teocéntricamente los textos del Génesis. Para este pionero de la ética ecológica o ecoética, la naturaleza no es sagrada en este texto bíblico, pero posee un valor divino que le pertenece por haber sido creada por Dios. A esto se oponen otras interpretaciones, como la de otro de los pioneros de la ecoética que incluye también lo no humano, Robin Attfield. Este autor defiende con ahínco la conciliación entre los valores intrínsecos de Dios y de sus criaturas en el Antiguo Testamento (1987: 161). Según el teocentrismo, pues, todo lo creado merece *consideración moral indirecta*. Es decir, los deberes hacia la naturaleza lo son hacia Dios creador. Como hemos visto en otros apartados, las criaturas son “huellas y rastros de la presencia permanente del Amado” (CB 25,3).

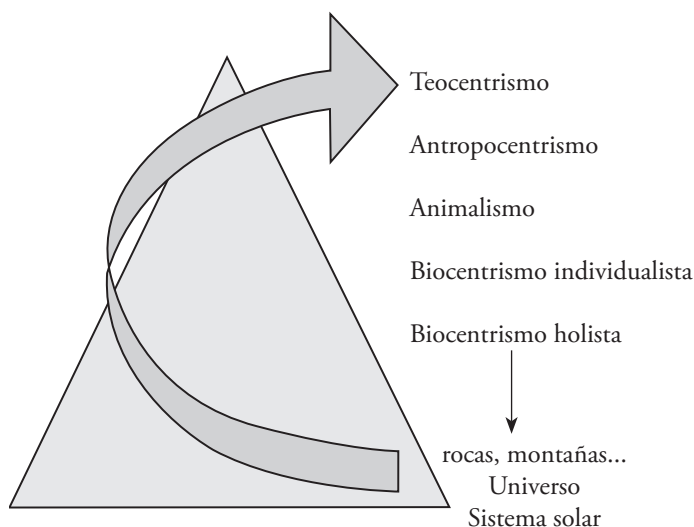


Figura 1. Algunos horizontes de consideración moral.

No todo ser que merezca nuestra atención moral por sí mismo ha de ser, a su vez, *agente moral* (agente es aquel individuo capaz de evaluación y decisión moral). En esto, muchos ecoéticos se oponen a los autores *antropocentristas*, para quienes solo otro ser humano, o persona, es poseedor de *consideración moral* (esto es, beneficiario de la conducta moral del anterior). Sólo un ser que, a su vez, sea agente moral, es *relevante moralmente* hablando para la mayoritaria ética antropocentrista. Sin embargo, ya en la tradición filosófica algunos autores habían sobrepasado el antropocentrismo a favor de otros seres que también merecerían nuestro respeto moral (como vemos en Teofrasto, Francisco de Asís, Rousseau o Margaret Cavendish, entre otros).

Pues bien, la ecoética como *environmental ethics* se caracterizó por expandir los límites de los seres que pueden ser relevantes para nosotros en un sentido moral, es decir, aquellos sobre los que tendríamos *deberes morales directos* (por ellos mismos, debido a su valor intrínseco). Conocemos diversas teorías expansivas que van desde el *animalismo*, *zoocentrismo* o *sensocentrismo* (valor intrínseco de los seres sintientes), al *biocentrismo individualista* o *conativismo* (valor intrínseco de todos los seres vivos) y, finalmente, al *biocentrismo holista* (se añaden las especies, los ecosistemas y la biosfera como entidades con valor intrínseco). Algunos de los biocentristas incluyen también a entidades naturales no vivas en cuanto pertenecientes a la Tierra y también por sí mismas, así las montañas, los minerales, los ríos, etc., (Naess, 1989).

Pero, tras transitar los “ismos” anteriores, se observa que el Cosmos queda, salvo excepción, fuera de nuestro espectro moral, cosa que en Fray Juan de la Cruz no sucede. La obra de nuestro fraile poeta es enormemente original en este punto. Había conocido que la Tierra no era el centro del Universo y acoge en su obra al Sol y a las estrellas como criaturas celestes, dignas de admiración. Existe a este respecto una adoración al Sol y al cielo en su obra que no resulta única en el Renacimiento ni tampoco en épocas previas (como vimos, en algunos versos de Francisco de Asís encontramos una alabanza al sol, a la luna y a las estrellas en un sentido de fraternidad-hermandad). Pero, para lo que nos interesa, lo relevante es que la *consideración moral indirecta* se extiende a los seres más perfectos, al mundo de las esferas.



Figura 2. Teocentrismo en fray Juan de la Cruz.

En el ámbito de la *environmental ethics* o ética ambiental, son muy pocos los autores que han reclamado respeto moral más allá de nuestro planeta (Lee, 1994). Hoy esto cobraría perfecta actualidad dadas las posibilidades técnicas que, poco a poco, nos han acercado a la Luna o, incluso, en un futuro a planetas como Marte. Keekok Lee se pregunta qué es exclusivo de la Tierra, porque la naturaleza no es sólo naturaleza terrestre y se extiende, como poco, al Sistema Solar. Reivindica, pues, una ética astronómica y no planetaria en donde la naturaleza abiótica (gases, rocas etc.) posee valor intrínseco como un valor existencial independiente de los seres humanos.

Conclusiones

En este trabajo de investigación hemos ido a contracorriente de los autores que interpretan la ética cristiana como una ética que, al separar radicalmente al ser humano del resto de la naturaleza no humana, limita la posibilidad de extender la consideración a esta que, según ellos, está por esencia al servicio del hombre (Routleys, 1979; White, 1969; Passmore, 1978). Sin embargo, debemos aclarar que la atención desde un punto de vista ético a las criaturas no humanas que pueblan nuestro mundo es bastante excepcional en la filosofía cristiana.

Fray Juan de la Cruz es, para nosotros, uno de los más contundentes en la defensa y veneración de la naturaleza desde el cristianismo. Y es, precisamente, su expresión extrema y en los límites la que más favorece su lectura universal. Él nos hace empatizar con árboles, ríos y campos de verduras. Pero es verdad que hay más autores cristianos que nos legaron una visión amable de la naturaleza no humana. Por citar un ejemplo, en el *Hexamerón* de Basilio (330-379), fuente de la versión latina de Ambrosio, leemos lo siguiente:

...quiero que la creación os penetre con tal admiración que, en todas partes, estéis donde estéis, la más pequeña planta pueda aportararos el claro recuerdo del Creador⁷.

A su vez, Ambrosio, sobre la base del verso 24 del Salmo 104, afirma que el mundo es un signo (specimen) de la divina creación y que, al verlo, nos lleva a alabar al Hacedor (operator)⁸. Basten estos ejemplos para comprender el significado del mundo natural en el cristianismo. Porque, según indica el Papa Francisco, “el suelo, el agua, las montañas, todo es caricia de Dios, un libro precioso.” (Francisco, 2015: 66).

Ahora bien, *¿cómo puede ayudar la lectura de la obra de fray Juan a la construcción de una ecoética actual?* Parece, por todo lo visto con anterioridad, que los

⁷ Basilio. *Hexaem*, Hom.3, 2.

⁸ Ambr. *Hexaem*, 1, 5,17.

creyentes en Dios creador pueden aprender de fray Juan el respeto a la naturaleza mediante el amor que une. En cuanto a los no creyentes, es muy fácil encontrar en su lectura motivos para amar la naturaleza, los estéticos, los nacidos del asombro o de la noción de eternidad, que conectan con lo que fray Juan nos quiere transmitir. Así expresa Marta Tafalla, desde una filosofía racional, la motivación *estética* para respetar la naturaleza:

De lo que no nos cabe duda, es que posee un valor estético, pues está llena de seres vivos, entidades inorgánicas y paisajes que reconocemos como bellos. Y que reconocer esa belleza significa que nos deleitamos en su contemplación: que nos agrada contemplar flores de hibisco de las que vienen a alimentarse los colibríes; que pasear por una playa desierta en una mañana de invierno nos devuelve la calma perdida en la ciudad; que contemplar altas cumbres nevadas nos despierta sentimientos de admiración, humildad y respeto (Tafalla, 2005: 219-20).

Conecta también con fray Juan *El sentido del asombro* del que habla Rachel Carson (2012), que nos enseña a educar a los niños en él mientras vivan el contacto con la naturaleza. Para ella, es difícil respetar aquello que no se ama. A pesar de ser una persona religiosa, no alude nunca a Dios en su obra, que ha servido y seguirá sirviendo como inspiración a millones de personas preocupadas por el medio ambiente y el futuro de la Tierra.

La belleza, la gratitud hacia los dones que la naturaleza nos ofrece, o el asombro que nos produce, pueden ser impulsos para su respeto. Y todos ellos son perfectamente expresados, en un lenguaje prácticamente universal, por nuestro autor abulense. Como conclusión, cinco puntos a tener en cuenta a la hora de entender la propuesta de fray Juan en relación con la naturaleza:

1. Superación del neoplatonismo, el panteísmo y la cosmología medieval. Hombre y místico de la Modernidad.
2. Las huellas en la naturaleza: Dios en las criaturas (relación de diálogo).
3. Consideración y valoración del Cosmos en su magnitud.
4. Fray Juan de la Cruz nos enseña a amar y a agradecer a la naturaleza en una época en que la es entendida como un objeto de dominio, una cosa carente de valor y hasta algo que superar mediante la tecnología.
5. Su lectura puede invitar a ver con otros ojos nuestro mundo, a conciliar-nos con la naturaleza y a dejar de comprenderla como un conjunto de recursos hasta conseguir descubrir su belleza y todo cuanto le debemos.

Bibliografía

AQUINO. T. (2007). *Suma contra los gentiles*. Madrid. BAC.

- ARANGUREN, J. L. L. (1973). *San Juan de la Cruz*. Madrid. Ediciones Júcar.
- ATTFIELD, R. (1987). "Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance". *Philosophica*, 39, 47-58.
- BALTHASAR, H. U. (2000). *Gloria. Una estética teológica 3*. Madrid. Encuentro.
- BRATTON, S. P. (1988). "The Original Desert Solitaire: Early Christian Monasticism and Wilderness". *Environmental Ethics*, 10, 31-53.
- Biblioteca Mística Carmelitana (2000). *San Juan de la Cruz. Actas de gobierno y declaraciones de los testigos*. Burgos. Monte Carmelo.
- CARSON, R. (2012) *El Sentido del Asombro*. Madrid. Encuentro.
- CRISÓGONO DE JESÚS (1991). *Vida de San Juan de la Cruz*. Madrid. BAC.
- CUSA, N. (1957). *La Docta Ignorancia*. Buenos Aires. Aguilar.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M. (1984). *La sociedad española del Siglo de Oro*. Madrid. Gredos.
- FRANCISCO (2015). *Laudato si' . Sobre el cuidado de la casa común*. Madrid. Edibesa.
- FRANCISCO DE ASÍS (2013). *Escritos, biografías y documentos de la época*, Madrid. BAC.
- GLACKEN J., CLARENCE, *Huellas en la Playa de Rodas. Naturaleza y Cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Madrid. Serbal, 1996.
- GÓMEZ-HÉRAS, J. M^a. G^a. (1997). *Ética del medio ambiente. Problema, Perspectivas, Historia*. Madrid. Tecnos.
- GÓMEZ-HÉRAS, J. M^a. G^a. (2010). *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid. Biblioteca Nueva.
- HAAG, H. (1992). *Breve diccionario de la Biblia*. Barcelona. Herder.
- JUAN DE LA CRUZ (2009). *Obras Completas de San Juan de la Cruz*. Madrid. EDE.
- JUAN PABLO II (1979). "Bula «Inter Sanctos» por la que proclama a san Francisco patrono de los ecologistas". *AAS*, 71, 1509-1510.
- LEE, K. (1994). "Awe and Humility: Intrinsic Value in Nature Beyond an Earth-bound Environmental Ethics", en R. Attfield & A. Belsey (eds). *Philosophy and the Natural Environment*. Cambridge. Cambridge University Press, pp. 89-101.
- KELLY NEMECK, F. (1985). *Receptividad. De Juan de la Cruz a Teilhard de Chardin*. Madrid. EDE.
- KUHN, T. (1996). *La revolución copernicana*. Barcelona. Ariel.
- KÜNG, H. (1997). *El cristianismo: esencia e historia*. Madrid. Editorial Trotta.

- MARGALEF, R. (1980a). *La Biosfera entre la termodinámica y el juego*. Barcelona. Ediciones Omega.
- MARGALEF, R. (1980b). *Ecología*. Barcelona. Ediciones Omega.
- MONCRIEF, L. W. (1970). "The Cultural Basis for our Environmental crisis", *Science*, 170, 508-512.
- NAESS, A. (1989). *Ecology, Community and lifestyle*, Cambridge. Cambridge University Press.
- Passmore, J. (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid. Alianza Editorial.
- PIKAZA, X. (1997). "«Dominad la Tierra...» (Gen 1, 28). Relato bíblico de la creación y ecología", en J. M^a. G^a. Gómez-Heras (coord.). *Ética del medio ambiente. Problema, Perspectivas, Historia*. Madrid. Tecnos, pp. 207-222.
- PIKAZA, X. (2017). *Ejercicio de amor. Recorrido por el Cántico Espiritual de san Juan de la Cruz*. Madrid. San Pablo.
- ROMERO, J. (2021). "La crítica al neoplatonismo en Teresa de Jesús. Tomismo y mística en el siglo XVI: del arrobamiento en el Absoluto a la *praxis ética*". *Ciencia Tomista*, 148, 153-178.
- ROUTLEYS, R. Y V. (1979). "Against the Inevitability of Human Chauvinism", en D. Goodpaster, D. & K. Sayre, (eds). *Ethics and Problemes on the 21st Century*. Indiana. Notre-Dame Press, pp. 36-57.
- RUÍZ, F. (2006). *Místico y Maestro. San Juan de la Cruz*. Madrid. EDE.
- SÁNCHEZ LORA, J. L. (1992). *San Juan de la Cruz en la Revolución Copernicana*. Madrid. EDE.
- TAFALLA, MARTA. (2005). "Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista". *Isegoría*, 32, 215-226.
- TORRES MARCOS, MÁXIMO (1991). *San Juan de la Cruz (un tesoro escondido e ignorado)*. Ávila, TAU.
- VELAYOS-CASTELO, C. (1996). *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?* Granada. Editorial Comares.
- VELAYOS-CASTELO, C. (2013). "La frontera animal-humano". *Arbor. Ciencia, pensamiento, cultura*, 763, a065.
- VICENTE RODRÍGUEZ, J. (1987). "San Juan de la Cruz y la ecología". *Revista de Espiritualidad*, 46, 109-133.
- WHITE, L. (1969). "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155, 1203-1207.