

LAUDATO SI' Y LA CUESTIÓN SOCIO-AMBIENTAL: CLAMOR DE LA TIERRA Y DE LOS POBRES

Julio L. Martínez, SJ

1. INTRODUCCIÓN

Laudato si' (LS) es la segunda encíclica del papa Francisco, aunque la primera totalmente suya porque la encíclica *Lumen fidei* publicada en 2013, a los pocos meses de ser elegido papa, la había dejado medio escrita el papa emérito Benedicto XVI. LS fue fechada el día 24 de mayo de 2015, día de Pentecostés, y presentada oficialmente el 18 de junio. Su concepto clave es el de “ecología integral”, como paradigma capaz de articular las relaciones fundamentales de la persona con Dios, consigo misma, con los demás seres humanos y con la creación. Y como nuevo paradigma de justicia y solidaridad (intra e intergeneracional), al incorporar “el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea» (15).

La encíclica consta de 244 números y 172 notas y se estructura en una introducción (1-16) y seis capítulos. El capítulo I (17-61) se dedica a hacer un breve recorrido por los distintos aspectos de la actual crisis ecológica (lo que está pasando a “nuestra casa”), recogiendo una selección de las aportaciones de la investigación científica actualmente disponible. El capítulo II (62-100) está dedicado a las razones que se desprenden de la tradición judeo-cristiana (el “evangelio de la creación”), sobre todo los textos bíblicos y la elaboración teológica basada en ellos. El análisis se dirige después (cap. III, 101-136) a las raíces de la crisis ecológica, para entender sus causas más profundas y elaborar las bases de una “ecología integral” (cap. IV, 137-162). El capítulo V (163-201) afronta la pregunta sobre qué podemos y debemos hacer (líneas de orientación y acción), ya que se requieren propuestas de diálogo y de acción concretas desde cada uno de nosotros hasta la política internacional. Y por fin el capítulo VI (201-246) toca la médula de la espiritualidad y la educación (en sus distintos niveles), cuyos cultivos se precisan para la conversión ecológica a la que invita toda la encíclica, toda vez que la crisis cultural es profunda y no es fácil cambiar motivaciones, hábitos y comportamientos.

Cada capítulo tiene una temática definida con su método específico, sin embargo hay varios ejes temáticos que se retoman y enriquecen constantemente. Estos núcleos de fondo aparecen en el n. 16 de la encíclica: la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma tecnocrático, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida.

Si en lugar de ejes temáticos, adoptamos el criterio de la estructura del método de la Doctrina Social de la Iglesia, el “ver-juzgar-actuar”, tenemos que el “ver” se desarrolla en los dos primeros capítulos (el “ver” de las ciencias y el “ver” de la sabiduría bíblica); el “juzgar” en el tercero y cuarto, donde se hace la crítica y la propuesta; y el “actuar” corresponde sobre todo a los dos últimos capítulos.

Esta presentación será como un capítulo introductorio general, marco a las contribuciones más específicos de mis colegas, profesores de la Universidad jesuita de Madrid.

2. UNA LLAMADA PERENTORIA AL DIÁLOGO A TODOS LOS NIVELES POSIBLES

La palabra “diálogo” forma parte de todas las propuestas del papa Francisco en los diversos temas de su magisterio. Desde la introducción misma de LS dice que los análisis no bastan, que hace falta “diálogo y acción” a todos los niveles (15) sobre cómo construimos el futuro del planeta (14), para afrontar y resolver los problemas ambientales y parar la espiral autodestructiva en que estamos metidos (163). Pero es en la parte V, la que aborda las políticas

y actuaciones, donde el “diálogo” se vuelve la clave de bóveda de cualquier solución aceptable, hasta el punto de aparecer en cada uno de sus cinco epígrafes.

Pide el papa que la construcción de caminos concretos no se afronte de manera ideológica, superficial o reduccionista, y para evitar caer en esas desviaciones la “estrategia” es, ni más ni menos, dialogar para generar debates “honestos y sinceros”, que se den con profundidad humana, compromiso moral y sentido intercultural e interdisciplinar. Junto a la veracidad y la pasión por la verdad, el camino del diálogo exige paciencia, ascesis y generosidad, recordando siempre uno de los principios asentados en *Evangelii gaudium* —“la realidad es superior a la idea” (201)— y sabiendo que a veces es muy difícil alcanzar consensos (188). Como ejemplo pone que “el estudio del impacto ambiental de un nuevo proyecto requiere procesos políticos transparentes y sujetos al diálogo, mientras la corrupción que esconde el verdadero impacto ambiental de un proyecto a cambio de favores suele llevar a acuerdos espurios que evitan informar y debatir ampliamente” (182).

Creo que la llamada al diálogo no es solo por la bondad del método, sino por cómo es la realidad y cómo podemos aprehenderla: todas las cosas están entrelazadas y solamente haciendo confluír visiones, perspectivas, intereses, etc., desvelamos y afrontamos adecuadamente los problemas. Si no leamos, por ejemplo, lo que dice el n. 111: “La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo.... Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conforman una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático.... Buscar solo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en realidad están **entrelazadas** y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial”. Precisamente por eso son imprescindibles el diálogo entre la política y la economía, el diálogo intra-ecclesial, el diálogo entre religiones, el diálogo entre los diferentes movimientos ecologistas, el diálogo entre creyentes y no creyentes, el diálogo entre diferentes epistemologías científicas o el diálogo entre las ciencias y la filosofía y la teología, etc. Y por eso el diálogo se ha practicado en la elaboración misma de la encíclica.

Se toman en consideración las aportaciones de científicos de ciencias naturales y sociales, y de filósofos y teólogos no sólo católicos, sino también ortodoxos, como el Patriarca Bartolomé, y protestantes, como Paul Ricoeur, además del místico musulmán Ali Al-Khawwas. Hay hasta 21 citas de libros o artículos fuera del ámbito eclesial, lo cual es excepcional en un documento del magisterio.

El panel del día de la presentación oficial de la encíclica en el Vaticano es muy elocuente del propósito de diálogo multicultural y multidisciplinar y del método de la encíclica: un Cardenal africano, un Metropolitano ortodoxo, una científica experta en desarrollo sostenible de la Universidad de Columbia, una experta en temas de paz y diálogo interreligioso de la Comunidad San Egidio y un científico alemán experto en climatología.

Sucede lo mismo en la clave de colegialidad que el Papa Francisco propone a la Iglesia desde el inicio de su propio ministerio: junto a las referencias al magisterio de sus predecesores (37 a Juan Pablo II, 33 a Benedicto XVI y 6 a Pablo VI) y de otros documentos vaticanos, refiere numerosas declaraciones de Conferencias episcopales de todos los continentes. En concreto son citados veintidós documentos de conferencias episcopales, incluyendo en ellas dos citas del documento de Aparecida, en el que el entonces Cardenal Bergoglio tuvo una muy activa participación y gran influencia. Las conferencias episcopales que aparecen citadas son las de Sudáfrica, Filipinas, Bolivia, Alemania, Argentina, EE.UU., Canadá, Japón, Brasil, República Dominicana, Paraguay, Nueva Zelanda, Portugal, México y Australia.

Aquí hay un importante aspecto eclesiológico en el que la encíclica hace una aportación no menor. Las citas de las declaraciones oficiales de los obispos del mundo no son solo de carácter decorativo, sino que reflejan una convicción honda del papa en el sentido de una eclesiología de la comunión para la cual el obispo de Roma es el servidor de la unidad de las Iglesias particulares. Las Iglesias particulares no nacen a partir de una especie de fragmentación de la Iglesia universal, ni la Iglesia universal se constituye de la simple agregación de las

Iglesias particulares, sino que hay un vínculo esencial y permanente, siempre vivo, que las une entre sí, en cuanto que la Iglesia universal existe y se manifiesta en las particulares, y las particulares son confirmadas y validadas en su misión por la Iglesia universal y el servicio del sucesor de Pedro.

3. “BUENA ÉTICA NECESITA BUENOS DATOS”: LOS CONOCIMIENTOS CIENTÍFICOS COMO BASE LA ÉTICA

El capítulo I acomete la escucha de la situación a partir de los más recientes conocimientos científicos disponibles, para “dejarnos interpelar en profundidad y dar una base concreta al itinerario ético y espiritual” (15). Interesa enfatizar a este respecto que “la Iglesia no pretende definir las cuestiones científicas ni sustituir a la política, pero invita a un debate honesto y transparente, para que las necesidades particulares o las ideologías no afecten al bien común” (188).

Entre los elementos que han desarrollado las “ciencias naturales” sobre el medioambiente, LS selecciona cuatro de los nueve “límites planetarios” descritos por la comunidad científica¹, a saber: contaminación y cambio climático (20-26), agua (27-31) y biodiversidad (32-42). Y los que vendrían a ser “límites” equivalentes para las “ciencias sociales”: los efectos laborales de algunas innovaciones tecnológicas, la exclusión social, la inequidad en la disponibilidad y el consumo de energía y de otros servicios, la fragmentación social, el crecimiento de la violencia y de nuevas formas de agresividad social, el narcotráfico y el consumo creciente de drogas entre los más jóvenes, la pérdida de identidad (45).

La ciencia es el instrumento privilegiado a través del que podemos escuchar el grito de la tierra, pero sola no puede plantear adecuadamente las cosas ni resolverlas, porque estamos ante un problema moral que pide tener en cuenta la pluralidad de actores implicados y la diversidad de tradiciones culturales y religiosas, así como, por supuesto, las diversas perspectivas científicas, no sólo las naturales sino también las sociales y humanas, con la profundidad de la filosofía y la teología. Las ciencias proporcionan verdades imprescindibles que interpretan el mundo en sus áreas de conocimiento, pero parciales, pues ninguna de ellas nos entrega su último sentido. Cuando el investigador extrapola los resultados de su búsqueda como explicación última de la realidad está sobrepasando las fronteras de su ciencia y dando saltos ilegítimos, sobre todo cuando se aprovecha de su celebridad en su propio ámbito de conocimiento para ganar el prestigio de sus consideraciones fuera de él. La realidad se puede estudiar por “parcelas”, pero ella misma no está “parcelada”, y por eso la interdisciplinariedad se vuelve imprescindible, a fin de cuentas, como cauce de respeto a una realidad compleja.

4. EL DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR NECESITA A LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA, POR RESPETO A LA REALIDAD

Hemos dicho que LS pide diálogo entre saberes para conocer lo que está pasando y actuar adecuadamente, y en tal sentido se muestra firme partidaria del “diálogo entre ciencia y fe”. Para ubicar esta petición conviene considerar que hoy ya no domina el positivismo de corte fundamentalista o radical que negaba “el pan y la sal” a la filosofía y la teología. Quedan sin duda resabios de esa falta de respeto en algunos autores (a veces de gran influencia), pero lo más común hoy es que se siga la pauta que marcó Stephen J. Gould con los *Non-Overlapping Magisteria* (NOMA): la no superponibilidad de los conocimientos empírico-científicos y filosófico/teológico. Así las cosas, esos conocimientos estarían en planos o esferas no solo distintos, sino inconmensurables entre sí. Entre ellos puede haber mucho respeto pero habría,

¹ Los 9 “planetary boundaries”: Land use change, climate change, freshwater use, biodiversity loss, ozone depletion, aerosol loading, chemical pollution, nitrogen and phosphorus use, ocean acidification, J. ROCKSTROM, “Planetary Boundaries: Exploring the Safe Operating Space for Humanity”, *Ecology and Society* vol. 14 (n. 2) art. 32 (2009).

en principio, relación ni de tipo metodológico, ni epistemológico, ni de traducibilidad lingüística. Poner de este modo las cosas, desde luego es menos problemático que lo que hace el enfoque positivista que declara sencillamente a la teología y filosofía fuera del ámbito del conocimiento, pero no deja de generar problemas de calado. ¿Distinguir niveles implica que no pueden aspirar a tener relación y que ésta lleve a alguna “síntesis” donde se alcance mayor conocimiento científico? Si respondemos que la distinción de niveles implica la imposibilidad de diálogo y síntesis, la posibilidad misma de la interdisciplinariedad queda desalojada. Si, por el contrario, decimos que una cosa no implica a priori la otra, dejamos la puerta abierta al diálogo interdisciplinar y permitimos que la investigación sobre la vida humana y sobre la relación con el universo se nutra de “una pluralidad armónica de itinerarios y de estilos que se cruzan entre sí en la unicidad de la persona”².

Esta “teoría del diálogo” – que por lo demás, como dice el Cardenal Ravasi, forma parte del humanismo clásico – fue expresada por el papa Juan Pablo II del siguiente modo: «El diálogo [entre ciencia y fe] tiene que continuar y progresar en profundidad y amplitud. En este proceso tenemos que superar toda tendencia regresiva que conduzca hacia formas de reduccionismo unilateral, de miedo y autoaislamiento. Lo que es absolutamente importante es que cada disciplina siga enriqueciendo, nutriendo y provocando a la otra a ser plenamente lo que debe ser y contribuyendo a nuestra visión de lo que somos y hacia dónde vamos»³. Viene bien para rematar la cita la famosa frase de Einstein: «La ciencia sin la religión es coja. La religión sin la ciencia es ciega».

Así, pues, distinción sí, pero no separación, porque en su diferencia unos y otros modos de conocer la realidad se necesitan y han de complementarse, porque si no sufre el conocimiento de conjunto. Habría ciencia particular conociendo algo, pero no conocimiento que desembocara en sabiduría. El rigor y la honestidad convocan a una “superior síntesis del saber”⁴, a una “síntesis sapiencial” o “conocimiento interno de la realidad”, a “más interdisciplinariedad que fragmentación y dosis muy importantes de discernimiento”⁵. Ninguno de los grandes problemas actuales puede ser abordado por disciplinas aisladas, hay que encontrar puentes entre los saberes y un **horizonte sapiencial** “en el cual los logros científicos y tecnológicos están acompañados por los valores filosóficos y éticos, que son una manifestación característica e imprescindible de la persona humana (...) la búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo y del hombre, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio”⁶. Esto se aleja de todo *especialismo* estrecho y contraproducente, que va muy bien con la tecnocracia, pero no con el progreso del saber y la búsqueda del bien común de la sociedad por encima de ideologías o intereses de parte.

A ese diálogo interdisciplinar sostenido de investigación y de reflexión llama LS, para que cada disciplina más allá de su necesaria especialización, se comprometa con la sociedad, con la vida humana y con el ambiente. El papa Francisco, en línea con las mejores reflexiones del magisterio sobre esta materia, viene a pedir, pues: *a) integración del saber; b) diálogo entre fe y razón; c) preocupación ética y d) perspectiva teológica* (ECE, 15). Y es que si disociamos las aportaciones científicas de las filosóficas/teológicas y viceversa, provocamos una pérdida de apertura a la realidad (superior a la idea), que es condición para buscar la verdad.

5. UN INTERESANTE EJERCICIO DE “TEOLOGÍA PÚBLICA”

² CARD. G. RAVASI, *Discurso de aceptación del Doctorado honoris Causa*, Universidad de Deusto, 4 de marzo de 2014. Junto a la siempre válida (en el nivel metodológico) «teoría de los dos niveles, hay una «teoría del diálogo» subsidiaria (Józef Tischner) que se apoya en el hecho de que todo hombre está dotado de una conciencia unificante y la pluralidad de itinerarios y perspectivas se organiza desde esa unicidad de la persona.

³ JUAN PABLO II, *Carta al director del Observatorio Astronómico Vaticano, George V. Coyne SJ* (1988).

⁴ JUAN PABLO II, *Ex corde Ecclesiae* (ECE), n. 16.

⁵ P. ALVAREZ DE LOS MOZOS, “Una investigación social al servicio del liderazgo apostólico”, *Promotio Iustitiae* 101 (2009) 64-72, en p. 67.

⁶ JUAN PABLO II, *Encíclica “Fides et Ratio”*, 14 de septiembre de 1998, n. 106.

Las críticas no le faltan a LS. Desde filas liberales algunos han desenvainado sus espadas. Es el caso de G. Sorman, que se lamenta amargamente de que Francisco lance “un ataque en toda regla a la sociedad liberal y la libertad de elección de las personas” (ataque que francamente no veo por ninguna parte) y “pretenda basarse en una constatación de orden científico, el calentamiento, por tanto cuestionable por definición, y luego cambie de registro para pasar a la teología, incuestionable por definición”⁷. Eso se dice, aunque explícitamente LS afirme que “la Iglesia no pretende definir las cuestiones científicas ni sustituir a la política”, sino participar en un debate honesto y transparente para buscar la verdad y el bien. En ese debate cabe, por descontado, discrepar con cosas de la propia encíclica. Pero sinceramente creo que no es precisamente la teología la que empobrece a la razón y dificulta el debate, antes bien ella abre aspectos muy significativos de la racionalidad y la motivación humanas. Benedicto XVI detectó con precisión el menosprecio que se le hace a la teología al decir que “la fe cristiana es genuina fuente de conocimiento; ignorarla sería una grave limitación para nuestra escucha y respuesta”⁸.

A críticas como la de Sorman, hay que decirle que siendo cierto que la ciencia teológica cristiana es una forma especial de conocimiento que ha de conjugar razón y revelación (y la revelación plenitud de la razón humana y no contradictoria con ella), la fe cristiana no suprime la racionalidad, sino que la debe tomar como fundamental punto de partida y como método de aproximación al tratamiento de los temas morales. La *razón informada por la fe* ha sido la formulación y la plasmación clásica de la forma como se relacionan razón y fe en los diversos ámbitos de la reflexión teológico-moral. La moral católica “no puede ser fundamentalista, basada en textos bíblicos tomados literalmente, o en valores religiosos esotéricos, inaccesibles para el que no participa de esa fe; debe utilizar también las mismas herramientas del discurso racional ético”⁹.

Un ejemplo nos lo dejará más claro. Cuando al teólogo jesuita norteamericano Richard McCormick le alababan interpretando que en las discusiones sobre asuntos de moral y política pública dejaba fuera del debate sus convicciones éticas y religiosas, él les respondía que cometían un craso error, pues, en realidad, lo que hacía era llevar al debate esas convicciones. Ahora bien, “esas convicciones están formadas en una tradición que mantiene que sus temas y perspectivas básicas son racionales y no reemplazan a la razón. Aún más, tales temas son inteligibles y recomendables por encima de tradiciones culturales religiosas, porque se reclaman iluminadores de lo universalmente humano”¹⁰.

A mi juicio hay en LS un muy interesante ejercicio de “teología pública”, o, con una fórmula más larga pero menos problemática, de “ejercicio público de la teología” que, a mi entender, tiene tres virtudes dialógicas realmente cardinales: a) La disposición y habilidad de *hacerse inteligible* en público, que es el hábito de elaborar la posición de un modo comprensible para aquellos que hablan en lenguajes religiosos o morales diferentes o lenguajes científicos distintos; b) la *accesibilidad* pública, que consiste en la práctica habitual de defender los diversos puntos de vista de un modo no sectario ni autoritario, sino creador de debate plural y, ojalá, fecundo; c) el *no perder la identidad teológica y católica* al hacerse inteligible y accesible. Accesibilidad e inteligibilidad, sin pérdida de la identidad, requieren la vigilancia ante tres condiciones que pueden impedir la conversación pública: la abstracción, que pierde el contexto desde el que se participa; el aislamiento propio de todo sectarismo o de “la retirada al gueto”, y la imposición, que implica colonización del que se cree poseedor de toda la “Verdad”. La terapia frente a todo eso la pone el diálogo plural, abierto, honesto y sincero que pide y practica LS.

⁷ G. SORMAN, “Vade retro”, ABC 29 de junio de 2015.

⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona* 13/9/2006.

⁹ J. GAFO (ed.), *Bioética y religiones: el final de la vida*, Madrid 2000, 35.

¹⁰ R. McCORMICK, *The Critical Calling. Reflections on Moral Dilemmas since Vatican II*, Washington 1989, 207.

6. IMPLICACIONES ÉTICAS DE “LA CUESTIÓN SOCIO-AMBIENTAL” EN LOS PARÁMETROS DEL PRESENTE

LS asume la ampliación del marco espacio-temporal y del sujeto/objeto del acto humano que ha tenido que ir haciendo la ética en las últimas décadas por las transformaciones de la experiencia humana. Hemos aprendido, por ejemplo de autores como Hans Jonas, que hasta tiempos recientes todas las éticas daban por supuesto que “lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo”¹¹. El trato con el mundo externo, es decir, todo el dominio de la “tecne”, aristotélicamente entendida como “capacidad productiva”, se consideraba moralmente neutro. La única excepción se encontraba en la medicina, porque ésta obraba directamente sobre el ser humano. LS tiene muy claro que la tecnología no es neutral; adopta “ciertas elecciones acerca de la vida social que se quiere desarrollar” (107) y también que no podemos “entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (139).

Además, el bien y el mal, por los que la moral se preocupa, residían en las cercanías del acto humano y, así, las consecuencias a largo plazo quedaban en manos de la casualidad o de la providencia divina, pero no eran atribuibles al sujeto moral. De ahí que hasta ahora las grandes normas morales, desde la regla de oro hasta el imperativo categórico de Kant, estuvieran formuladas en tiempo presente, pero la técnica moderna en el contexto de la interdependencia mundial ha introducido acciones de tal magnitud y con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior se ha quedado irremediabilmente pequeño. En los parámetros del cambio de era en que estamos inmersos, el imperativo categórico kantiano pasa a formularse como “*obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica sobre la Tierra*”¹².

Si la ética siempre ha servido para proteger nuestras vulnerabilidades, ahora nos percatamos de que también la naturaleza es vulnerable (no solo el ser humano). Es tremendamente vulnerable no únicamente ante los fenómenos que llamamos “naturales”, sino ante la inclemencia de las intervenciones humanas. Esta vulnerabilidad la hemos descubierto al comprobar los daños, algunos de ellos irreparables, que hemos causado. Descubrir la vulnerabilidad de la biosfera entera y del planeta mismo nos ha enseñado algo nuevo sobre la acción humana: ésta comporta una responsabilidad que se extiende en el tiempo y en el espacio y que nos remite también a la esfera de lo no humano. Lo cual lleva a la cuestión de la justicia social unida a la ecológica, situando el horizonte de la sostenibilidad en primer plano sin dejarnos que miremos frívolamente hacia otro lado. O dicho en términos de la Doctrina Social Católica, la “cuestión social” de León XIII es hoy, por pura necesidad, la “**cuestión socio-ambiental**” o “eco-social” con Francisco.

Así, el nuevo campo de juego de la ética lleva al principio de la justicia y solidaridad *entre generaciones* (LS habla tanto de solidaridad como de justicia) como clave hermenéutica de la comprensión actual de la justicia social y la solidaridad. En el centro del recorrido de LS encontramos este interrogante: “¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?” (160). El papa prosigue: “Esta pregunta no afecta sólo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario”, sino que nos lleva a interrogarnos sobre el sentido de la existencia y los valores que fundamentan la vida social: “¿Para qué pasamos por este mundo? ¿para qué vinimos a esta vida? ¿para qué trabajamos y luchamos? ¿para qué nos necesita esta tierra? Si no nos planteamos estas preguntas de fondo –dice el Papa– no creo que nuestras preocupaciones ecológicas obtengan efectos importantes” (160).

¹¹ H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona 1995, 29.

¹² *Ibidem*, 40.

La dimensión **intergeneracional** pone de relieve que los problemas económicos y sociales del presente no se pueden realmente solventar sin tener en cuenta la garantía de los fundamentos de vida para las generaciones futuras. La **intrageneracional** pone la mirada en las oportunidades vitales dignas para todos los que hoy vivimos en nuestro mundo. Hay que pensar en las generaciones futuras: «no se puede hablar de desarrollo sostenible sin una solidaridad entre las generaciones» (159), pero sin olvidar a los pobres de hoy, a los que queda poco tiempo en esta tierra y no pueden seguir esperando.

Así las cosas, LS suscribe una comprensión de desarrollo sostenible que mire a las generaciones futuras pero ponga a los empobrecidos del presente en el centro. Desde esas claves, el papa, a mi parecer, aceptaría la definición de desarrollo sostenible¹³ que en 1987 dio el Informe Brundtland: “el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de futuras generaciones de satisfacer sus propias necesidades”, siempre y cuando no pierda como foco de interés y atención central las necesidades de los pobres del presente (LS, 189, 190, 191, 193...). De ese modo se ponen en juego al menos tres vectores: 1) un nivel de bienestar (no sólo económico) no decreciente; 2) que no agote los recursos de los que se alimenta y 3) que permita repartirlos de forma justa y solidaria, tanto intra como intergeneracionalmente. Por tanto hay que **completar el desarrollo sostenible con el desarrollo eco-solidario**. Creo que LS da pistas para pensar que eso del nivel de bienestar no decreciente puede ser más fruto del paradigma tecnocrático que de lo posible y necesario: “El modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional... De ahí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado, que ha entusiasmado tanto a economistas, financistas y tecnólogos. Supone la mentira de la disponibilidad infinita de los bienes del planeta, que lleva a “estrujarlo” hasta el límite y más allá del límite” (106).

Asimismo, la solidaridad y la justicia tanto intra como intergeneracional exigen hoy también ser pensadas no solo dentro de los Estados nacionales o de las relaciones interestatales, sino como **justicia global**, con instituciones que actúen como sujetos efectivos de las demandas de la equidad a nivel global o interdependiente para favorecer y proteger los bienes públicos o comunes globales. Se necesitan, como los pontífices han repetido muchas veces a partir de la *Pacem in terris*, formas e instrumentos eficaces para una gobernanza global (174-175). La necesidad es urgente por las disfunciones de la era “poswesfaliana”, porque no disponemos de equivalentes de las instituciones en el plano del Estado-nación territorial que hasta no hace mucho han servido para organizar las cosas de la política y la economía en relación con el poder. Como dice, entre otros, el profesor Bauman “nos queda preguntarnos si este reto es factible y si la tarea puede realizarse por medio de las instituciones existentes, creadas y protegidas para atender un grado diferente de integración humana (Estado-nación) y proteger ese grado de cualquier intrusión “desde arriba”¹⁴.

7. UNA CRISIS SOCIO-AMBIENTAL, NO DOS CRISIS SIN RELACIÓN ENTRE SÍ

Después de las consideraciones precedentes, se entenderá que digamos que el gran tema de LS, donde consigue de verdad transmitir un mensaje eficaz y, aunque no totalmente novedoso dentro del debate del desarrollo sostenible o del pensamiento social católico¹⁵, sí una síntesis innovadora y profética –un mensaje que a muchos interpela y a no pocos molesta (tanto

¹³ Algunas preguntas críticas para la sostenibilidad: ¿Para quién? ¿Qué es la vida buena que queremos mantener? ¿Cómo contribuyen a ella los distintos tipos de recursos? ¿Cómo contribuye a la vida buena el capital ambiental, el capital social, el capital humano?... Vid. P. LINARES, “El concepto marco de sostenibilidad, ¿variables de un futuro sostenible?”, en: C. ALONSO BEDATE (ED), *¿Es sostenible el mundo en que vivimos?*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, 11-32.

¹⁴ Z. BAUMAN-L. DONSKIS, *Ceguera moral. La pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, Paidós, Barcelona 2015, 235.

¹⁵ L. Boff lleva años diciendo que un desarrollo verdaderamente sostenible ha de ser: a) socialmente justo y b) medioambientalmente correcto. Cf. L. BOFF, *La sostenibilidad, ¿qué es y qué no es?* Sal Terrae, Santander 2013.

a poderes económicos 56, como a cierto ecologismo “superficial”, 59)— es que hay un vínculo entre cuestiones ambientales y cuestiones sociales y humanas que no puede romperse. “Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma” (141); por lo tanto es “fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (139). Siendo esto así, “el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta” (48), que es la mayor parte de la población mundial. En los debates económico políticos internacionales éstos se consideran simplemente “daños colaterales” (49).

Consiguientemente, “un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, [...] para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (49). Y de ahí que, por ejemplo, la solución no sea la reducción de la natalidad, sino el abandono del “consumismo extremo y selectivo” de una minoría de la población mundial (50). Y de ahí también que haya principios como el de las “responsabilidades diversificadas” (o diferenciadas) (52), formulado en Río en 1992, que reconoce la “deuda ecológica” entre el Norte y el Sur, relacionada con desequilibrios comerciales con consecuencias ecológicas y con el uso desproporcionado de los recursos naturales realizado históricamente por algunos países (51). La “deuda ecológica” viene de conjugar los distintos factores de la sostenibilidad, a saber, la exigencia a los países en desarrollo (pobres) de que tengan en sus actividades una visión de sostenibilidad del planeta (lo cual es justo exigir), ha de ser compensada por aquellos que a lo largo de las décadas han crecido sin tener en cuenta esa visión. No vale con decir: has tenido peor suerte que yo, porque has llegado tarde a desarrollarte.

La ecología integral (ecología ambiental, económica y social; ecología cultural; ecología de la vida cotidiana) “es inseparable de la noción de bien común” (158). Y en el mundo contemporáneo, en el que “hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos”, esforzarse por el bien común significa tomar decisiones solidarias basadas en “una opción preferencial por los más pobres” (158) con las vertientes tanto intrageneracional como intergeneracional, antes analizadas. En la ecología integral “es indispensable integrar el valor del trabajo” (124); “dejar de invertir en las personas para obtener un mayor rédito inmediato es muy mal negocio para la sociedad” (128). Para que la libertad económica beneficie a todos, no ve el papa otra alternativa que “poner límites a quienes tienen mayores recursos y poder financiero” (129).

8. LAS RAÍCES DE LA CRISIS ECOLÓGICA Y SOCIAL

Desde la ecología integral se acomete una crítica contundente al paradigma tecnocrático, no sin antes afirmar claramente que es justo apreciar y reconocer los beneficios del progreso tecnológico por su contribución a un desarrollo sostenible. Como dijimos más arriba el papa alerta sobre la no neutralidad de la tecnología: implica siempre valores y no solamente en el uso que se hace de ella. Y si no hay neutralidad y si da “a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero” (104), la conclusión evidente es que la humanidad necesita “una ética sólida, una cultura y una espiritualidad” (105).

Veamos algunas afirmaciones de LS en torno a esta cuestión: El paradigma tecnocrático domina también la economía y la política; en particular “la economía asume todo desarrollo tecnológico en función del rédito. [...] Pero el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social” (109). Puede dar impresión de que LS no valora suficientemente a las empresas y la iniciativa de la gente que se arriesga a la creación de riqueza y de empleos. Puede ser cierto que pone tanto énfasis en ideas como que “la política y la economía deben salir de la lógica eficientista e inmediatista, centrada sobre el lucro y el éxito electoral a corto plazo” (182) que queda eclipsada la importancia capital de la libre iniciativa

económica de los empresarios. Sin embargo pienso que el papa cree en esa importancia, aunque acaso su pasión por la centralidad de las personas en la economía (y por la causa de los pobres) le lleva a destacar más que el valor de la buena economía, la colonización de la tecnocracia tanto de la esfera económica como de la política.

Otra cuestión que toca al poder de la tecnocracia es la de los organismos genéticamente modificados (OGM). Ahí se ve la ambivalencia de la biotecnología toda vez que, si bien “en algunas regiones su utilización ha provocado un crecimiento económico que ayudó a resolver problemas hay dificultades importantes que no deben ser relativizadas” (134), a saber: dependencia tecnológica, concentración de tierras productivas en manos de pocos, pérdida de biodiversidad o de la red de ecosistemas... Es, pues, necesario “asegurar una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre» a partir de «líneas de investigación libre e interdisciplinaria” (135). La convicción primordial latente es que no todo lo que podemos hacer por nuestra capacidad o poder físico, psicológico o científico, podemos “moralmente” hacerlo. Es decir no todo lo que se puede se debe hacer. En la perspectiva ética: poder no es necesariamente deber. Caer en lo que se ha denominado “el imperativo tecnológico”, que descansa sobre una concepción instrumental que sostiene la neutralidad de la tecno-ciencia y, a la vez, su poder incuestionable de progreso, cuando no se le ponen trabas a su avance. Proceder siguiendo un imperativo así no deja de ser una huida hacia delante (normalmente por intereses muy poderosos), cuyas consecuencias pueden ser irreversiblemente nefastas para el conjunto de la humanidad. Confiar sólo en la tecno-ciencia para resolver todos los problemas supone “esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial” (111), visto que “el avance de la ciencia y de la técnica no equivale al avance de la humanidad y de la historia” (113).

Al respecto del dominio de la tecnocracia en el nivel internacional, la encíclica no se arredra en formular un juicio severo sobre las dinámicas internacionales recientes de las Cumbres mundiales sobre el ambiente, que no han alcanzado acuerdos eficaces y significativos (166). Dice lo que casi todo el mundo piensa pero casi ningún líder político se atreve a formular. E identifica como “ignaciano maestro de la sospecha” la causa de fondo: “el sometimiento de la política ante la tecnología y las finanzas” (54). Además, le parece lógico que a nivel local sea donde “se puede generar una mayor responsabilidad, un fuerte sentido comunitario, una especial capacidad de cuidado y una creatividad más generosa” (179) por la propia tierra. Pero no deja de plantear la duda de que precisamente a ese nivel es donde más ha entrado la corrupción, imposibilitando el desarrollo de procesos decisionales honestos y transparentes para poder “discernir” cuáles son las políticas e iniciativas empresariales que conllevarán un “auténtico desarrollo integral” (185).

Junto a la crítica de la tecnocracia dominando la política y la economía, para llegar a la raíz de la crisis también se acomete una concomitante crítica al antropocentrismo desquiciado que, al colocar la razón técnica por encima de la realidad, pierde así la posibilidad de comprender cuál es el lugar del ser humano en el mundo y su relación con la naturaleza: “la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como señor del universo consiste en entenderlo como administrador responsable” (116). Por ahí va la lectura teológica del mandato del Génesis, el “dominad la tierra”, y no por justificar la explotación y la rapiña. El relato de la creación es central para reflexionar sobre la relación entre el ser humano y las demás creaturas, y sobre cómo el pecado rompe el equilibrio de toda la creación en su conjunto (66). La tierra es un don, no una propiedad; nos fue entregada para administrarla, no para destruirla. Por ello debemos respetar las leyes de la naturaleza, ya que toda la creación posee su bondad. “Creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde” (89). Esto no significa ni divinizar la tierra, ni negar la preeminencia del ser humano en la creación. Por ello mismo “no puede ser real un sentimiento

de íntima unión con los demás seres de la naturaleza si al mismo tiempo en el corazón no hay ternura, compasión y preocupación por los seres humanos” (91).

Una de las principales consecuencias del antropocentrismo desviado es el relativismo práctico: «todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos». Esta lógica explica “cómo se alimentan mutuamente diversas actitudes que provocan al mismo tiempo la degradación ambiental y la degradación social. [...] Cuando es la cultura la que se corrompe y ya no se reconoce alguna verdad objetiva o unos principios universalmente válidos, las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar” (122-123).

Eso sí, la corrección del antropocentrismo desviado no se da con el “biocentrismo” igualmente desviado, sino con “una antropología adecuada” (118) que mantenga en primer plano “el valor de las relaciones entre las personas” (119) y la custodia y el cuidado de toda vida humana como condición *sine qua non* para cuidar toda la creación. LS le da un gran impulso a la categoría ética del “cuidado”, muy importante en las tradiciones éticas griega y cristiana de los primeros siglos, pero que luego quedó tapada y prácticamente desaparecida, siendo recuperada en la ética contemporánea por el feminismo, pero necesitada de una recuperación más integral¹⁶. El cuidado de toda vida humana no es compatible “con la justificación del aborto» (120), ni con la “cultura del descarte”: descarte de personas consideradas prescindibles o innecesarias o descarte de las cosas, que deberemos contrarrestar con modelos de producción basados en la reutilización y el reciclaje (22).

9. EDUCACIÓN Y ESPIRITUALIDAD

El último capítulo está dedicado a la espiritualidad y la educación precisas para la conversión ecológica que necesitamos, pues “todo cambio necesita motivaciones y un camino educativo” (15). Pide el papa que no minusvaloremos “la importancia de la educación ambiental, capaz de transformar gestos y hábitos cotidianos, desde la reducción en el consumo de agua a la separación de residuos o el apagar las luces innecesarias” (211). Ese camino pedagógico ha de hacerse en todos los ambientes educativos y formativos, a saber, “la escuela, la familia, los medios de comunicación, la catequesis” (213). Los “seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, también pueden sobreponerse, volver a optar por el bien y regenerarse, más allá de todos los condicionamientos mentales y sociales que les impongan” (205).

La fe y la espiritualidad cristianas ofrecen profundas motivaciones para “para alimentar una pasión por el cuidado del mundo”, siguiendo el modelo de san Francisco de Asís y sabiendo que el cambio individual no basta: “a problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales” (219). Una ecología integral debe llenarse de “gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo” (230) como uno que le gusta mucho a Francisco: dar gracias a Dios antes y después de las comidas (227). La conversión ecológica implica gratitud y gratuidad, y desarrolla la creatividad y el entusiasmo (220), así como “sobriedad”, pues “la felicidad requiere saber limitar algunas necesidades que nos atontan, quedando así disponibles para las múltiples posibilidades que ofrece la vida” (223). Todo eso necesita ciertamente pedagogía pero también espiritualidad.

La **espiritualidad francisca** es sin duda central a LS. San Francisco de Asís “es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad. [...] En él se advierte hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior” (10). Pero no es incompatible desde luego esa impronta con fuerte de la espiritualidad

¹⁶ Hasta el presente el mejor estudio filosófico-teológico es el de la Dra. M. LÓPEZ, *El cuidado: un imperativo para la bioética*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2011. Este libro es fruto de una excelente tesis doctoral que yo mismo tuve la suerte de dirigir.

franciscana con **la espiritualidad ignaciana**, que como jesuita lleva dentro y practica el papa Francisco.

En la médula de la tradición ignaciana se halla el encuentro personal con Dios que libera, compromete y envía, respetando las mediaciones de lo real y su legítima autonomía¹⁷. El Dios que protagoniza y toma la iniciativa en el encuentro no se halla fuera de la realidad mundana, sino que está en el mundo y el mundo en Él. San Ignacio pone el acento en sus escritos en “hallar a Dios en todas las cosas”: Dios puede ser encontrado en cada persona, en cada criatura, en cada lugar y en todo. “A Dios en todas amando y a todas en Él” pide una actitud positiva ante la vida. Esas expresiones de la *Contemplación para Alcanzar Amor de los Ejercicios Espirituales* reposan en la convicción de que “Dios habita en todas las criaturas, en los elementos, en las plantas, en los animales, en los hombre [en mí mismo]” y “trabaja y labora por mí en todas las cosas creadas sobre la faz de la tierra”. Jerónimo Nadal, uno de los compañeros de la primera hora de Ignacio de Loyola y un gran intérprete de sus intuiciones, se refirió a esta actitud con la expresión “contemplativos en la acción”.

Citando al Patriarca Bartolomé, el papa Francisco le da mucha importancia a “aceptar el mundo como sacramento de comunión, como modo de compartir con Dios y con el prójimo a una escala global. Es nuestra humilde convicción de que lo divino y lo humano se encuentran en el más pequeño detalle contenido en los vestidos sin costura de la creación de Dios, hasta en el último grano de polvo de nuestro planeta” (9). Asimismo, los Sacramentos muestran de manera privilegiada cómo la naturaleza ha sido asumida por Dios y cómo el cristianismo no rechaza la materia y la corporeidad, sino que las valora plenamente. En particular la Eucaristía que “une el cielo y la tierra, abraza y penetra todo lo creado [...] y nos orienta a ser custodios de todo lo creado” (236).

Para completar este sentido de todo lo creado como lugar del encuentro con Dios y con la experiencia fundamental humana del amor, viene bien mencionar la nota 53 del número 83 de LS en donde cita la aportación del P. Teilhard de Chardin. Es cierto que los papas anteriores a Francisco le habrían rehabilitado, pero también lo es que esta es la primera vez que se le cita en un documento oficial de la Iglesia. LS pone a Teilhard en la perspectiva de que “el fin de la marcha del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal... El fin último de las demás criaturas no somos nosotros. Pero todas avanzan, junto con nosotros y a través de nosotros, hacia el término común, que es Dios, en una plenitud trascendente donde Cristo resucitado abraza e ilumina todo. Porque el ser humano, dotado de inteligencia y de amor, y atraído por la plenitud de Cristo, está llamado a reconducir todas las criaturas a su Creador”. Ahí encontramos un argumento más para rechazar todo dominio despótico e irresponsable del ser humano sobre las demás criaturas.

La espiritualidad ignaciana al enfatizar la humanidad de Cristo invita a ver que todo lo humano, y eso incluye la ciencia, puede servir para el encuentro con Dios. La contemplación de la vida de Jesús pobre, compasivo y humilde, “vivía en armonía plena con la creación” (98), sin despreciar el cuerpo, la materia o las cosas agradables de la tierra.

Y esa misión de Cristo tiene una enorme importancia a la contemplación de la Encarnación de los Ejercicios Espirituales, donde pedimos “mirar cómo mira” al mundo la Trinidad Santa. El Dios que hallamos en todo y al que todo nos lleva es para los cristianos, es “un solo Dios que es comunión trinitaria lleva a pensar que toda la realidad contiene en su seno una marca propiamente trinitaria” (239). También la persona humana está llamada a asumir el dinamismo trinitario, saliendo de sí “para vivir en comunión con Dios, con los otros y con todas las criaturas” (240).

Ha escrito el papa Francisco en *Solo el amor nos puede salvar* (2013): En la contemplación de la Encarnación, San Ignacio nos hace “mirar cómo mira” al mundo la Santísima Trinidad. La mirada que propone Ignacio no es la que asciende del tiempo a la

¹⁷ Vid. A. UDÍAS, “Jesuit Scientific Tradition and Ignatian Spirituality”: *Lo Sguardo. Rivista di filosofia* 10 (2012-III) 207-219.

eternidad en busca de la visión beatífica definitiva para luego deducir un orden temporal ideal. Ignacio propone una mirada que le permita al Señor “nuevamente encarnarse” (EE 109) en el mundo tal como está. La mirada de las tres personas es una mirada “que se involucra”. La Trinidad mira todo “toda la planicie o redondez del mundo y a todos los hombres”, y hace su diagnóstico y su plan pastoral. “Viendo” cómo los hombres se pierden la Vida plena “se determina en su eternidad (Ignacio penetra en el deseo más íntimo del corazón de Dios, la voluntad salvífica de que todos los hombres vivan y se salven) que la segunda Persona se haga hombre para salvar al género humano (EE 102). Esta mirada universal se vuelve concreta inmediatamente...” (EE 103). La dinámica es la misma que en el lavatorio de los pies: la conciencia lúcida y omnicomprendiva del Señor (sabiendo que el Padre había puesto todo en sus manos) lo lleva a ceñirse la toalla y lavar los pies a sus discípulos. La visión más alta lleva a la acción más humilde, situada y concreta. Es dar valor a las cosas pequeñas en el marco de los grandes horizontes, los del Reino de Dios.

Así, en el corazón de la espiritualidad ignaciana está el énfasis en buscar en todo la mayor Gloria de Dios (*ad maiorem Dei gloriam*) y el mayor servicio de la humanidad. El término “más” (“magis”) es un rasgo peculiar importante de esta espiritualidad. No es un más de mayor poder, prestigio o riqueza, sino un más de “mayor servicio” al estilo de Cristo, el Señor. Se aplica al trabajo científico y tecnológico, pero para que vaya orientado hacia la mayor Gloria divina, no puede perder el horizonte sapiencial. Desde el *magis*, la espiritualidad ignaciana muestra su preferencia por ir a situaciones y actividades que llamamos de “frontera” y a las “periferias” existenciales. No se descubre a Dios huyendo del mundo, sino implicándose profundamente en él, también en sus zonas oscuras; eso sí, discerniendo¹⁸. Ahí está el discernimiento, de la máxima importancia dentro de todos los elementos de la espiritualidad de Ignacio de Loyola: “El discernimiento es un instrumento para conocer mejor al Señor y seguirle más de cerca. Me ha impresionado siempre una máxima con la que suele describirse la visión de Ignacio: *Non coerceri a máximo, sed contineri minimo divinum est*”... No tener límite para lo grande, pero concentrarse en lo pequeño... Es posible tener proyectos grandes y llevarlos a cabo actuando sobre cosas mínimas...”. Así lo expresa Francisco y explica mucho del estilo de LS.

Todo lo dicho y más contiene esta valiosa encíclica, que llama a una “valiente revolución cultural” (114) para recuperar los valores y la fuerza para cambiar el mundo entre todos los de buena voluntad.

¹⁸ El “examen de conciencia” –una de las claves del método de discernimiento ignaciano– deberá considerar a partir de LS no sólo cómo se ha vivido la comunión con Dios, con los otros y con uno mismo, sino también con todas las creaturas y la naturaleza.