



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

EXPERIENCIA RELIGIOSA Y LAUDATO SÍ

Jaime Tatay Nieto, SJ
Universidad Pontificia Comillas

Julio-Septiembre 2016 / n.º 159

(Separata)

3. Experiencia religiosa y *Laudato si'*

Jaime Tatay Nieto, SJ

Universidad Pontificia Comillas

Resumen

La encíclica *Laudato si'* representa la maduración del pensamiento social católico sobre ecología y su contribución operativa al foro interdisciplinar de la sostenibilidad. La creciente implicación religiosa en los complejos debates socio-ambientales contemporáneos se debe a múltiples factores que legitiman la intervención confesional. En el caso de la Iglesia, siete dimensiones estructurales de la experiencia espiritual cristiana —profética, ascética, sacramental, mística, sapiencial, eclesial y escatológica— ofrecen tanto claves de lectura de LS como sugerencias para la acción social católica. La articulación de estos elementos permite esbozar los rasgos de distintivos del *ethos* medioambiental católico.

Palabras clave: *Laudato si'*, experiencia religiosa, mística, profecía, justicia, ascesis, sacramento, sabiduría, escatología.

Abstract

The encyclical *Laudato si'* represents the maturity of social Catholic thinking about ecology and its operative contribution to the interdisciplinary forum of sustainability. The raising religious implication in the contemporary complex socio-environmental debates is due to multiple factors which legitimize the confessional intervention. In the case of the Church, there are seven structural dimensions of the spiritual Christian experience –prophetical, ascetical, sacramental, mystical, sapiencial, ecclesiastical and scatological– which offer so many key points during a reading of LS such as for example suggestions for a Catholic social action. The articulation of these elements allows drawing the distinguishing traits of the Catholic environmental ethos.

Key words: *Laudato si'* religious experience, mystics, prophecy, justice, asceticism, sacrament, wisdom, scatology.

No son pocos los que siguen preguntándose dentro de la Iglesia por las razones que motivaron la promulgación de *Laudato si'* (LS), la primera encíclica «ecológica» en la historia de la Doctrina Social de la Iglesia. Aunque la pregunta va mucho más allá de la comunidad católica y concierne a toda persona creyente en un Dios capaz de obrar por amor; intervenir en la historia y entregar —para su uso, no para su abuso— el regalo de la Creación: ¿deben las religiones involucrarse en un debate como el medioambiental, en apariencia tan técnico y alejado de cuestiones de fe?*

Resulta evidente que científicos, economistas, políticos o militares tienen sobrados motivos para interesarse por el conjunto de cuestiones relacionadas con el reto de la sostenibilidad: la contaminación, la disrupción de los patrones climáticos, la destrucción de la capa de ozono, la degradación del suelo, el acceso y la calidad del agua, la pérdida de biodiversidad, el agotamiento de recursos renovables y no renovables o el desequilibrio de los ciclos del nitrógeno y el fósforo —por nombrar solo algunos de los problemas y límites planetarios señalados por la comunidad científica— son razones más que suficientes para movilizar a los principales actores que conforman nuestra sociedad.

Cuestiones vitales para el futuro de una civilización como el acceso al agua, la protección frente a las radiaciones ultravioletas, el abastecimiento de alimentos, la productividad agrícola, la propagación de enfermedades, el riesgo financiero, la estabilidad política, la seguridad nacional o los flujos migratorios están —directa o indirectamente— relacionadas con la poliédrica «cuestión ecológica» y son, de hecho, objeto de múltiples estudios especializados. Ahora bien, volviendo a la pregunta con que se iniciaba esta reflexión: ¿Qué sentido tiene que las religiones, en general, y la Iglesia católica, en particular, entren en este debate? ¿Qué motiva su interés? ¿Qué legitima su intervención? ¿En qué consiste su contribución?

En este artículo sostengo que, ante el complejo reto de la sostenibilidad, son siete las razones principales que explican la creciente implicación religiosa. Son razones que ofrecen tanto claves de lectura de *Laudato si'* como estrategias para la acción social católica y que, además, coinciden con siete dimensiones estructurales de la experiencia espiritual cristiana: profética, ascética, sacramental, mística, sapiencial, eclesial y escatológica.

I. Profética

«Un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres» (LS 49).

* Artículo–conferencia del autor en septiembre de 2016 en la XXVII Semana de teología de la diócesis de Asidonia–Jerez.

La denuncia de la injusticia social que generan los procesos de degradación de la naturaleza ha sido la puerta de entrada al debate ecológico contemporáneo para las tradiciones religiosas¹. En el caso de las religiones bíblicas, a esta puerta conduce de forma natural la tradición profética.

Si los profetas denunciaron la mentira y la iniquidad de las dinámicas que subyacen a las relaciones sociales, económicas, políticas y religiosas de su época, hoy día esta denuncia se extiende también a nuestra relación con la naturaleza y —de forma indirecta y diferida en el tiempo— a nuestras relaciones con las futuras generaciones y con el prójimo lejano que está sufriendo ya (o sufrirá en el futuro) las consecuencias de nuestro uso indiscriminado de los recursos naturales. En palabras de Francisco, necesitamos «la honestidad para poner en duda modelos de desarrollo, producción y consumo» (LS 138)².

Tras la revolución industrial y la globalización económica y cultural de los últimos cincuenta años, el círculo de consideración moral no puede restringirse ya a nuestra pequeña comunidad local ni al tiempo presente. El limitado marco espacio-temporal e intra-específico de los planteamientos morales tradicionales ha quedado desbordado de forma irreversible. La proliferación de armas de destrucción masiva y el peligro de un holocausto nuclear en la segunda mitad del siglo xx puso sobre la mesa con toda su crudeza —como señaló lúcidamente Hans Jonas— la radical novedad que la era tecnológica introducía en la ética y la política convencional. A la necesaria revisión y expansión de conceptos como el de justicia, deber o responsabilidad —que hoy deben tomar en consideración los efectos agregados de las acciones que generan amenazas difusas y globales como la contaminación, el cambio climático o la pérdida de biodiversidad— remite Francisco al articular su crítica del paradigma tecnocrático.

La denuncia de cuño profético resulta oportuna y es, como se explicita de forma programática en el prólogo, el primer eje que atraviesa la encíclica y la razón que conduce a subrayar la dimensión humana de la degradación ambiental: «la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta» (LS 16). A diferencia de quienes esquivan cuestiones como la «deuda ecológica» (LS 51) de los países industrializados o rebajan la importancia del sobreconsumo como raíz última de la degradación ambiental, el primer Papa venido del *Sur Global* insiste: no podemos hablar de ecología sin hablar de justicia social (y viceversa).

Esta convicción —que no brota de un interés académico sino, del acompañamiento pastoral de las comunidades marginales que sufren las peores conse-

1. Cf. TUCKER, M. E., *Worldly Wonder: Religions Enter Their Ecological Phase*, Open Court, Chicago 2003.

2. Para un reciente trabajo que subraya la relevancia de la tradición profética para abordar la moderna cuestión ambiental: H. MARLOW, *Biblical Prophets: Contemporary Environmental Ethics*, Oxford 2009.

cuencias de la degradación ambiental— es nuclear también para la *ecología política* y se explicita en el párrafo que encabeza esta sección, donde resuena sin duda la experiencia latinoamericana del papa Francisco (cf. LS 49).

Según esta propuesta de «doble escucha» —de la tierra y de los pobres, del momento presente y de la historia, del contexto local y la dinámica global— los análisis meramente técnicos —económicos o científicos— se quedan cortos para explicar la complejidad de una problemática que exige un abordaje interdisciplinar —que incluya elementos históricos, sociológicos, culturales y religiosos— para poder ser descrita con precisión. Así lo desarrolla Francisco más adelante en otro párrafo clave de la encíclica: «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» (LS 139).

Si la tradición profética ha sido siempre un revulsivo imprescindible para la comunidad creyente y un incómodo aguijón para los poderes establecidos, en nuestro actual contexto cultural —marcado por la desigualdad económica, la injusticia social y la acelerada degradación de los sistemas de soporte de la biosfera— resulta más necesaria que nunca.

Un buen indicador de la actualidad de la denuncia religiosa de cuño profético y de su capacidad para remover conciencias y poner el dedo en la llaga ha sido la sorpresa, la expectación (y, en algunos casos, la incomodidad) generada antes y después de la promulgación de LS, tanto en ámbitos eclesiales como extra eclesiales. Sorprendentemente, el catalizador de la primera encíclica ecológica no ha sido un Papa proveniente de las más concienciadas «iglesias del norte», cuyas excelentes cartas episcopales son citadas con frecuencia, sino un Papa latinoamericano que ha introducido el ecologismo de los pobres en la agenda católica del siglo XXI.

2. Ascética

«La espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco» (LS 222).

Junto a la imprescindible contribución profética, la experiencia religiosa cristiana ofrece elementos enormemente relevantes en nuestro contexto cultural que otros actores no son capaces de proponer. Se trata de las prácticas ascéticas que articulan la praxis histórica de la Iglesia; prácticas —como el ayuno, la abstinencia o la limosna— orientadas a purificar la relación con Dios y con el prójimo

en las que la sobriedad, el desprendimiento y la simplicidad de vida articulan una vivencia espiritual integrada. Estas prácticas tradicionales y un tanto minusvaloradas adquieren, sin embargo, gran relevancia a la luz de un planeta sobre-explotado, con recursos finitos y una gran desigualdad socio-económica.

El veterano investigador del *Worldwatch Institute*, Gary Gardner, ha afirmado que, por ejemplo, en la lucha contra el consumismo compulsivo —uno de los principales vectores de degradación medioambiental en las sociedades industrializadas— las tradiciones religiosas pueden y deben realizar una de sus contribuciones más valiosas llamando a la frugalidad y la autocontención, dado que esta es una cuestión que la comunidad científica, el mundo empresarial y la clase política tienen dificultades para plantear.

Francisco, ante el polarizado y politizado debate población-consumo, pone el énfasis en la cuestión del sobreconsumo. Citando a Benedicto XVI, afirma que «tenemos un superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora» (LS 109). La pulsión consumista de las sociedades más opulentas no solo contrasta escandalosamente con la pobreza persistente de una parte significativa de la humanidad, es también el principal vector cultural de degradación ambiental.

Frente a esta situación, y junto a la denuncia profética arriba señalada, la Iglesia dispone de recursos espirituales que resuenan profundamente con una larga tradición que considera la simplicidad de vida, la solidaridad y la renuncia elementos estructurales de la experiencia cristiana³. Como señalamos, esta tradición —de raigambre monástica, pero que ha sido vehiculada, por ejemplo, en prácticas ascéticas cuaresmales y penitenciales— posee un gran potencial a la luz de los retos socio-ambientales contemporáneos para catalizar transformaciones comunitarias y admite —valga la expresión— una relectura ecológica. Por ello la lucha sociopolítica (profética), en el caso de la ecología, debe ir de la mano de una espiritualidad de la ascesis y de la simplicidad voluntaria.

Así parece indicarlo Francisco en varios momentos a lo largo de la encíclica, advirtiendo al mismo tiempo del peligro de *instrumentalización ecológica* de prácticas que, en último término, buscan liberar al creyente de sus propios desórdenes y facilitar su relación con Dios y con el prójimo. Por ello, proponiendo como modelo antropológico al santo de Asís —el patrón de la ecología y el referente de la ecología integral— se nos recuerda: «La pobreza y la austeridad de san Francisco no eran un ascetismo meramente exterior; sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio» (LS 11).

3. Para una relectura de la solidaridad en clave ecológica: P. MARTÍNEZ DE ANGUIA, *Environmental Solidarity. How Religions can Sustain Sustainability*, New York 2012.

Aquí yace una de las contribuciones más originales y valiosas de la espiritualidad cristiana al debate contemporáneo de la sostenibilidad: ante la injusticia social y la degradación ambiental que subyace a nuestros hábitos de consumo y nuestros modelos de producción, la Iglesia no propone un ascetismo voluntarista, sino que invita a descubrir el carácter sacramental de la realidad y a abrirnos a la posibilidad de una experiencia mística en el encuentro con la creación (estas son dos de las claves que desarrollaremos a continuación).

Como se afirma al final de la encíclica, en la sección que trata precisamente sobre espiritualidad ecológica: «Se trata de la convicción de que "menos es más". La constante acumulación de posibilidades para consumir distrae el corazón e impide valorar cada cosa y cada momento» (LS 222). Esta convicción nutre el compromiso cristiano por el medio ambiente.

En resumen, la motivación principal que sostiene la renuncia, la abnegación y la ascesis que los retos ambientales plantean brota, para el cristiano, de una experiencia espiritual, la llamemos así o no. Porque, en el fondo, renunciar a convertir la realidad «en mero objeto de uso y de dominio», renunciar a mercantilizar todos los ámbitos de la vida —o, como ha señalado lúcidamente el filósofo moral Michael Sandel, reconocer que hay muchas cosas que el dinero no puede comprar— es negarse a instrumentalizar las relaciones humanas y la relación con la naturaleza. Y este ejercicio de resistencia espiritual implica, en términos religiosos, abrirse a la dimensión sacramental de la existencia.

3. Sacramental

«Los sacramentos son un modo privilegiado de cómo la naturaleza es asumida por Dios y se convierte en mediación de la vida sobrenatural» (LS 235).

La definición clásica de sacramento afirma que es un «signo visible de la Gracia invisible». Pero la visión sacramental de la existencia desborda el estrecho marco de los siete sacramentos, percibiendo valor más allá de estos rituales centrales en la vida del creyente, haciendo de la Creación entera un *proto-sacramento*, un signo visible de la presencia invisible de Dios en todo lo creado. Esta intuición es un elemento distintivo del *ethos* medioambiental católico y en una de sus contribuciones más relevantes al debate contemporáneo de las éticas medioambientales⁴.

4. Para un desarrollo teológico del potencial sacramental del cristianismo para abordar la crisis ecológica: cf. J. HART, *Sacramental Commons. Christian Ecological Ethics*, Oxford 2006.

No es casual que, en consonancia con el pan-sacramentalismo católico, Francisco —usando un lenguaje propio de la filosofía— afirme «que los demás seres vivos tienen un *valor propio*» (LS 69), y que los ecosistemas «no los tenemos en cuenta solo para determinar cuál es su uso racional, sino porque poseen un *valor intrínseco* independiente de ese uso» (LS 140). Frente a los argumentos esgrimidos contra el cristianismo y su énfasis (exclusivo, a juicio de algunos) en la dignidad de lo humano, se contraponen, precisamente, una crítica a un «antropocentrismo desviado» (cf. LS 115-121), que ha evacuado el valor de la realidad no humana, que considera únicamente su valor instrumental y que «debilita el valor que tiene el mundo *en sí mismo*» (LS 115).

La comprensión creyente de la creación no puede conciliarse con un antropocentrismo radical ni con una visión materialista de la naturaleza, ya que parte de una visión —teológica, teocéntrica o sacramental— en la que el ser humano posee una dignidad innegociable, pero no es la sede exclusiva ni excluyente del valor. Por ello, «el mundo es algo más que un problema a resolver; es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza» (LS 12). Las coordenadas del cristianismo se situarían —valga la expresión— entre un *antropocentrismo teocéntrico* y un *teocentrismo creacional*, lejos del antropocentrismo radical y del antropomonismo solipsista de la modernidad cartesiana.

La creación entera, afirma Francisco, posee un *valor propio*, un *valor intrínseco*, un *valor en sí mismo*. O, dicho en términos teológicos, no es mera naturaleza, sino creación dotada de una dignidad. Y esa dignidad de la creación remite a su carácter sacramental. Destruir la naturaleza es destruir mediaciones privilegiadas de la vida sobrenatural. En este sacramentalismo de cuño franciscano se basa la *fraternidad cósmica* y la *ética del cuidado* que permea la propuesta espiritual cristiana: «Esto provoca la convicción de que, siendo 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» (LS 89). El *ethos* medioambiental católico brota de una experiencia espiritual, no de un discurso racional.

Por otro lado, como ha subrayado insistentemente la fe judía y recordado la teología cristiana contemporánea, la creación no es una realidad sagrada. Frente a las tendencias panteístas (y misantrópicas) de algunos movimientos ecologistas contemporáneos como la *Deep ecology* o el movimiento *Earth First!*, Francisco subraya que el ser humano «tiene una dignidad especialísima» (LS 43) y advierte que no podemos ni divinizar ni adorar la naturaleza. Por ello, matizando los malentendidos a los que se presta la experiencia mística, advierte —comentando el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz— que «no es porque las cosas limitadas del mundo sean realmente divinas, sino porque el místico experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres» (LS 234). En esa experiencia de

íntima conexión, en «la convicción de que en el mundo todo está conectado» (LS 16), se reconoce a Dios y se fundamenta la experiencia de la naturaleza como creación, como don.

En síntesis, frente al panteísmo, el teísmo y el materialismo, la visión sacramental de la creación se ubica en lo que algunos autores han denominado *pan-en-teísmo* (Dios-en-todo). Sin necesidad de entrar a fondo en el debate teológico en torno a este término, basta señalar que junto a la dimensión profética, ascética y sacramental —y en estrecha conexión con todas ellas— la experiencia mística supone también para Francisco una puerta de entrada privilegiada a la cuestión ecológica, ofreciendo una valiosa contribución de cuño religioso relevante en el debate secular en torno a la sostenibilidad. A esta cuarta dimensión de la espiritualidad cristiana —y a su capacidad para inspirar, motivar y sostener el compromiso con el cuidado de la creación— nos referimos a continuación.

4. Mística

«El universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre» (LS 233).

No resulta nada sencillo definir qué es *la mística*. Resulta más fácil acercarse a los escritos y a la vida de los místicos para esbozar narrativamente los rasgos de un tipo de experiencia espiritual que no debería ser patrimonio exclusivo de unos pocos privilegiados, sino una posibilidad real para todo creyente. Esa parece ser también la estrategia de Francisco al confeccionar un «santoral ecológico» que permite atisbar los elementos de una *mística ecológica* de inspiración cristiana.

Concediendo un lugar preeminente a la tradición franciscana y monástica, se propone —como modelos inspiradores de una vida reconciliada con Dios, con la humanidad y con la creación— a san Francisco de Asís, san Buenaventura, san Benito de Nursia, santa Teresa de Lisieux, san Juan de la Cruz y al beato Carlos de Foucauld. El *poverello*, sin embargo, ocupa entre todos ellos un lugar central como modelo de una mística ecológica.

La primera vez que se utiliza el término es para afirmar que «era un místico y un peregrino que vivía con simplicidad y en una maravillosa armonía con Dios, con los otros, con la naturaleza y consigo mismo» (LS 10). El término se utiliza por segunda vez al comentar las palabras de san Buenaventura, percibiéndose el eco de los ejercicios espirituales de san Ignacio y su contemplación para alcanzar amor: «El universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay

mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre. El ideal no es solo pasar de lo exterior a lo interior para descubrir la acción de Dios en el alma, sino también llegar a encontrarlo en todas las cosas» (LS 233). Por último, en referencia a san Juan de la Cruz, se insiste en que «el místico experimenta la íntima conexión que hay entre Dios y todos los seres» (LS 234).

La experiencia mística conduce, por tanto, a percibir la interconexión y la armonía de la creación, pero también al carácter provisional y limitado (peregrino) de nuestra existencia. Ambas intuiciones —la conciencia de interdependencia y de finitud— resultan vitales en una cultura globalizada y prometeica marcada por el desprecio de lo frágil, la exaltación de la autonomía individual, el sobreconsumo compulsivo y la degradación de la naturaleza.

La ciencia ecológica formuló desde sus orígenes el *principio de interconexión* como uno de sus pilares fundamentales. El *Informe Meadows* planteó en 1972 la existencia de unos límites biofísicos del planeta dentro de los cuales deberíamos diseñar la actividad económica. Posteriormente, la moderna *Earth Science* ha descrito y cuantificado los *límites planetarios* que no deberíamos transgredir⁵. Asimilar las conclusiones y las llamadas a la acción de la comunidad científica requerirá sin duda de una alfabetización ecológica básica y de una formación ecológica permanente, pero también de una espiritualidad profunda, capaz de integrar y sostener los compromisos ascéticos y socio-políticos que se nos demandan. No es casual que el último capítulo de la encíclica se titule, precisamente, «Educación y espiritualidad ecológica» (LS 202-246).

La separación operada en nuestra cultura —entre espiritualidad y trabajo, entre estudio y acción, entre ciencia y religión, entre secular y religioso, entre *res extensa* y *res cogitans*— ha dificultado la vivencia espontánea de la fe y la percepción de la creación como regalo. Ante las múltiples escisiones culturales modernas —que Francisco analiza en las secciones «Globalización del paradigma tecnológico» (LS 106-114) y «Crisis y consecuencias del antropocentrismo moderno» (LS 115-136)— la tradición monástica y benedictina resultan de gran actualidad, al ofrecer una propuesta integrada de vida activa y contemplativa. Maestros espirituales de la talla de san Benito de Nursia nos enseñan a «buscar la maduración y la santificación en la compenetración entre el recogimiento y el trabajo. Esa manera de vivir el trabajo nos vuelve más cuidadosos y respetuosos del ambiente, impregna de sana sobriedad nuestra relación con el mundo» (LS 126).

Por un lado, precisamos tomar conciencia urgentemente de las consecuencias (la huella social y ecológica) de nuestras decisiones —es decir, la profunda in-

5. Ver para esta cuestión: J. ROCKSTROM ET AL., "A safe operating space for humanity", *Nature* 461 (2009) 472-475.

terrelación entre nuestros hábitos cotidianos y sus efectos diferidos en el tiempo y en el espacio—; por otro lado, necesitamos lucidez para aceptar que vivimos en un mundo con recursos finitos y poner así coto a nuestras pulsiones narcisistas de consumo, prestigio y acumulación. En ambas tareas, la espiritualidad cristiana ofrece recursos y motivaciones, «la valentía de advertir la realidad de un mundo limitado y finito» (LS 56).

La tradición mística cristiana (y de otras tradiciones religiosas), por tanto, no es una curiosidad histórica objeto de investigaciones especializadas ni una fuente de inspiración para los más devotos; es también un repositorio de intuiciones relevantes para afrontar algunos de los retos planteados por la crisis contemporánea de la sostenibilidad, que no puede permitirse prescindir de ninguna forma de sabiduría.

Por último, y quizás sea esta la razón principal de la relevancia de la mística religiosa, Francisco advierte que «no será posible comprometerse en cosas grandes solo con doctrinas sin una mística que nos anime, sin «unos móviles interiores que impulsan, motivan, alientan y dan sentido a la acción personal y comunitaria»» (LS 216; EG 261). La experiencia mística, por muy personal que parezca, se inspira, se apoya y se nutre en comunidad. La Iglesia es la matriz donde se configura la fe del creyente y el ámbito en el que se articulan respuestas colectivas transformadoras. A la dimensión eclesial de la experiencia espiritual cristiana nos referimos a continuación.

5. Eclesial

«A problemas sociales se responde con redes comunitarias, no con la mera suma de bienes individuales» (LS 219)

La dimensión eclesial o comunitaria de la experiencia cristiana es otra de las contribuciones que la Iglesia puede realizar al debate y a la acción ecológica. Junto a las propuestas que buscan empoderar al consumidor, educar al ciudadano y transformar el orden político mediante el voto personal, el católico insiste en que no podemos obviar la dimensión comunitaria a la hora de articular respuestas operativas a los retos contemporáneos.

Las razones que llevan a Francisco a subrayar, e incluso priorizar, lo comunitario como unidad de análisis y de acción social —frente a las propuestas más individualistas que caracterizan la mayoría de planteamientos ecologistas— son de varios tipos. En primer lugar, nos invita a reconocer que «no basta que cada uno sea mejor para resolver una situación tan compleja como la que afron-

ta el mundo actual» (LS 219). El individuo moderno queda desbordado por la complejidad y el número de decisiones que debe tomar y, por muy informado y bienintencionado que esté, necesita apoyarse y sostener su compromiso en redes comunitarias.

Pero a esta razón, de orden práctico, se suma otra, de carácter espiritual: la convicción de conformar —junto al resto de formas de vida que habitan el planeta— una comunidad: «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» (LS 89)⁶. La experiencia de comunión cósmica, «esa sublime fraternidad con todo lo creado que tan luminosamente vivió san Francisco de Asís» (LS 221), no es, como señalamos más arriba, patrimonio exclusivo de los místicos, sino invitación y tarea para todos.

Pero saberse parte (y no «a-parte») de una comunidad que va más allá del ámbito local, el tiempo presente y la especie humana es también —como podemos afirmar tomando en cuenta los datos de la ciencia ecológica y la biología evolutiva— un ejercicio de lucidez que requiere un esfuerzo pedagógico. Experimentarse parte de una «fraternidad universal» (LS 228) —como nos recuerda la espiritualidad franciscana— es una actitud espiritual que se puede cultivar: «una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada, sino descubierta» (LS 225).

Por último, la centralidad de la dimensión comunitaria de la sostenibilidad resuena también con una tradición central en la historia del pensamiento social católico: la del *bien común*. Se trata de una visión económica y socio-política de carácter *comunitarista* —frente a la tradición *individualista* del liberalismo político— que, a la luz del desgobierno y de la acelerada degradación de los «bienes comunes globales» (LS 174), está recibiendo una creciente atención tanto dentro como fuera de la Iglesia⁷.

Por ejemplo, cuando Francisco afirma que «el clima es un bien común, de todos y para todos» (LS 23) está señalando que no podemos limitarnos a un análisis meramente físico o económico de esa realidad denominada «clima»; precisamos ampliar nuestra comprensión tradicional de bien común, «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección» (LS 156; GS

6. Este punto es desarrollado por DENNIS EDWARDS, «"Sublime Communion": The Theology of the Natural World in *Laudato si'*», *Theological Studies* 77 (2016) 377-391.

7. Cf. D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge 2002.

56), para incluir la creación entera como condición de posibilidad de cualquier otro bien, como bien común primordial o «bien común cósmico»⁸.

En cualquier caso, sin necesidad de entrar en los pormenores de un debate —el del bien común— que se remonta a la filosofía griega, conviene concluir que la espiritualidad no es solo un elemento estructural de la experiencia cristiana. Adquiere también una gran relevancia en relación a la percepción y la promoción del bien común: «La paz interior de las personas tiene mucho que ver con el cuidado de la ecología y con el bien común» (LS 225).

La tradición del bien común y la espiritualidad cristiana, por tanto, ayudan a articular las cuatro dimensiones de la ecología integral: personal, comunitaria, creacional y teológica (cf. LS 10). Una articulación que requiere de una actitud integradora o sapiencial, capaz de superar el análisis parcial y temático de las diferentes disciplinas académicas. En este sentido, la multiseccular sabiduría religiosa puede resultar de gran ayuda como puente interdisciplinar y foro híbrido de diálogo.

6. Sapiencial

«Ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje» (LS 63).

En una sección de la encíclica que han pasado un tanto desapercibida, se señala una de las dificultades más importantes a las que se enfrenta el mundo académico, el movimiento ecologista y la clase política para informar, sensibilizar y movilizar a la sociedad en la búsqueda de la sostenibilidad: «La fragmentación de los saberes cumple su función a la hora de lograr aplicaciones concretas, pero suele llevar a perder el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante. Esto mismo impide encontrar caminos adecuados para resolver los problemas más complejos del mundo actual, sobre todo del ambiente y de los pobres, que no se pueden abordar desde una sola mirada o desde un solo tipo de intereses. Una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social. Pero este es un hábito difícil de desarrollar hoy» (LS 110).

8. Así se ha formulado recientemente en: D. P. SCHEID, *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*, Oxford 2016. Scheid sostiene que una relectura «ecológica», actualizada, del bien común es una de las principales contribuciones de la tradición católica a la ética ecológica contemporánea.

Ante la fragmentación académica, la inercia cultural consumista y la dificultad para desarrollar hábitos sostenibles que caracteriza nuestra época, ¿pueden las religiones ser cauces de integración, puentes de diálogo, instancias pedagógicas y promotoras de ámbitos interdisciplinares en los que alcanzar consensos y catalizar la acción concertada? La respuesta, a juicio de Francisco, es que sí; o, al menos, que las religiones pueden entrar a dialogar en nivel de igualdad con el resto de formas de conocimiento, realizando una contribución relevante y operativa: «Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa, con su propio lenguaje» (LS 63).

La imprescindible tarea educativa, interdisciplinar y sapiencial a la que nos conduce la «compleja crisis socio-ambiental» (LS 139) contemporánea remite también a la experiencia religiosa y pone de relieve que «la verdadera sabiduría, producto de la reflexión, del diálogo y del encuentro generoso entre las personas, no se consigue con una mera acumulación de datos» (LS 47). Al contrario, «los conocimientos fragmentarios y aislados pueden convertirse en una forma de ignorancia si se resisten a integrarse en una visión más amplia de la realidad» (LS 138). Tradicionalmente, eran las tradiciones religiosas quienes ofrecían la «visión más amplia de la realidad», la cosmovisión que aglutinaba una sociedad y establecía su organización política vehiculando la *praxis* comunitaria. Hoy día, esa tarea la realizan otras instancias de poder apoyadas en las ciencias positivas y en la técnica, que esbozan visiones (parciales) de la realidad —del ser humano, de la naturaleza y del cosmos— pero sin llegar a ofrecer una síntesis que armonice el orden social y articule la acción colectiva.

En este sentido, algunos autores han propuesto elaborar una nueva cosmología, fundamentada en la ciencia contemporánea y abierta a una lectura interreligiosa —es el caso del conocido *Journey of the Universe*⁹. Francisco, sin ir tan lejos, acepta la visión ofrecida por las modernas ciencias naturales como punto de partida de su reflexión, planteando la posibilidad de diálogo entre dos ámbitos de conocimiento —el científico y el teológico— con metodologías y objetos de estudio muy diferentes, insertándolo en un horizonte sapiencial. Entre los distintos modelos en que se ha planteado la relación entre ciencia y religión —conflicto, interdependencia, diálogo, integración, cooperación— Francisco cree que «la ciencia y la religión, que aportan diferentes aproximaciones a la realidad, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas» (LS 62).

La dimensión socio-ambiental del discipulado cristiano en el siglo XXI no consiste solo en denunciar las injusticias sociales, releer las fuentes bíblicas y teo-

9. Cf. B. SWIMME – M. E. TUCKER, *Journey of the Universe*, New Haven 2011.

lógicas, concienciar a los creyentes sobre su responsabilidad ecológica y promover prácticas transformadoras, sino también en facilitar foros híbridos de escucha profunda y diálogo sincero, ámbitos sapienciales en los que un *ethos* medioambiental interreligioso e intercultural pueda germinar.

Dos buenos ejemplos de la puesta en práctica de esta dimensión religiosa sapiencial a la que nos referimos han sido las sucesivas *Study Weeks* auspiciadas por la Pontificia Academia de las Ciencias y de las Ciencias Sociales o la intensa labor de *lobby* interreligioso realizada antes, durante y después de la Cumbre del Clima del París (COP21) y la Cumbre de los Objetivos de Desarrollo Sostenible de Nueva York del año 2015.

Por último, junto a la dimensión sapiencial de la experiencia cristiana, hay otro elemento estructural de la experiencia espiritual cristiana que resulta relevante para abordar los sacrificios y dificultades que el reto de la sostenibilidad plantea: su visión escatológica.

7. Escatológica

«La esperanza nos invita a reconocer que siempre hay una salida, que siempre podemos reorientar el rumbo, que siempre podemos hacer algo para resolver los problemas» (LS 61).

Una de las principales críticas que el movimiento ecologista ha vertido contra las religiones bíblicas ha sido por su excesiva confianza en una salvación futura, celestial, en el «más allá», en detrimento de un compromiso con el presente, la tierra y el «más acá». La visión de un mundo futuro reconciliado y la esperanza en la irrupción definitiva del *eschaton* —el fin de la historia— orienta la existencia del cristiano, alimenta su esperanza y sostiene su lucha ante las dificultades, pero puede también desactivar el compromiso por asuntos temporales y rebajar la importancia de lo que sucede aquí y ahora. En los casos más extremos puede llevar a formas de negacionismo de los problemas ambientales¹⁰.

Francisco parece ser consciente de este peligro de escapismo religioso cuando advierte que, «*mientras tanto*, nos unimos para *hacernos cargo* de esta casa que se nos confió, sabiendo que todo lo bueno que hay en ella será asumido en la casa celestial» (LS 244). Los cristianos estamos llamados, *mientras tanto*, a vivir la tensión entre la esperanza futura y la tarea presente; a conjugar creativa-

10. Cf. W. JENKINS, *The Future of Ethics: Sustainability, Social Justice, and Religious Creativity*, Washington, D. C. 2013, 47-48.

mente la llamada a hacernos cargo de la casa común sabiendo que —en último término— el futuro del mundo no está en nuestras manos; a vivir como si todo dependiese de nosotros sabiendo que en realidad todo depende de Dios.

El carácter tensional, escatológico, de la fe cristiana es uno de sus rasgos característicos y —bien entendido— una de las más valiosas fuentes de motivación para cuidar la creación. De hecho, una de las críticas que el cristianismo hace a algunos grupos ecologistas es su catastrofismo y su pesimismo antropológico, junto a los resabios panteístas y las tendencias misantrópicas de corrientes radicales. Las narrativas del colapso que permean con tintes apocalípticos el discurso medioambiental tienen una función positiva —recordemos, en este sentido, la actualidad de *la heurística del miedo* de Hans Jonas— como revulsivo, agitador de conciencias y catalizador de la acción. Pero a menudo no es así. Más bien sucede al revés, con frecuencia el discurso catastrofista paraliza, vacía el discurso y acaba desmovilizando.

Quizás por ello Francisco cierra su reflexión con una de las frases más conmovedoras de la encíclica: «Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza» (LS 244). La alegría, como ha insistido con gestos y palabras desde el inicio de su pontificado y al promulgar la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, es un elemento constitutivo de la fe y un asidero ante las inevitables dificultades. Consciente de la acelerada degradación de la biosfera y de los riesgos que hemos generado, Francisco no nos pide desviar la atención, ni ignorar la gravedad de la situación, ni diluir nuestra responsabilidad; al contrario, «la esperanza nos invita a reconocer que siempre hay una salida, que siempre podemos reorientar el rumbo, que siempre podemos hacer algo para resolver los problemas» (LS 61).

Esta es la última gran contribución que la espiritualidad cristiana realiza al debate ecológico contemporáneo: alimenta el compromiso ecológico con una alegría esperanzada y comprometida. Este es (o debería ser) también su sello distintivo: «una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad» (LS 10).

8. Conclusión

Iniciamos esta reflexión preguntándonos por las razones que han conducido a la promulgación de *Laudato si'* y por la especificidad de la aportación cristiana a un debate en el que la Iglesia se ha pronunciado con contundencia, aunque con décadas de retraso. Estas preguntas nos han conducido a analizar siete dimensiones estructurales de la experiencia espiritual cristiana —profética, ascética, sacramental, mística, sapiencial, eclesial y escatológica— que iluminan con luz pro-

pia el debate medioambiental contemporáneo, realizando una contribución operativa e inteligible en ámbitos seculares.

Con *LS*, Francisco ha entrado en un ámbito relativamente nuevo para el pensamiento social católico —el de la sostenibilidad— entablando un diálogo polémico y fecundo con la sociedad civil, la comunidad científica y el mundo empresarial. Un diálogo de carácter ecuménico e interreligioso en el que la voz de las tradiciones religiosas está siendo escuchada con sorprendente interés. En este sentido, *Laudato si'* constituye uno de los mayores ejercicios de teología pública de las últimas décadas: interpelando a la clase política, dialogando con la academia, rehabilitando la credibilidad de la institución eclesial. Y, de paso, poniendo al día la Doctrina Social de la Iglesia al incluir en su agenda el *hecho mayor* de nuestra época, la llamada a cuidar la casa común.



 ***Caritas
Española***

Editores

Embajadores, 162 - 28045 MADRID

Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882

publicaciones@caritas.es

www.caritas.es